

(٧٠٨)

إشكالات وأجوبة

من مصنفات التفسير

د/ يوسف بن حمود الحوشان

١٤٤٤هـ

نسخة أولية من غير ترتيب او مراجعة

ومتاح لكل أحد الاستفادة منها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اما بعد

فهذه نصوص جمعت باستخدام برنامج شاملة وورد من برمجيات الدكتور سعود العقيل بواسطة المكتبة الشاملة

معتمدة على توظيف الكلمة المفتاحية وتوفير النصوص للباحثين لتحريرها والاستفادة منها وهي مشاعة لمن يستفيد منها

وسيتبعها نصوص أخرى يسر الله نشرها والله الموفق

يوسف بن حمود الحوشان

yhoshan@gmail.com

تليجرام https://t.me/dralhoshan

"زينت بالمياه والأشجار الملتفة من وجه لو تفكر فيه الخلائق فاستفرغوا مجهودهم؛ ليعلموا من أي موضع يجتمع الماء؟ وكيف ينبع؟ وكيف تنبت الأشجار من بين الأحجار - لم يصلوا إلى معرفته؛ فيعلموا أن علمه ليس بالذي يحاط به، فيكون في ذكر هذا إنباء أنه لا يخفى عليه أمر، ولا يعجزه شيء، بل العالم كله تحت تدبيره يفعل بهم ما يشاء، ويحكم ما يريد، وأن الذي قدر على خلق هذا لقادر على إحيائهم وبعثهم للجزاء.

وفي خلق هذه الأشياء ما يدعوهم إلى الوحدانية؛ لأن الله - تعالى - جعل منافع الأرض متصلة بمنافع السماء؛ فالقطر ينزل من السماء إلى الأرض الغبراء المتهشمة؛ فينبت لهم من ألوان النبات رزقا لهم ولأنعامهم، فلو كان مدبر السماء غير مدبر الأرض، لكان يمنع منافع السماء عن خلق مدبر الأرض، فلو تفكروا فيها، لكان يزول عنهم الإشكال؛ فلا يدعون مع الله إلها آخر، ولا يقولون: (أجعل الآلهة إلها واحدا).

وقولنا: إن فيه إثبات الرسالة، وذلك أنهم بما أنعموا من النعم التي ذكرناها لا بد أن يستأدي منهم الشكر، ولا يعرف شكر كل شيء على الإشارة إليه بم يكون؟ فلا بد من رسول يطلعهم على ذلك.

فإن قيل: كيف أمروا بالنظر في كيفية خلق هذه الأشياء، وهم لو نظروا آخر الأبد؛ ليعرفوا كيف خلقت هذه الأشياء، لم يهتدوا إلى ذلك الوجه؟

فجوابه: أنهم لو تداركوا ذلك الوجه وفهموه، لكان النظر فيها لا يرفع عنهم الإشكال؛ إذ يقدرونه بأفعال الخلق التي يهتدي إليها؛ فارتفاع التدارك، وخروجه عن أوهامهم هو الذي يوضح لهم المشكل، ويزيل عنهم الشبه؛ إذ به عرفوا أنه حاصل بقدرة من لا تقدر قوته بقدرتهم، وأنه خلافهم من جميع الوجوه، والله الموفق.

وقوله - عز وجل -: (فذكر إنما أنت مذكر (٢١) لست عليهم بمصيطر (٢٢) في هذه الآية - والله أعلم - أمر من الله تعالى لرسوله عليه السلام ألا يجازيهم بصنيعهم إذا استقبلوه بما يكره من أذى يوجد منهم واستخفاف يجيء منهم؛ فيقول: ذكرهم بالله تعالى، وذكرهم عظيم نعمه وذكرهم كيف هلك مكذبو الرسل، وكيف نجا من صدقهم وعظم أمرهم ولا تقهرهم، ولا تجازهم بصنيعهم، وكل ذلك إلى الله تعالى.." (١)

"سورة اقرأ، وهي مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك الذي خلق (١) خلق الإنسان من علق (٢) اقرأ وربك الأكرم (٣) الذي علم بالقلم (٤) علم الإنسان ما لم يعلم (٥) كلا إن الإنسان ليطغى (٦) أن رآه استغنى (٧) إن إلى ربك الرجعى (٨).

قوله - عز وجل -: (اقرأ باسم ربك الذي خلق):

ذكر أهل التأويل أن هذه أول سورة نزلت على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأول وحي أوحي إليه.

---

(١) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، أبو منصور المَاتُرِيدي ٥١٣/١٠

وقيل: غير هذه هي الأولى.

ثم **الإشكال أنه** أمره بأن يقرأ باسم ربك الذي خلق، وحق هذا ونحوه إذا قيل له: اقرأ، أو افعل: ألا يقول مثل ما قيل له: اقرأ أو افعل؛ لأنه أمر في الظاهر إنما يكون عليه الائتمار بذلك، وكذلك قوله: (قل يا أيها الكافرون)، و (قل هو الله أحد)، و (قل أعوذ برب الفلق)، و (قل أعوذ برب الناس)، وكذلك على هذا قوله: (يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك. . .)، وأمثال ذلك، يجب ألا يقول هو مثل ما قيل له: (قل)، أو: (اقرأ)، ولكن يقول: " يا أيها الكافرون "، ويقول: " هو الله أحد "، " أعوذ برب الفلق "، " أعوذ برب الناس "، هذا هو وجه الكلام ومعناه.

وجوابه أنه يحتمل وجوها:

أحدها: أنه أريد بهذا أن يكون قرآنا يقرأ هكذا في حق القراءة يبقى، ويثبت في المصاحف إلى آخر الدهر؛ ليعلم كيف قيل لرسول الله؟ وكيف أوحي إليه؟ وأنه لم يترك مما قيل له حرفا واحدا؛ ليكون حجة لرسالته وآية لنبوته، والله أعلم.

ويحتمل أن يكون كذلك على خلاف المفهوم من كلام الناس؛ لئلا يكون المفهوم." (١)

"لأن سؤاله سؤال استرشاد، وقوم موسى - عليه السلام - لما سألوا رؤية الرب تعالى بقولهم: (أرنا الله جهرة) فأهلكوا؛ لأنهم سألوا سؤال استهزاء وتعنت، لا سؤال استرشاد، وأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سألوا - أيضا - الرؤية، فبشروا ووعدوا في الآخرة؛ لما أنهم سألوا سؤال استرشاد، لا سؤال استهزاء، فعلى ذلك أولئك الكفرة سألوا عن القيامة سؤال استهزاء متى تكون الساعة التي تعدنا بها؟ وأين وقت العذاب الذي تعدنا به؟ لذلك قال **جوابا** لهم: (يوم هم على النار يفتنون)، والله أعلم.

وفي الآية دلالة على أن الحكم لا يبنى على ظاهر المخرج؛ فإنه لا فرق بين سؤال الكفرة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن السماعة وبين سؤال جبريل - عليه السلام - عن الساعة، ثم أجاب لجبريل - عليه السلام -: " ما المسئول عنها بأعلم من السائل " ثم **الجواب** للكفرة: (يوم هم على النار يفتنون)، ثم من شهد النوازل علم المراد من النازلتين: أن أحد السؤالين خرج على الاستهزاء، والآخر على الاسترشاد؛ فحملوا أحد **الجوابين** على إحدى الحالتين، والآخر على الحال الأخرى؛ دل أن الحكم لا يبنى على ظاهر المخرج، ولكن يجب النظر؛ ليعرف المرادة إما بسؤال من شهد النازلة، أو من حيث المعنى المودع فيه، والله أعلم.

ثم قوله: (يوم هم على النار يفتنون (١٣) يخبرهم عن اليوم الذي يفتنون فيه، وقيل فيه بوجهين:

أحدهما: (يفتنون)، أي: يبتلون، ويمتحنون بالشدة والعذاب، والفتنة: هي المحنة التي فيها الشدة والبلاء، فسمي العذاب: فتنة؛ لما فيه من الشدة.

وقال بعضهم: يفتنون، أي: يحرقون.

---

(١) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، أبو منصور المَاتُرِيدي ٥٧٥/١٠

وقوله – عز وجل –: (ذوقوا فتنتكم ... (١٤) أي: ذوقوا العذاب الذي فيه الشدة.

وقوله – عز وجل –: (هذا الذي كنتم به تستعجلون)، أي: تستعجلون في الدنيا، وتزعمون أنه لا يكون في الآخرة.

* * *

قوله تعالى: (إن المتقين في جنات وعيون (١٥) آخذين ما آتاهم ربهم إنهم كانوا قبل ذلك محسنين (١٦) كانوا قليلا من الليل ما يهجعون (١٧) وبالأسحار هم يستغفرون (١٨) وفي أموالهم حق للسائل والمحروم (١٩) وفي الأرض آيات للموقنين (٢٠) وفي أنفسكم أفلا تبصرون (٢١) وفي السماء رزقكم وما توعدون (٢٢) فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون (٢٣).

وقوله – عز وجل –: (إن المتقين في جنات وعيون)، والإشكال: كيف ذكر أن المتقين في." (١)

"أحدها: أن يقول: أهؤلاء الذين تعبدونهم –من اللات والعزى ومناة– أخبروكم، وقالوا لكم: إنه اصطفى لنفسه البنات، ولكم البنين، وأن الملائكة بنات الله، ونحوه؟ أخذتم ذلك منها أو ممن أخذتم ذلك، وأنتم قوم لا تؤمنون بالرسل والكتب؟ وقد عرفوا أنها لم تخبرهم بذلك، فيذكر بذلك سفههم، ويقول: (أفرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى) التي سميتموها: آلهة، وعبدتموها دون الله، ونسبتكم البنات إليه، والبنين إلى أنفسكم، ثم لم يذكر جوابها: أنه من أمرهم بذلك؟ ومن اختار لهم ذلك؟ أو ممن أخذوا ذلك؟

ثم قال: (إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان. . .) الآية؛ كأنه يقول والله أعلم: إنكم سميتموها: آلهة، واخترتم لأنفسكم البنين وله البنات بلا سلطان ولا حجة لكم، إنما هي أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم بلا حجة ولا سلطان، إنما هو هوى النفس والظن.

ويحتمل أن يقول: (أفرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى)، أمروكم بصرف شكر ما أنعم الله تعالى عليكم، وقبول ما وهب لكم من البنات؛ على ما أخبر أنها من مواهب الله بقوله تعالى: (يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور)، وبرد مواهبه، ودفنها حيات، ودسها في التراب، وبصرف العبادة إلى غير المنعم، وقسمة البنين لأنفسكم والبنات له.

ثم أخبر، وقال: (تلك إذا قسمة ضيزى (٢٢) أي: تلك قسمة جور وظلم؛ أي: صرف شكر المنعم إلى غير المنعم، وتوجيه العبادة إلى من لا يستحقها، ورد مواهبه.

على هذه الوجوه يشبه أن تخرج الآية، وإلا فلا ندري بظاهرها: ما تأويلها؟ وما جواب هذا الحرف؛ والله أعلم.

ثم قوله: (اللات) قرأ مجاهد وغيره مشدد التاء، فقالوا: هو رجل كان يقوم على آلهتهم، ويلت لها السويق بالزيت، فيطعمه الناس.

[وروى ابن الجوزي] (١) عن ابن عباس – رضي الله عنه – قال: "كان يلت السويق للحاج ".

---

(١) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، أبو منصور المَاتُرِيدي ٣٧٨/٩

ومن قرأه مخفف التاء جعله اسم الصنم؛ مثل: العزى، ومناة، وهي آلهة كانوا يعبدونها؛ ذكر قتادة في تفسيره: كان اللات بالطائف، والعزى ببطن نخلة، ومناة

---

(١) هنا إشكال؛ إذ كيف ينقل الماتريدي عن ابن الجوزي وهو يسبقه بقرون؟!! ولم يشر محقق الكتاب إلى سبب ذلك لا من قريب ولا بعيد، ولعله زيادة من الناسخ، وقد وجدت هذه الرواية نصا في زاد المسير لابن الجوزي. ٤/ ١٨٨). وسيأتي موضع آخر ينقل فيه عن القرطبي. والله الهادي والموفق. اهـ (مصحح النسخة الإلكترونية).." [1]

"سلك ظاهره، أفضاه إلى العذاب.

وجائز أن يفتح من النار إلى الجنة باب؛ فيرون ما حل بهم من العذاب، ويرون أهل النار أهل الجنة على ما هم عليه من النعيم؛ ليزداد لهم حسرة وندامة.

أو يكون اطلاعا لا من باب، ولكن من السور والأعراف الذي ذكر، وهو ما قال: قوله تعالى: (فاطلع فرآه في سواء الجحيم)، والاطلاع في الظاهر إنما يكون من مكان عال مرتفع إلى موضع منحدر، والله أعلم.

وقوله - عز وجل -: (ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلى ولكنكم فتنتم أنفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الأماني حتى جاء أمر الله وغركم بالله الغرور (١٤) أي: ينادي أهل النفاق المؤمنين ألم نكن معكم قالوا بلى، جائز أن يكون هذا القول منهم (ألم نكن معكم) تغرير منهم للمسلمين يومئذ كما كانوا يغرونهم في الدنيا، وهو ما أخبر عنهم، يكذبون في الآخرة كما كانوا في الدنيا؛ حيث قال: (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم)، ثم أخبر أنهم هم الكاذبون في حلفهم؛ فعلى ذلك جائز أن يكون قولهم: (ألم نكن معكم) يخرج على تغريرهم إياهم.

ثم **الإشكال والكلام** قول المؤمنين: (بلى)، وقد علموا أنهم لم يكونوا معهم، فكيف قالوا: بلى؟ فنقول: جائز أن يكون **جوابهم** خرج لأولئك على ما عرفوا من خطابهم ومرادهم، فأجابوهم على ذلك.

أو أن يكون قولهم: بلى إن كنتم تقولون بأنا معكم، ولكن لم تكونوا معنا.

أو يخرج **جوابهم** على ظاهر ما يرون من أنفسهم الموافقة دون الحقيقة.

وقوله: (ولكنكم فتنتم أنفسكم) يخرج على وجوه:

أحدها: امتحنتم أنفسكم في الرجوع إلى من جعل لكم المنافع والعاقبة، كقوله تعالى: (ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه) أي شدة، وقال القتبي: (فتنتم أنفسكم) أي: أثمتموها.

وقوله: (وتربصتم) يخرج على وجهين:

يحتمل تربصتم برسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه سيموت عن قريب، أو أنه يرجع عن الإسلام إلى دين أولئك الكفرة.

---

(١) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، أبو منصور المَاتُرِيدي ٩/٤٢٤

وقوله: (وارتبتم)، أي: شككتم وإن قام لكم ما يدفع الارتياب والشك عنكم والشبه.

وقوله: (وغرتكم الأماني) يخرج على وجهين:

أحدهما: ما ذكرنا من اتباعهم المنافع التي كانوا يتوقعونها فكيفما كان يتبعون غرضهم في ذلك.

والثاني: ما تمنت أنفسهم من موت رسول الله وهلاكه، أو عوده إلى دينهم.." (١)

"سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله) فدعا أوسا زوجها فقال: " ما الذي حملك على ما صنعت بخولة، وقد أنزل الله فيها ما أنزل؟ "، وبعث إليها فرحب بها، فقال: يا رسول الله عمل الشيطان، فهل من أمر يجمعني الله وإياها؟ قال: نعم، ثم تلا عليهم آية الكفارة إلى آخرها.

ثم بين هذه الروايات اختلاف: [ذكر في رواية القرطبي] (١) أنه قال - عليه السلام -: " ما أراك إلا وقد حرمت عليه "، وفي رواية قال لها: " ما أمرت في شأنك من شيء "، لكنه يمكن التوفيق بين الخبرين، وهو أن قوله: " ما أراك إلا وقد حرمت عليه " على ما كان أهل الجاهلية يرونه محرما، فقال: " ما أراك إلا وقد حرمت عليه " من ذا الوجه، لكنه لم ينزل علي شيء في بيان هذا، فإن ينزل شيء علي في هذا أبينه لك.

والثاني: أن ليس في قوله: " ما أراك " إثبات حرمة، بل هو قول على الظن بما قد كان الناس يعرفون بينهم لذلك القول، ويجوز أن يراد التقرير على ذلك، أو يرد لهذه الحادثة الحرمة بالوحي، فتوقف في **الجواب** مع الإشارة لها بالامتناع من الزوج؛ احتياطا لباب الحرمة، والله أعلم.

ثم إن بعض الفقهاء ذكر الاختلاف بين السلف في حكم الظهار قبل نزول الآية:

عن عكرمة أنه قال: كانت النساء تحرم بالظهار حتى أنزل الله تعالى هذه الآية، وكان طلاقا قبل نزول الآية، فجعله الله تعالى بهذه الآية ظهارا.

وعن أبي قلابة وغيره: كان طلاقهم في الجاهلية الإيلاء والظهار.

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه قال: إنما كان طلاق أهل الجاهلية الظهار، وقد جعل لهذه الأمة حرمة ترتفع وتزول بالكفارة التي أوجب.

وعن الحسن أنه قال: كان الظهار أشد الطلاق، وأحرم الحرام، إذا ظاهر من امرأته لم يرجع إليها أبدا.

والأشبه أنه لا يكون طلاقا في الإسلام لو كان يكون في الجاهلية، وأنه لا يكون موجبا حرمة لا ترتفع أبدا؛ كما قال الحسن؛ فإنه ذكر في حديث خولة أن زوجها لما قال لها: ما أراك إلا وقد حرمت علي، قالت: والله ما ذكرت لي طلاقا، ولو كان الظهار طلاقا لعرفته، وكذلك لما أخبرت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال لي: أنت علي كظهر أمي،

---

(١) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، أبو منصور المَاتُرِيدي ٥٢٢/٩

(١) هذا **إشكال آخر** يضاف إلى سابقه، إذ كيف ينقل الماتريدي عن القرطبي، وهو يتقدمه بقرون؟!!، وكان الأحرى بمحقق الكتاب التنبيه على ذلك. اهـ (مصحح النسخة الإلكترونية).." (١)

"أن كلامه سبحانه ليس بحرف ولا يشبه الحروف. والكلام في هذه المسألة يطول، وتتميمها في كتب الأصول، وقد بيناها في (الكتاب الأسنى، في شرح أسماء الله الحسنى).

فصل [في طعن الرافضة في القرآن]

وقد طعن الرافضة قبحهم الله تعالى في القرآن، وقالوا: إن الواحد يكفي في نقل الآية والحرف كما فعلتم فإنكم أثبتم بقول رجل واحد وهو خزيمة بن ثابت وحده آخر سورة" براءة" وقوله:" من المؤمنين رجال". **فالجواب** ان خزيمة رضى الله عنه لم جاء بهما تذكرهما كثير من الصحابة، وقد كان زيد يعرفهما، ولذلك قال: فقدت آيتين من آخر سورة" التوبة". ولو لم يعرفهما لم يدر هل فقد شيئا أولا، فالآية إنما ثبتت بالإجماع لا بخزيمة وحده. **جواب** ثان إنما ثبتت بشهادة خزيمة وحده لقيام الدليل على صحتها في النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فهي قرينة تغني عن طلب شاهد آخر بخلاف آية" الأحزاب" فإن تلك ثبتت بشهادة زيد وأبي خزيمة لسماعهما إياها من النبي صلى الله عليه وسلم. قال معناه المهلب، وذكر أن خزيمة غير أبي خزيمة، وأن أبا خزيمة الذي وجدت معه آية التوبة معروف من الأنصار، وقد عرفه أنس وقال: نحن ورثناه، والتي في الأحزاب وجدت مع خزيمة بن ثابت فلا تعارض، والقضية غير القضية لا **إشكال فيها** ولا التباس. وقال ابن عبد البر" أبو خزيمة لا يوقف على صحة اسمه وهو مشهور بكنيته، وهو أبو خزيمة بن أوس بن زيد بن أصرم بن ثعلبة بن غنم بن مالك بن النجار، شهد بدرا وما بعدها من المشاهد، وتوفي في خلافة عثمان بن عفان، وهو أخو مسعود بن أوس. قال ابن شهاب عن عبيد بن السباق عن زيد بن ثابت: وجدت آخر التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري وهو هذا، وليس بينه وبين الحارث بن خزيمة أبي خزيمة نسب إلا اجتماعهما في الأنصار، أحدهما أوسي والآخر خزرجي". وفي مسلم والبخاري عن أنس بن مالك قال: جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد وقلت لأنس: من أبو زيد؟ قال: أحد عمومتي. وفي البخاري أيضا عن أنس قال: مات النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل،." (٢)

"الأدوية في بعض وعلى حال دون حال، ففائدة الآية إخبار منه في أنه دواء لما كثر الشفاء به وصار خليطا ومعينا للأدوية في الأشربة والمعاجين، وليس هذا بأول لفظ خصص فالقرآن مملوء منه ولغة العرب يأتي فيها العام كثيرا بمعنى الخاص والخاص بمعنى العام. ومما يدل على أنه ليس على العموم أن" شفاء" نكرة في سياق الإثبات، ولا عموم فيها باتفاق أهل اللسان ومحققي أهل العلم ومختلفي أهل الأصول. لكن قد حملته طائفة من أهل الصدق والعزم على العموم. فكانوا يستشفون بالعسل من كل الأوجاع والأمراض، وكانوا يشفون من عللهم ببركة القرآن وبصحة التصديق والإيقان. ابن العربي:

---

(١) تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، أبو منصور المَاتُرِيدي ٥٤٦/٩

(٢) تفسير القرطبي، شمس الدين القرطبي ٥٦/١

ومن ضعفت نيته وغلبته على الدين عادته أخذه مفهوما على قول الأطباء، والكل من حكم الفعال لما يشاء. الخامسة- إن قال قائل: قد رأينا من ينفعه العسل ومن يضره، فكيف يكون شفاء للناس؟ قيل له: الماء حياة كل شي وقد رأينا من يقتله الماء إذا أخذه على ما يضاده من علة في البدن، وقد رأينا شفاء العسل في أكثر هذه الأشربة، قال معناه الزجاج. وقد اتفق الأطباء عن بكرة أبيهم على مدح عموم منفعة السكنجبين «١» في كل مرض، وأصله العسل وكذلك سائر المعجونات، على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حسم داء الإشكال وأزاح وجه الاحتمال حين أمر الذي يشتكي بطنه بشرب العسل، فلما أخبره أخوه بأنه لم يزده إلا استطلاقا أمره بعود الشراب له فبرئ، وقال:" صدق الله وكذب بطن أخيك". السادسة- اعترض بعض زنادقة الأطباء على هذا الحديث فقال: قد أجمعت الأطباء على أن العسل يسهل فكيف يوصف لمن به الإسهال، فالجواب أن ذلك القول حق في نفسه لمن حصل له التصديق بنبيه عليه السلام، فيستعمله على الوجه الذي عينه وفي المحل الذي أمره بعقد نية وحسن طوية، فإنه يرى منفعته ويدرك بركته، كما قد اتفق لصاحب هذا العسل وغيره كما تقدم. وأما ما حكي من الإجماع فدليل على جهله بالنقل حيث لم يقيد وأطلق. قال الإمام أبو عبد الله المازري: ينبغي أن يعلم أن الإسهال يعرض من ضروب كثيرة، منها الإسهال

---

(١). السكنجبين: شراب معرب، أي خل وعسل (عن الألفاظ الفارسية المعربة)." [١]

"الثامنة والسنة في السلام والجواب الجهر، ولا تكفي الإشارة بالإصبع والكف عند الشافعي، وعندنا تكفي إذا كان على بعد، روى ابن وهب عن ابن مسعود قال: السلام اسم من أسماء الله عز وجل وضعه الله في الأرض فأفشوه بينكم، فإن الرجل إذا سلم على القوم فردوا عليه كان له عليهم فضل درجة لأنه ذكرهم، فإن لم يردوا عليه رد عليه من هو خير منهم وأطيب. وروى الأعمش عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن الحارث قال: إذا سلم الرجل على القوم كان له فضل درجة، فإن لم يردوا عليه ردت عليه الملائكة ولعنتهم. فإذا رد المسلم عليه أسمع جوابه، لأنه إذا لم يسمع المسلم لم يكن جوابا له، ألا ترى أن المسلم إذا سلم بسلام لم يسمعه المسلم عليه لم يكن ذلك منه سلاما، فكذلك إذا أجاب بجواب لم يسمع منه فليس بجواب. وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا سلمتم فأسمعوا وإذا رددتم فأسمعوا وإذا قعدتم فاقعدوا بالأمانة ولا يرفعن بعضكم حديث بعض). قال ابن وهب: وأخبرني أسامة بن زيد عن نافع قال: كنت أساير رجلا من فقهاء الشام يقال له عبد الله بن زكريا فحبستني دابتي تبول، ثم أدركته ولم أسلم عليه، فقال: ألا تسلم؟ فقلت: إنما كنت معك آنفا، فقال: وإن «١» صح، لقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتسايرون فيفرق بينهم الشجر فإذا التقوا سلم بعضهم على بعض. التاسعة- وأما الكافر فحكم الرد عليه أن يقال له: وعليكم. قال ابن عباس وغيره: المراد بالآية: (وإذا حييتم بتحية) فإذا كانت من مؤمن (فحيوا بأحسن منها) وإن كانت من كافر فردوا على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال لهم: (وعليكم). وقال عطاء: الآية في المؤمنين خاصة، ومن سلم من غيرهم قيل له: عليك، كما جاء في الحديث. قلت: فقد جاء إثبات الواو وإسقاطها في صحيح مسلم (عليك) بغير واو وهي الرواية الواضحة

---

(١) تفسير القرطبي، شمس الدين القرطبي ١٠/١٣٧

المعنى، وأما مع إثبات الواو ففيها إشكال، لأن الواو العاطفة تقتضي التشريك فيلزم منه أن يدخل معهم فيما دعوا به علينا من الموت أو من سآمة ديننا، فاختلف المتأولون

---

(١). سقط من ج: ان صح، وثبت في ط. وفى أو ز وى: وان. وسقط: صح.." [1]

"فيه سبع مسائل: الأولى- قوله تعالى: (ومن يقتل) (من) شرط، **وجوابه** (فجزاؤه) وسيأتي. واختلف العلماء في صفة المتعمد في القتل، فقال عطاء والنخعي وغيرهما: هو من قتل بحديدة كالسيف والخنجر وسنان الرمح ونحو ذلك من المشحوذ «١» [المعد للقطع «٢»] أو بما يعلم أن فيه الموت من ثقال الحجارة ونحوها. وقالت فرقة: المتعمد كل من قتل بحديدة كان القتل أو بحجر أو بعصا أو بغير ذلك، وهذا قول الجمهور. الثانية- ذكر الله عز وجل في كتابه العمد والخطأ ولم يذكر شبه العمد وقد اختلف العلماء في القول به، فقال ابن المنذر: أنكر ذلك مالك، وقال: ليس في كتاب الله إلا العمد والخطأ. وذكره الخطابي أيضا عن مالك وزاد: وأما شبه العمد فلا نعرفه. قال أبو عمر: أنكر مالك والليث بن سعد شبه العمد، فمن قتل عندهما بما لا يقتل مثله غالبا كالعضة واللطمة وضربة السوط والقضيب وشبه ذلك فإنه عمد وفيه القود. قال أبو عمر: وقال بقولهما جماعة من الصحابة والتابعين. وذهب جمهور فقهاء الأمصار إلى أن هذا كله شبه العمد. وقد ذكر عن مالك وقاله ابن وهب وجماعة من الصحابة والتابعين. قال ابن المنذر: وشبه العمد يعمل به عندنا. وممن أثبت شبه العمد الشعبي والحكم وحماد والنخعي وقتادة وسفيان الثري وأهل العراق والشافعي، وروينا ذلك عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما. قلت: وهو الصحيح، فإن الدماء أحق ما احتيط لها إذ الأصل صيانتها في أهبها «٣»، فلا تستباح إلا بأمر بين لا **إشكال فيه**، وهذا فيه إشكال، لأنه لما كان مترددا بين العمد والخطأ حكم له بشبه العمد، فالضرب مقصود والقتل غير مقصود، وإنما وقع بغير القصد فيسقط القود وتغلظ الدية. وبمثل هذا جاءت السنة، روى أبو داود من حديث عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ألا إن دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها (. وروى الدارقطني عن ابن عباس قال قال رسول

---

(١). في ط: المحدد.

(٢). زيادة عن ابن عطية.

(٣). الأهب (بضمتين جمع الإهاب): الجلد.." [2]

"وقال:" نزلنا" على المبالغة بطول مكث الكتاب بين السماء والأرض والكتاب مصدر بمعنى الكتابة فبين أن الكتابة في قرطاس، لأنه غير معقول كتابة إلا «١» في قرطاس أي في صحيفة والقرطاس الصحيفة، ويقال: قرطاس بالضم، وقرطس فلان إذا رمى فأصاب الصحيفة الملزقة بالهدف. (فلمسوه بأيديهم) أي فعاينوا ذلك ومسوه باليد كما اقترحوا وبالغوا في

---

(١) تفسير القرطبي، شمس الدين القرطبي ٥/٣٠٣

(٢) تفسير القرطبي، شمس الدين القرطبي ٥/٣٢٩

ميزه وتقليبه جسا بأيديهم ليرتفع كل ارتياب ويزول عنهم كله إشكال، لعاندوا فيه وتابعوا «٢» كفرهم، وقالوا: سحر مبين إنما سكرت أبصارنا وسحرنا، وهذه الآية **جواب** لقولهم:" حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه" «٣»] الاسراء: ٩٣] فأعلم الله بما سبق في علمه من أنه لو نزل لكذبوا به. قال الكلبي: نزلت في النضر بن الحرث وعبد الله بن أبي أمية ونوفل بن خويلد قالوا:" لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا" «٤»] الاسراء: ٩٠] الآية.

[سورة الأنعام (٦): الآيات ٨ الى ١٠]

وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون (٨) ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون (٩) ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزؤن (١٠)

قوله تعالى: (وقالوا لولا أنزل عليه ملك) اقترحوا هذا أيضا. و" ذلولا" بمعنى هلا. (ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر) قال ابن عباس: لو رأوا الملك على صورته لماتوا إذ لا يطيقون رؤيته. مجاهد وعكرمة: لقامت الساعة. قال الحسن وقتادة: لأهلكوا بعذاب الاستئصال، لأن الله أجرى سنته بأن من طلب آية فأظهرت له فلم يؤمن أهلكه الله في الحال. أي (لا ينظرون) أي لا يمهلون ولا يؤخرون. قوله تعالى: (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) أي لا يستطيعون أن يروا الملك في صورته إلا بعد التجسم بالأجسام الكثيفة، لأن كله جنس يأنس بجنسه وينفر من غير جنسه، فلو جعل الله تعالى الرسول إلى البشر ملكا لنفروا من مقاربته، ولما أنسوا به، ولداخلهم

---

(١). في ب وع وى:: لا في قرطاس.

(٢). في ع: وبالغوا في كفرهم.

(٣). راجع ج ١٠ ص ٣٢٧.

(٤). راجع ج ١٠ ص ٣٢٧.." [1]

"فكان الإثخان أحب إلي. والإثخان: كثرة القتل، عن مجاهد وغيره. أي يبالغ في قتل المشركين. تقول العرب: أثخن فلان في هذا الأمر أي بالغ. وقال بعضهم: حتى يقهر ويقتل. وأنشد المفضل:

تصلي الضحى ما دهرها بتعبد ... وقد أثخنت فرعون في كفره كفرا

وقيل:" حتى يثخن" يتمكن. وقيل: الإثخان القوة والشدة. فأعلم الله سبحانه وتعالى أن قتل الأسرى الذين فودوا ببدر كان أولى من فدائهم. وقال ابن عباس رضي الله عنه: كان هذا يوم بدر والمسلمون يومئذ قليل، فلما كثروا واشتد سلطانهم أنزل الله عز وجل بعد هذا في الأسارى:" فإما منا بعد وإما فداء" «١» [محمد: ٤] على ما يأتي بيانه في سورة" القتال" إن شاء الله تعالى. وقد قيل: إنما عوتبوا لأن قضية بدر كانت عظيمة الموقع والتصريف في صناديد قريش وأشرافهم وساداتهم وأموالهم بالقتل والاسترقاق والتملك. وذلك كله عظيم الموقع فكان حقهم أن ينتظروا الوحي ولا يستعجلوا، فلما استعجلوا ولم ينتظروا

---

(١) تفسير القرطبي، شمس الدين القرطبي ٦/٣٩٣

توجه عليهم ما توجه. والله أعلم. الثالثة- أسند الطبري وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للناس: (إن شئتم أخذتم فداء الأسارى ويقتل منكم في الحرب سبعون على عددهم وإن شئتم قتلوا وسلمتم). فقالوا: نأخذ الفداء ويستشهد منا سبعون. وذكر عبد بن حميد بسنده أن جبريل عليه السلام نزل على النبي صلى الله عليه وسلم بتخيير الناس هكذا. وقد مضى في" آل عمران" «٢» القول في هذا. وقال عبيدة السلماني: طلبوا الخيرتين كلتيهما، فقتل منهم يوم أحد سبعون. وينشأ هنا **إشكال وهي**:- الرابعة- وهو أن يقال: إذا كان التخيير فكيف وقع التوبيخ بقوله" لمسكم". **فالجواب-** أن التوبيخ وقع أولا لحرصهم على أخذ الفداء، ثم وقع التخيير بعد ذلك. ومما يدل على ذلك أن المقداد قال حين أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل عقبة بن أبي معيط: أسيري يا رسول الله. وقال مصعب بن عمير الذي أسر أخاه: شد عليه يدك، فإن له أما

---

(١). راجع ج ١٦ ص ٢٢٦.

(٢). راجع ج ٤ ص ١٩٣.." [1]

"قال ابن عرفة: وقالوا وقراءة الضم أدل على الثبوت (كقولهم له) علم (علم الفقهاء) بالنصب والرفع.

قال الزمخشري: ومنه قوله تعالى:

﴿فقالوا سلاما قال سلام﴾ (بالرفع في) الثاني ليدل على أن إبراهيم حياهم بتحية أحسن من تحيتهم لأن الرفع دال على الثبوت. وكذا قال السكاكي في علم البيان.

قال ابن عرفة: وعادتهم يوردون عليه تشكيكا من ناحية أن سلام الملائكة على إضمار (فعل) مؤكد بالمصدر، والدال على إثبات الحقيقة وإزالة الشك عن الحديث الأعم من أن يكون وقوعه منهم ثابتا، أو لا؟ والاسم المرفوع دال على ثبوت وقوع السلام منهم أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا، فتعادلا، فليس أحدهما بأبلغ من الآخر. قال: وكان يمشي لنا **الجواب** عنه بأن سلام إبراهيم إنما هو بعد سلام الملائكة ردا عليهم، والبعدية تقتضي الحدوث (والتجدد)، فلو عبر فيه بالفعل لتوهم (فيه) الحدوث، وأنه إنما سلم ردا عليهم فعبر بالاسم (تنبيها) على أن (سلامي) عليكم كان ثابت ولو لم تبدؤوني بالسلام. وسلام الملائكة لما كان ابتدائيا لا يتوهم فيه البعدية ولا أنه **جواب** ورد عبروا فيه بالفعل (إذ) لا ضرورة تدعو إلى التعبير بالاسم.

قلت: وأورد بعض نحاة الزمان على هذا إشكالين.

- الأول: كيف يصح حذف الفعل مع أن المصدر مؤكد له والفعل المؤكد يحذف لأن مقام الاختصار مناف لمقام التأكيد (فيمنع) أن (يكون) المصدر هنا مؤكدا؟

- الثاني: (إنما يمنع) أن هذا أبلغ لأن هذا المصدر نائب مناب الفعل لا مؤكدا له وكأنه لم يحذف من الكلام شيء

---

(١) تفسير القرطبي، شمس الدين القرطبي ٤٨/٨

سلمنا أنه مؤكد لكن نقول: هو مؤكد لوجود الفعل وثبوته في نفس الأمر على سبيل الثبوت واللزوم، أو على سبيل التجدد والحدوث نظر آخر، وانظر ما قيدته في سورة الذاريات.." (١)

"سورة البقرة

قوله تعالى: ﴿الم﴾

قال ابن عطية: اختلف في الحروف التي في أوائل السور فقال الشعبي وسفيان الثوري وجماعة: إنها من المتشابه الذى انفرد الله بعلمه.

قال ابن عرفة: قال الفخر في المحصول: اختلفوا هل يرد في القرآن ما لا يفهم أو لا على قولين؟

قال (السراج): في اختصاره إنما ذلك في الألفاظ الحادثة (وأما) الكلام القديم الأزلي فمجمع عليه.

قال ابن عرفة: وهذا لا يحتاج إليه إلا لو قال: اختلفوا هل يصح أن يرد في القرآن اللفظ المهمل الذي لا معنى له؟ وقوله: ما لا يفهم دليل على أنه عنده معنى ودلالة لم تفهم.

قال ابن عطية: (والجمهور) على أن لها معاني اختلفوا فيها على اثني عشر قولا.

قال ابن عرفة: اعلم أن قول الصحابي إذا كان مخالفا للقياس هو عندهم من قبيل المسند لأن التجاسر (على) التفسير بمثل هذا

لا يكون إلا عن توقيف من نص أو إجماع. وقال قوم: هو بحساب (أبجد) (دليل) على مدة النبي صلى الله عليه وسلم . وذكر السهيلي في الروض الأنف حديثا استخرج منه المدة ومن أوائل السور وأسقط المتكرر من الحروف.

وقال قوم هي أمارة على أن الله تعالى وعد أهل الكتاب أنه سينزل على محمد كتابا في أول كل سورة منه حروف مقطعة.

قال ابن عرفة: يقال له: ما معنى تلك الحروف؟ (فلم يزل) **الإشكال فيها**، (وهذه الم مبنية على الوقف).

فإن قلت: إنما تكون موقوفة قبل الترتيب مثل: واحد - اثنان - ثلاثة - إذا أردت مجرد العدد (وهذه) جزء كلام (وقع) الإسناد (فيزول) الوقف (ويعرف).

قال: (في) **الجواب** (إنها) محكية مثل سائر الأسماء المحكية.

قوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه (٢)﴾

أورد الزمخشري هنا سؤالا قال: الإشارة بذلك للبعيد وهو هنا قريب. وأجاب بأن المراد القرب المعنوي.." (٢)

"قال ابن عرفة: المتعذر هو الذي لايمكن فعله ولو بمشقة والمتعسر هو الذي يمكن فعله بمشقة.

قال: في الآية **إشكال وهو** أن متعلق الإرادة إما فعل أو حكم.

والأول: باطل بالمشاهدة لأن الله تعالى يفعل الخير والشر وقد رأينا بعض الناس في الخير وبعضهم في الشر.

والثاني، باطل لأنه يلزم عليه أن يكون حكم الله تعالى مرادا فيكون حادثا (إذ) من شأن الإرادة التخصيص، مع أن الحكم

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ١/٣٤

(٢) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ١/٤١

راجع إلى كلامه القديم الأزلي والتخصيص يستلزم الحدوث.

(قيل) لابن عرفة: يقال المراد الحكم باعتبار متعلقه وهو الحكم المتعلق التنجيزي لا (الصلوحي)؟

قال ابن عرفة: قد تكرر أن الصحيح أن التعلق صفة نفسية والتعلق التنجيزي حادث، فإن حكمنا لموصوف بحكم صفته لزم عليه حدوث حكم الله تعالى، وإن لم يحكم له بحكمها لزم عليه مفارقة الصفة (النفسية) لموصوفها، والأمران باطلان.

قيل له: نقول إن الإرادة متعلقة بالحكم؟

فقال: قد تقرر الخلاف في الإرادة هل هي مؤثرة؟ والتحقيق أنه إن أريد به التعلق التنجيزي فهي/ مؤثرة كالقدرة، ومعنى التخصيص فيها كون الشيء على صفة خاصة في وقت معين، وإن أريد به التعلق الصلاحي فهى غير مؤثرة كالعلم فإنه يتعلق ولا يؤثر وهو اختيار المقترح.

قيل لابن عرفة: لعل المراد الحكم التكليفي وهو يسر لاعسر؟

فقال: هذا تخصيص والآية عامة.

قيل له: (الحكم) أبدا لايمكن أن يكون إلا مرادا، وليس هناك حكم غير مراد، تعالى أن يكون في ملكه ما لا يريد؟

فقال: الحكم موافق (للارادة) أي مقارن لها لأنه مراد كما نقول العلم مقارن للارادة وليس متعلقا بها.

قال ابن عرفة: **الجواب** عن **الإشكال لا** يكون إلا بأن (يشرب) يريد معنى يحكم أي يحكم الله عليكم باليسر لا بالعسر ولا سيما إن قلنا: إن تكليف ما لا يطاق غير جائز أو جائز غير واقع. فإن قلت: قوله ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ عام فيقتضي عموم متعلق الإرادة باليسر. فقوله تعالى: ﴿ولا يريد بكم العسر﴾ تأكيد فلا فائدة له.

قلنا: ﴿يريد الله بكم﴾ ليس جملة مثبتة، فهي مطلته لا تعم، ﴿ولا يريد بكم﴾، (فعل منفي) فيعم. قال: والعسر واليسر (تجنيس) مختلف مثل ﴿وهم ينهون عنه وينئون عنه﴾." (١)

"إن قلت: لم أتى أعذبهم بهمزة المتكلم ونوفيهم بنون العظمة، فأجيب بوجهين: إما الإشارة إلى عظم إلى ما يقال في المؤمنين من الأجر والثواب، فناسب بنون العظمة، لأن العظيم لا يثبت على فعل الجميل إلا بعظيم، وإما لأن المؤمنين عظموا الله حق تعظيمه وامتثلوا أمره ونواهيه، فخاطبهم بنون العظمة الدالة على تعظيم ما عظموه بخلاف الفريق الآخر.

قال ابن عرفة: وهذا عندي تقسيم مستوفى؛ لأن الناس على ثلاثة أقسام: كافر، ومؤمن طائع، ومؤمن عاص.

فقوله تعالى: (والله لا يحب الظالمين).

عبارة عن المؤمن العاصي، قال الفخر: واحتج بها المعتزلة أن لا يحب الشر، ولا يريده، فرده ابن عرفة بوجهين:

الأول: أنه ليس المعنى والله لا يريد الظالمين فهو ذم لهم، مثل: لا حبذا زيد، وما يلزم من ذمهم على الظلم إن الله لم يرد ذلك منهم.

والوجه الثاني: أن المستدل بها لابد أن يضمر فيها مضافا تقديره: والله لا يحب ظلم الظالمين، وليس هذا بأولى من أن يقول التقدير: والله لا يحب ثواب الظالمين.

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٢٢٣/١

قوله تعالى: ﴿ذلك نتلوه عليك من الآيات ... (٥٨)﴾
يتعارض فيها المجاز والإضمار؛ لأن الإشارة إلى الآيات المتقدمات، وقد كانت تليت عليه حين نزول هذه الآية، فإما أن يكون نتلوه مضارعا عبر عنه في الماضي فهو مجاز أو يكون مستقبلا حقيقة، والمعنى مثل ذلك نقلها عليك فيكون فيه إضمار.

قوله تعالى: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم (٥٩)﴾ .. الزمخشري: إن شأن عيسى وحاله كشأن آدم خلقه وخالقه، ابن عطية: وقال إن صفة عيسى كصفة آدم، واختاره، ابن عطية: إن المراد أن المتصور من عيسى في الذهن كالمتصور من آدم، وابن عرفة: فجعله بمنزلة الجمعة للمقدمتين أي: إن مثل عيسى في نفس الأمر الحق اليقين الذي يخالفون فيه كمثل آدم، ابن عطية: والمثل والمقال واحد.
ابن عرفة: وتقدم **الإشكال في** قوله: (ليس كمثله شيء) فمنهم من قال: الكاف زائدة لئلا يلزم عليه إثبات المثل لله عز وجل، وتقدم **الجواب**، بأن ثبوته يؤدي إلى نفسه؛ لأنه إذا تقرر أنه ليس مثله مثل ينتفي المماثل؛ لأن مثل المثل، إما الذات." (١)

"بالمسارعة لتحصيل قليل المغفرة فهو مأمور المسارعة إلى ما يجعل كثيرها من باب أحرى.
قال ابن عرفة: فإن قلت: أمروا بالمسارعة لتحصيل الأمر الملائم فهلا أمروا بالمسارعة إلى السلامة والنجاة من الأمر المؤلم المنجي من العذاب، فهو أولى؛ لأن دفع المؤلم آكد من جلب الملائم، قال: **فالجواب** أنه لو كان كذلك لما تناول إلا فعل الواجبات خاصة، وهي ما في فعله الثواب، وفي تركه العقاب، والقصد في الآية أمرهم بتحصيل الواجب المندوب، فلذلك عبر بالملائم دون الملام من المؤلم.
ابن عرفة: وذكر المغفرة يستلزم السلامة من النار.
ابن عرفة: والمسارعة تستلزم المسابقة؛ لأن من أسرع إلى الشيء فهو يسبق غيره إليه، ولا بد بخلاف المسابقة فإنه قد يسبق إليه من غير إسراع، وقال أبو جعفر الزبير: أنما قال هنا: (سارعوا) وفي سورة الحديد: (سابقوا) لتقدم المسارعة في التوبة على المسابقة فقدمت عليها في التلاوة؛ ولأن من سابق فقد سارع، ومن أسرع فقد سبق، وقد ... فعله سبق، وهو نص في حصول المقصود، وسارع من أسرع، وليس بنص في حصول المقصود؛ لأنه قد يسرع ولا يتصل بالغرض.
قوله تعالى: (عرضها السماوات والأرض).
ابن عطية: كتب هرقل إلى النبي صلى الله عليه وسلم كتبت إلي تدعوني إلى جنة عرضها السماوات والأرض، فأين النار؟ فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم " [فأين الليل إذا جاء النهار*] " ابن عرفة: **والإشكال أيضا** فيها نفسها؛ لأنها إذا كان عرضها السماوات والأرض فأين تكون هي مع أنهم قالوا: هي في السماء فكيف تحصيل الحرم الكبير والصغير

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣٦٤/١

لكن، أجيب بوجهين:

الأول: قال ابن عرفة: هي كعرض السماء والأرض الآن، ثم يوم القيامة، ثم (تبدل الأرض غير الأرض) وتصير أكبر مما هي الآن عليه، فيمد في السماوات حتى تصير أكبر من الجنة فهل فيها.." [١]

"ابن عرفة: ومن حيلتهم ودهائهم بالكتاب تأكيدهم نسبة الفقر إلى الله تعالى وعدم تأكيدهم نسبة الغناء إلى أنفسهم كان ذلك عندهم أمر جعلي وحق بين لأمر به فيه.

قوله تعالى: (وقتلهم الأنبياء بغير حق).

إما أنه على حذف مضاف أي وقتلهم آبائهم الأنبياء بغير واو إما أنه نسب إليهم فعل القتل مجازا لرضاهم بفعل آبائهم، فيتعارض فيه المجاز والإضمار، وفيه ثلاثة أقوال ثالثها أنهما سواء.

قوله تعالى: (بغير حق).

أي بلا شبهة ولا دليل.

قوله تعالى: ﴿ذلك بما قدمت أيديكم ... (١٨٢)﴾

مع أنهم تقدم منهم العصيان بالقول والفعل، ثم ذكر هنا أنهم عوقبوا بسبب الفعل فقط، **فالجواب**: إما بأن المراد بالأيدي الكسب أي مما كسبتم وافترقتم فيتناول القول والفعل، وإما بأن القول في الوجود أكثر من الفعل، فإذا عوقبوا بسبب الأخص للأقل دل على العقوبة على ما فرقه من باب أحرى قيل له: بل الفعل أشد من القول فقال: لا بل القول أشد بدليل الكفر فإنه قولي، أي ذلك بسبب حرمكم وعدل إليه.

قوله تعالى: ﴿الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار ... (١٨٣)﴾

ابن عرفة: في الآية **إشكال وهو** أن اليهود ينكرون النسخ كذا نقل عنهم الأصوليون، وهذا القول إقرار منهم بالنسخ لاقتضائه أن شريعته تنسخ إذا أتاهم رسول بقربان تأكله النار، وقد أتاهم كثير من الأنبياء وقتلوهم، قيل لهم: هم أنبياء لا رسل، أو هم رسل أتوا بشريعة موافقة لشريعتهم لا مخالفة، فرده ابن عرفة: بأن هذه مقالة منهم مع محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وقد أتاهم بشريعة ناسخة لشريعتهم، وكذلك عيسى عليه السلام من قبله.

قوله تعالى: (بالبينات).

أي بالمعجزات وبالذي قلتم هي الآية المقترحة التي إن خالفوا بعدها عجلوا بالعقوبة وليس المراد نفس أمر ما قيل لما قالوا، لأن الذي قالوا لم يقع.

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٤١١/١

قوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت ... (١٨٥)﴾

قال ابن عطية: نزلت تسلية له صلى الله عليه وعلى آله وسلم.." [(١)]

"أبو حيان: فالألف واللام للعهد، والثاني للتعيين وهو يشير إلى أنها للعهد في جنس أو شخص معين.

قوله تعالى: (وهو يرثها).

ابن عرفة: هو من باب: عندي درهم ونصفه، وفيه وجهان: أن الضمير عائد باعتبار لفظه دون معناه وهو المسمى بالاستخدام، أو أنه على حذف مضاف أي ونصف ونحوه.

قوله تعالى: (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب).

وكذلك هذه الآية إما أن يراد ومثله يرثها، يعود الضمير على لفظ الأخ دون معناه؛ لأن من مات كيف يرث؟ قلت: وحاصل جواب العقباني أنه قال: القضايا الشرطية لا يشترط في جوابها الإفادة، وإنما يشترط الإبداء بجوابها، والجواب: (فلهما الثلثان مما ترك)، فإن قلنا: ما فائدة قوله (اثنتين) بعد قوله (فإن كانتا)؟ فأجاب أبو حيان عن الفارسي: بأنه أفاد اثنين بالإطلاق أعم من كونهما صغيرتين أو كبيرتين.

ابن عرفة: وتقدم لنا الجواب عنه بالفرق بين ذكر المطلق لا يفيد جواب الفارسي بعبارة أخرى فتأمله حاسر وبين ذكره مقيدا بالإطلاق فذكره لا يقيد قابل بالتقييد بالصغير والكبير، والغني والفقير، ثم أخبر عن ذلك الضمير بلفظ التثنية المطلق لا تقيد بشيء فالمحكوم عليه أعني المخبر عنه مطلق قابل للتقييد، والمخبر به مطلق بعدم القبول للتقييد أي يقيد بالبقاء على الإطلاق، وفرق بين المطلق لا يقيد وبين المطلق يقيد، قلت: ونحوه ذكره ابن التلمساني شارح المعالم الفقهية في المسألة الخامسة من الباب الأول.

قوله تعالى: (يبين الله لكم أن تضلوا).

قال أبو حيان: (أن تضلوا) إما مفعول من أجله أي كراهة أن تضلوا، قال ابن العربي: وفيها إشكال وهو أنه يلزم عليه الخلف في الخبر لاقتضائها أن بيان ذلك حسب وقوع الإضلال، وقد نقل المفسرون أن عمر بن الخطاب جمع الصحابة رضوان الله عليهم، ثم أرادوا أن يقضى في الكلالة، فخرجت حبة فتفرقوا على غير شيء فقد وقع الضلال.." [(٢)]

"تقرره هكذا يكون مشكلا؛ لأن المرتب على هذه القضية الشرطية ثابت في نفس الأمر، وكل ما هو ثابت في نفس الأمر لا يصح ترتيبه على القضية الشرطية، فلا تقول: إن قام زيد تطلع الشمس؛ لأنها تطلع سواء قام أو لم يقم، وكذلك (حزب الله هم الغالبون) سواء تولى الله أحد ورسوله أو لم يتول؛ لأن حزب الله هم الغالبون مطلقا إلا في هذه الحالة.

قوله تعالى: ﴿وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا ... (٦٤)﴾

قال ابن عرفة: هذه الآية تدل على أن ارتباط الدليل بالمدلول مادي لا عقلي، إذ لو كان عقليا لما تخلف.

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ١/٤٥٠

(٢) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٢/٧٨

قوله تعالى: ﴿يا أيها يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ... (٦٧)﴾

ابن عرفة: ذكر الرب هنا مناسب على قاعدة أهل السنة في أن بعثة الرسل محض تفضل من الله تعالى.

قوله تعالى: (وإن لم تفعل فما بلغت رسالته).

فيه **إشكال من** ناحية أن **الجواب** غير الشرط، إذ لا يجوز أن يقال: إن لم يقم زيد لم يقم زيد، وأجيب بأربعة أوجه، ذكر أبو حيان منها ثلاثة:

الأول: أن المراد إن لم تبلغ الجميع وبلغت البعض فإنك لم تبلغ شيئا، ورده الرازي بأنه يلزم عليه الخلف؛ لأن المبلغ للبعض قد بلغ، وأجيب بأن المراد الحكم بالتبليغ لا نفس التبليغ أي إن لم تبلغ الجميع، وتركت البعض فإنك محكوم عليك بأنك لم تبلغ شيئا.

الجواب الثاني: أن المراد بذلك التعظيم والتفخيم، مثل: أنا أبو النجم وشعري شعري أي وشعري شعري المشهور للتعظيم، ابن عرفة: وكان بعضهم يتم تقريره هذا أحرى في التعظيم والتفخيم؛ لأن الجملة الابتدائية لا تتركب من المحال بوجه، وجملة الشرط قد تركبت من المحال؛ لأن المحال قد يستلزم محالات مثل (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فإذا حصل الشرط بعينه **جوابا** انتفى توهم احتمال كون الشرط محالا، فأفادت إعادته تحقيق كون الشرط ثابتا ممكنا ليس بمحال، فإذا جاز إعادة المبتدأ بعينه، فأحرى أن يجوز إعادة الشرط بعينه.

الجواب الثالث: أنه من إقامة السبب مقام سببه، أي فإن لم تفعل فليس لك ثواب؛ لأنك لم تبلغ شيئا، أي وإن بلغت البعض ولم تبلغ الجميع فليس لك ثواب في." (١)

"مجهول من جهة اتصافه بهذه الأمور، وهذا ينتهي عليه لكن يرد على هذا أنه لما أخبر عنه بهذه الأشياء صار معلوما من الجهتين، فلم تكن للجملة الثانية فائدة؛ فأجيب بأنها أفادت الحصر وهذا معلوم لمن قرأ علم المنطق؛ لأن القضايا على قسمين فمنها قضية تنعكس كنفسها وأخرى تنعكس فتقول كل حيوان متحرك بالإرادة وكل متحرك بالإرادة حيوان، وتقول: كل إنسان حيوان، وأن المتسبب بذلك هو الله تعالى لا غير.

قوله تعالى: ﴿والشمس والقمر حسبانا ... (٩٦)﴾

لما كان الحسبان يقع بهما والشمس راجعة للحسبان، الشمس والقمر للحساب القمري برؤية الأهلة.

قوله تعالى: (ذلك تقدير العزيز العليم).

قال ابن عرفة: إن قلت: هل قيل: ذلك خلق العزيز العليم كما قال (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) **فالجواب** أن التقدير بمعنى الإرادة، والإرادة فائدتها التخصيص، فلو قيل: ذلك خلق العزيز العليم لما أفاد تخصيصهم صفة دون صفة، وقيدت من بعض كلام أصحابنا في هذه الآية ما نصه:

قال الزمخشري: يصح عطف الشمس على موضع والليل؛ لأن موضعه نصب، فإن قلت: كيف صح عطفه عليه واسم

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٢/١١٥

الفاعل للمضي فلا يعمل، فأجاب بأنه إذا عمل لكونه دالا على معنى في الأزمنة المختلفة.

قال أبو الحسن الطيبي: يعني أن في إضافته اعتبارين:

أحدهما: أنها محضة باعتبار معنى المضي فيه وبهذا الاعتبار يقع صفة للمعرفة.

وثانيها: أنها غير محضة باعتبار معنى الاستقبال فهذا الاعتبار يعمل فيما أضيف إليه، ونظيره قوله تعالى: (أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) كان (أيا). من حيث تضمنها معنى الشرط عاملة في تدعوا ومن جهة كون إنما متعلقا بـ تدعوا معمولا له.

قال ابن القصار: وهذا في غاية الإشكال؛ لأن اعتبارين متضادين في حيز واحد في محل واحد غير مفعول وإضافة الشيء الواحد في خبر واحد لا تكون متصلة؛ لأنها باعتبار المضي حقيقة وباعتبار الاستقبال غير حقيقة فكيف يلاحظ فيها اعتباران متضادان بخطاب (أيا ما تدعوا). لأن المحل مختلف والعمل كذلك فأحد المحلين العاملين أي وعلة الجزم، والآخر تدعوا ومحله النصب وهنا المحل واحد وهو الإضافة، انتهى.." (١)

"البعيدة؛ لأن حكم الحاكم من باب تغيير المنكر واجب على الفور، وتقدم حديث: "لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان"، وقد صدرت هذه المقالة من موسى عليه السلام حالة غضبه وهو تغيير منكر، قال: وأجيب بوجهين:

أحدهما: الأول: أن ذلك في غير النبي، وأما النبي فهو معصوم، والخطأ والتجاوز في حكمه فلا يؤثر فيه الغضب حسبما ذكر نحوه عياض في آخر الأجوبة عن حديث الزبير في شراج الحرة حين غضب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وقال: " [اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر*].

الثاني: أن حكم الحاكم أخص من تغيير المنكر؛ لأن حكم الحاكم لا يقع إلا ممن هو معين لذلك، وتغيير المنكر يقع في سائر الناس؛ كما يلزم من اشتراط السلامة من الغضب والشواكل في حكم الحاكم اشتراطه في تغيير المنكر على هذا؛ فيعم ذلك جميع الناس من الفسقة وغيرهم.

الإشكال الثاني: أن الإنكار إن وقع على أمر محرم فيكون راجعا لذاته، وإن وقع على أمر جائز فهو إما لقوته أو لمحله. والإنكار وقع عليهم في نفس معبودهم وهو العجل.

وقوله (أعجلتم أمر ربكم) فزعم أن الإنكار وقع على الاستعجال دون الشيء المستعمل؛ ألا ترى أن الإنسان لو جهل في رمضان فأفطر على مباح قبل مغيب الشمس لحسن أن يقول: لما تعجلت الفطر قبل الغروب، ولو شرب الخمر أو أكل الخنزير لما حسن أن يقول له ذلك، قيل: إنما ينكر عليه نفس الفعل ولا ينكر عليه الزمان بوجه.

قال: **والجواب** أن تحمل الآية على غير ما قاله المفسرون في الاستعجال وهو أن الناظر قد يظهر له شبهة فيستعجل عليها من غير إعادة نظر ولا تأمل؛ ولذلك يقولون في الشعر: هذا شعر جبلي أي: معاود لها ولا ظهرت له شبهة؛ فبادروا إلى اتباعه والعمل بها بأول وهلة، ولو أعادوا النظر لظهر لهم فيها الحال؛ فمعنى الآية عندي: أعجلتم من أمر ربكم أي: تعديتم

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ١٧٤/٢

عنه وخرجتم عنه وخالفتموه، ويكون المراد بأمر ربكم توحيده وعبادته.

قوله تعالى: (وألقى الألواح).." [1]

"ابن عرفة: فيه إشكال لأن ابن عصفور نص على أنه إذا كان حذف شيء من الكلام يصيره دائر بين معنيين متناقضين لم يجز الحذف، كقولك: رغبت زيدا فلا يدرى أرغبت عنه أم رغبت فيه، وأجيب بأن المراد الإخبار عنهم بكونهم ضالين في أنفسهم سواء ضلوا غيره أو ضلوا في أنفسهم فقط.

قوله تعالى: (يحلونه عاما ويحرمونه عاما).

من باب عندي درهم ونصفه، فإن النسيء المحلل غير المحرم، ومنه قول النابغة:

قالت: ألا ليتما هذا الحمام لنا ... إلى حمامتنا [أو*] نصفه فقد

وفي الآية إشكال لأنهم ذموا على التحليل والتحريم معا، قدمهم على تحريم ما أحل الله حسن، وذمهم على تحليل ما أحل الله قبيح، الحمد لله وقع الكلام بين ابن عرفة والطبري رحمهما الله تعالى بمحضر جماعة من فضلاء الطلبة في مدرسة ابن اللباد هذا حسي، وبمحضره على قوله تعالى: (واعلموا أن الله مع المتقين) قال ابن عرفة: لم قال: (واعلموا)؟ ولو قال: فإن الله ليحصل المقصود، فأجابه الخولاني بأنه تأكيد في الإخبار وتثبيت، فقال ابن عرفة: خبر الصادق لا يحتاج إلى تأكيد؛ لأنه [مقبول*] بأول وهلة، وإنما الجواب: أنه تنبيه للغافل استحضارا له منه، ونقل عن الخولاني: أنه إنما الجواب بأن الدلائل على ذلك واضحة؛ فكأنه قال: اعلموا بالدليل لا بالتقليد ولم يرضه.

ابن عرفة: وقال: إنما الجواب اعلموه دائما.

قوله تعالى: (إنما النسيء زيادة في الكفر).

كلمة (إنما) لا يؤتى بها في كلام يستدعي الزيادة على المقصود فيؤتى بها للحصر، ولو قيل: النسيء زيادة في الكفر ليحصل المقصود من الرد عليهم إذ لا يصف له أحد مع كونه زيادة في الكفر شيء آخر، ولا يقول: إنه مع ذلك زيادة في غيره.

قوله تعالى: (يضل به الذين كفروا).

قرأ حفص وحمزة والكسائي [(يضل) *]، وقرأ الحسن (يضل) على معنى يضل الله به الذين كفروا أتباعهم، فالذين كفروا إما فاعل أو مفعول، قال ابن عرفة: فيرد عليه إشكال وهو أن ابن عصفور، وغيره، قالوا: إذا كان حذف شيء من الكلام يصيره احتمال معنيين متناقضين فإنه لا يجوز الحذف لما فيه من الإخلال بالفائدة المقصودة." [2]

"يوجب حسي وعقلي، إما حسي السمع والعقل وهي العلوم والتوابع، أو غير حسي السمع والعقل وهي العلوم التجريبية، والجزم المطابق الذي لا موجب له هو التقليد، وإما غير مطابق مطلق وهو الجهل المركب والخالي عن الجزم مستوي الطرفين راجحة ظن ومرجوحة وهم، انتهى.

قال القرافي: جعل الشك به قسما من أقسام الحكم؛ لأنه قسم الحكم إلى جزم وغير جزم، وقسم غير الجزم إلى الشك وغيره

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٢/٢٥٦

(٢) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٢/٣٠٢

مع أن الشك ليس فيه حكما أصلا، وأجيب بوجهين:

الأول: قال الأصفهاني: الوهم حالهم وكذلك الشك [...].

الظان حاكم فيلزم معه وجود الوهم وحكمه بالطرف الآخر حكما بوجه.

الجواب الثاني: قال الفراء في إنما الثواب إن التقسيم قد يقع في الاسم مطلقا كتقسيم الحيوان إلى الناطق والبهيمي، وتقسيم الناطق إلى المؤمن والكافر فيلزم صدقه على المؤمن، وقد يقع في الأعم من وجه دون وجه؛ كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود، وتقسيم الأبيض إلى الحيوان والخبز واللبن؛ فالتقسيم أعم ليس الخبز واللبن بحيوان، وملتزم الأعم لا يرد عليه ما يرد على الأخص كمن التزم أنه قتل حيوانا فإنا لا نلزمه القصاص لاحتمال كونه قتل [...]، وهنا كذلك لا يلزم التقسيم أصدق على أقسامه؛ لأنه لما التزم الأعم، فأورد الأصفهاني في هذا سؤالا ثم أجاب بعد كلام طويل بأن التقسيم في الأعم مطلق فلا بد من كونه مشتركا بين جائز الأقسام وإلا لم يصح القسمة.

قوله تعالى: ﴿لقد ابتغوا الفتنة من قبل ... (٤٨)﴾

ابن عرفة: لما تقدمها (لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا) وهو تسلية له صلى الله عليه وسلم بأمر لم يكن أن لو كيف كان يكون عقب بأمر واقع شاهد لأن التسلية بالواقع أقوى منها بالمقدرة فهر تقرير لما قرر وقوعه، قيل في قوله تعالى: (لو خرجوا) هذا شأنهم وقد سبق لهم فعل مثله، قال: وفي فهمهم الآية إشكال، وهو أن القاعدة أن ما بعد الغاية مخالف لما قبلها؛ فيوهم ظاهر الآية أنهم لما جاء." (١)

"قوله تعالى: ﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم ... (١٠٨)﴾

قال صاحب الإرشاد: واختلافا في الطبع ما هو [...]. فمنهم من قال هو أن يختم عليه بالكفر، وقيل: هو أن يجعل عليه علامة دالة على الكفر، وأما المعتزلة فقالوا: هو أن يجعل عليه علامة من غير أن يخلق في قلبه الكفر، وفي الحديث "أنه يخلق فيه نكتة سوداء".

قوله تعالى: (وسمعهم وأبصارهم).

إن قلت: الطبع على القلب يستلزم ما سواه، **فالجواب**: أنه نفي بالطبع على القلب المعلوم النظر به، وبعض الضروريات وهي الأوليات تكون الواحد نصف الاثنين والوحدانيات كعلمك بشبع نفسك وبقيت المحسوسات فنفاها بقوله: (وسمعهم وأبصارهم) قيل لابن عرفة: الأوليات والوحدانيات أجلا من المحسوسات فإذا انتفت فأحرى أن ينتفي عنهم المحسوسات، فقال: هذا أبلغ، قلت له: ويحتمل أن يقال: الفكر القلبي مسبب عن السمع والبصر، ونفي المسبب ما يستلزم نفي السبب فلهذا قال وسمعهم وأبصارهم، قال: وأفرد السمع لأنه مصدر في الأصل منهم لا يثنى ولا يجمع إلا إذا اختلفت أنواعه على العموم والاشتغال بخلاف البصر فإنه ليس بمصدر.

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣١١/٢

قوله تعالى: ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها ... (١١١)﴾

ابن عرفة: قال ابن عصفور: إن الإضافة في قولك مررت بالرجل الحسن وجهه إنما هي عن نصب وليست عن رفع إذ لو كانت عن رفع يلزم عليه إضافة الشيء إلى نفسه لأنك إذا قلت: الحسن وجهه بالرفع فالحسن هو الوجه لأنه فاعله حينئذ يرتفع على أنه فاعل بالحسن وإذا قلت: وجهه بالنصب فالحسن هو الرجل لأن فاعله حينئذ ضمير عائد على الرجل فإذا كانت إضافة وجهه عن نصب لم يكن فيه إضافة الشيء إلى نفسه بل إضافة الحسن الذي هو من صفة الرجل إلى وجهه وعلى الرفع أضاف صفة الوجه إلى الوجه فهي إضافة الشيء إلى نفسه لا يجوز فقوله تعالى: (عن نفسها) أضاف الشيء إلى نفسه خبر وفيه **إشكال إذ** لا يجوز إضافة الشيء إلى نفسه.

ابن عرفة: **والجواب** أن ابن عصفور قال: لا يجوز تعدي فعل المضمر المتصل إلى مضمر المتصل فلا يجوز مرتني ويجوز مرت نفسي لأن الاسم الظاهر يتنزل منزلة الأجنبي مكانه قيل هنا تجادل عن غيرها قلت: وهذا الذي نقل عن ابن عصفور ذكره." (١)

"المقتضية للترتيب ولو كان بالواو ما قال فيه إشكال، قال: **والجواب**: أن يجعل النسيان هنا بمعنى الترك، ويكون النسيان في قوله (إني نسيت الحوت) على حقيقته.

قوله تعالى: ﴿وما أنسانيه إلا الشيطان ... (٦٣)﴾

أن أذكره قد يكون النسيان من الله تعالى، وقد يكون من الشيطان؟ فنسيه هنا للشيطان ظنا منه، وإلا فيكون الله تعالى أنساه ذلك لما أراده من إطلاعه على الخضر.

قوله تعالى: ﴿فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا ... (٦٥)﴾

قال المفسرون: المراد بالرحمة النبوة؛ فيكون الخضر نبيا.

قال ابن عرفة: وكان بعضهم يقول: الرحمة على إبقائها وقدم ذكرها احتراسا لما يأتي من قوله تعالى: (حتى إذا لقيا غلاما فقتله) وقتله للغلام يوهم اتصافه بالغلظة والجفاء فاحترس من ذلك بأنه متصف بكمال الرحمة، وما فعل ذلك إلا بأمر من الله إما بوحي إن كان نبيا على لسان الملك، أو بأنها أمر من الله تعالى إن كان وليا.

قوله تعالى: ﴿قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدا (٦٦)﴾

قال ابن عرفة: فيه إشارة إلى أنك كنت غير عالم فعلمت، وكذلك إما كما علمت علمني؛ فلذلك لم يقل (مما علمت)؛ فإن قلت: ما يقبل التعليم العلم الظاهر الذي له أمارات ودلائل، وأما علم الباطن فلا ينحصر ولا يقبل تعليما، ولذلك قال (وما فعلته عن أمري)، **فالجواب**: أن موسى صلى الله عليه وعلى آله وسلم ظن أنه راجع للعلم الظاهر الذي ينحصر بالأمارات والدلائل، فأسفرت العاقبة أنه من علم الباطن الذي لا يقبل تعليما، أو يقال: إنه طلب منه أن يعلمه طريق

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣/٥٣

السلوك الموصلة لما وصل هو إليه.

قال ابن عرفة: و (رشدا) لا يصح أن يكون من باب الأعمال بحيث يطلبه بعلمني، وعلمت أن تكون مفعولا ثانيا لكل واحد منهما؛ لأنك إن علمت فعلمني يجب أن يضمر في الثاني مفعولا ولا يكون إلا منطوقا به لا مقدرا؛ لأنه يؤدي إلى نصبه العامل للعهد وقطعه عنه، وإن أعلمته للثاني يبقى الموصول بغير عائد فيتعين أن يكون معمولا للأول، ولا تكون المسألة من باب الإعمال.

قوله تعالى: ﴿فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها ... (٧١)﴾." [١]

"ابن عرفة: والإفادة على مذهب الفلاسفة حقيقة؛ لأنهم يجعلون لهذه الأشياء حياة وإدراكات تدرك بها الأمور، وعلى مذهبنا نحن فجائز [...].

قوله تعالى: ﴿إلا آتي الرحمن عبدا (٩٣)﴾

قال ابن عطية: استدرك بعضهم بهذه على أن الولد لا يكون عبدا.

ابن عطية: هذا انتزاع وهو انتزاع بعيد.

قيل لابن عرفة: وجه بعده أن العبودية بالنسبة إلى الله تعالى إنما هي بمعنى الخلق، والاختراع بالنسبة إلى الخلق بمعنى التملك وزيادة الخلق، وفي الثاني أعم [لاقترانها*] بملك المنافع خاصة، والتعليل بالعلة البسيطة أقوى من التعليل بالعلة المركبة.

قوله تعالى: ﴿لقد أحصاهم وعدهم عدا (٩٤)﴾

فسر بوجهين:

أحدهما: (أحصاهم) أي جمعهم، (وعدهم) أي عد لعادهم؛ فعلى هذا **الإشكال في** الآية كالجمع لا يستلزم العدة التي في أحصاهم أي علم جملهم وعدتهم؛ أي علم آحادهم، فيرده السؤال: وهو أن العلم بالجملة يستلزم العلم بالآحاد كما هو عند البصريين، فلا فائدة في قوله (عدهم)؛ **فالجواب**: أنه أتى به تنبيها على مخالفة القديم المتعلق بالجملة.

قوله تعالى: ﴿سيجعل لهم الرحمن ودا (٩٦)﴾

مع [أن*] المؤمنين يقع بينهم محض التباغض، **فالجواب**: إما بأن التردد موجود منهم لا في كلهم؛ ألا ترى أن ملة إبراهيم كل أحد يحبها.

قوله تعالى: ﴿فإنما يسرناه بلسانك ... (٩٧)﴾

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣/٩٥

أخذ منه أنه ليس في القرآن أعجمي. ابن ريحان: إنه يؤتي فيه بالعجمي ويكون مدلوله عربي.

قوله تعالى: (لتبشر به المتقين).." (١)

"قال ابن عطية: أي [أحسست*].

ابن عرفة: يجعله على مبادئ الرؤية.

قال الزمخشري: أبصرها إبصارا بينا لا شك فيه.

قال ابن عرفة: وقول الزمخشري أصوب لموافقته في أول الآية؛ في قوله تعالى: (رأى نارا) قال: وأبصر النار في شجرة عناب، وقيل: عوسج، وقيل: علقم.

قال الثعالبي: وكل شجرة يخرج منها النار إلا شجر العناب.

وكذلك نقل الزمخشري، عن ابن عباس في سورة يس، قال: ومن أمثالهم "في كل شجر نار واستمجد المرخ [والعفار*] "؛ فقطع الرجل منهما غصنين ليعصر منهما الماء ليعصر المرخ، وهو ذكر عليه [العفار*]، وهي أنثى فيخرج الماء.

قوله تعالى: (لعلي آتيكم منها بقبس).

(أو آتيكم بشهاب قبس) فإما أن يجمع بين ذلك بأن موسى قال جميع ذلك، ونقل إلينا بعض القصة في سورة وبعضها في سورة أخرى، وإما أن يجاب بما انفرد به اللخمي من جواز نقل المضاف بالمعنى مع أن المازري أنكر عليه الإنكار التام.

قيل لابن عرفة: هذا الإشكال فيه؛ لأن جبريل عليه السلام نقله عن اللوح المحفوظ مكتوبا سورا كما هي في المصحف، فقال: يحتمل أن يكون يلقاه من الله تعالى فيرد الإشكال فيحتاج إلى الجواب، بما قلناه مع اثنين السؤال فيما حكاه الله تعالى عن قول موسى بألفاظ مختلفة، في قوله تعالى: [(لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى) *] وفي غيره من الآيات بخلاف ذلك، فإما أن يكون بعضها أعم وبعضها أخص، ويكون موسى تكلم بالأخص في كون تارة لفظة، وإما أن يكون تكلم بأنه قال: مشتركة بين معان واستعمل فيها بناء على القول بعموم التصرف [...] بعد مدلول وعده البعض الآخر، [...] تطلق بينهما عموم وخصوص من دون وجهه، فلا يصح التعبير بأحدهما عن الآخر بوجه مع أن موسى صلى الله عليه وعلى نبينا وعليهما وسلم؛ إنما تكلم بالعبرانية؛ لأنه عجمي، ولا أن تكون الترجمة كلامه بما يراد به سواه.

قوله تعالى: ﴿نودي يا موسى (١١) إني أنا ربك ... (١٢)﴾." (٢)

"قال أبو حيان: لا يصح أن تكون سيرتها مفعولا به؛ لأنه ظرف مكان مختص فرده إليه؛ لأن بعضهم حكى أن الطريق ليس تطرف مختص بل هي عام، وأجاب ابن عرفة بقوله تعالى: (سيرتها الأولى) فلما أضاف وهي طريق مختصة به لأنها حالته الأولى كانت مختصة، قال: وهذا التكلف مع هذه الآية ليؤمن مع أنه قد حصل الإيمان حقيقة؛ لأن الله تعالى خلق في قلبه التصديق المعنوي، وما يجب له وما يستحيل في حقه؛ فالجواب بأن هذا تأسيس ليتدرب عليه فلا يستغرب

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ١٣٥/٣

(٢) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ١٣٩/٣

ما وعده به ربه من كونها تسير حية في موطنه مع فرعون والسحرة، وإما بأن العلم الضروري قسمان: فمنه عام، ومنه خاص، وقد يكون العلم الضروري عند بعض الناس صوريا وهو في نفسه نظر فهذا يصح التكليف به وليس بتحصيل الحاصل. بخلاف الضروري الذي يعلمه كل أحد بالضرورة لا يصح التكليف به.

قوله تعالى: (فإذا هي حية).

يحتمل أن يكون حياتها تخفيفا لصحة الإعادة بعد الموت، فلا يكون في الآية إشكال، ويحتمل أن يريد بالحية الثعبان فيقع الإشكال. كقوله تعالى: في الآية الأخرى: (فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب).

قوله تعالى: ﴿اذهب إلى فرعون إنه طغى (٢٤)﴾

قال ابن عرفة: عبر هنا بالذهاب، وفي غير هذا [قال، (أرسلناه) *]؟ **فالجواب**: أنه [إن*] اعتبر حال الرسول، قيل (أرسلناه)، وإن اعتبر حال المرسل إليهم قيل اذهب [**ولقيناك]، أو نحوه؛ لأن لفظ الإرسال يقتضي التشريف.

قوله تعالى: ﴿قد أوتيت سؤلك يا موسى (٣٦)﴾

قال ابن عرفة: هذا يحتمل أن يكون إنما أوحى عن إتيان الله تعالى به وذلك في الأولى، وحذف الفاعل هنا للعلم، وذكر في قوله تعالى: (ولقد مننا عليك ... (٣٧) والمن: تارة يعبر به عن نفس النعمة، وتارة يراد به التذكير بنعمة تقدمت، كما في قوله تعالى: (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) فالمراد هنا بالمن نفس النعمة والتذكير بها تنبيه على أنها تفضل من الله تعالى، وأنه لا يجب عليه شاء.

قوله تعالى: ﴿أن اقذفيه في التابوت ... (٣٩)﴾

تقدم في آية [**القذف، آية (ألقاه على وجهه)] لا يليق ذكره هنا.." (١)

"الأول: لابن عطية: نحن نصرناه يعني خلصناه وعصمناه؛ لأن هذا الأمر ليس من سببه ولا له تكسب بوجه ولا قدرة على [إغراقهم*]؛ بل لا قدرة له على تخليص نفسه منهم.

ورده السفاقسي بأن هذا مرادف له.

قال ابن عرفة: هذا لا يليق به؛ أي لا يضمن الفعل إلا معنى فعل غير مرادف له في المعنى.

الجواب الثاني: قال الزمخشري: نصر مطاوع النصر، وسمعت هذليا يدعو على سارق يقول: اللهم انصره منه، أين تقديره عدى بمن كما عدى انتصر بها.

ابن عرفة: ويراد بأنه لا يلزم من تعدي فعل بحرف تعدي فعل بحرف تعدي غيره به، والصواب تقديره بأن فعل المطاوعة لازم للفعل الذي جعل مطاوعا له، فانتصر لازم لنصر، وما عرض للازم فهو عارض [لملزومه*]، واستدلال الزمخشري بما سمعه وتركه الاستدلال بالقرآن ضعيف بجواز كون الهذلي ممن لا يوثق بعربيته، ولفظ القرآن أوثق من شعر الآحاد، وهو في القرآن

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ١٤٣/٣

كذلك [ولو يشاء الله لانتصر منهم*].

قلت: وقال ابن عرفة: كلام الزمخشري مردود بوجهين:

الأول: أن كلام الله [لانتصر منهم*] [لا **إشكال فيه** كما في الآية*].

الثاني: أنه ترك الاحتجاج بالقرآن، وهو قوله تعالى: (ولو يشاء الله لانتصر منهم)، قال: تقدير كلامه أنه يقول: نصر مطاوعه أن يتعدى بـ على ومن، فكذلك يتعدى [إذ كل ما لزم الأعم لزم الأخص*].

ورده بعض الطلبة بأن نصر يتعدى بنفسه، والنصر قاصر، فبطل قولهم كل ما لزم المطاوع لزم مطاوعه.

وأجاب ابن عرفة بأن عدم التعدي أمر عادي، وكل ما انتفى عن الأعم لا يلزم أن ينتفي عن الأخص، إنما اللزوم بينهما في الثبوت لا في العدم.

قال: وكان بعضهم يقدر كلام الزمخشري بأن الأعم الأغلب في نصر، إنما يرد فيمن عاقب من ناوأه من غير أن يتقدم له عليه ذنب يستحق به العقوبة، قال تعالى (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل).

قال: (فدعا ربه أني مغلوب فانتصر) وقد وقعت هنا نصر فدل بمعنى أنها انتصر فهذا الذي حمل الزمخشري على ذلك **الجواب**. " (١)

"وقال ابن عرفة: عدل عن الاستدلال عن عدم اتخاذ الولد، إذ دليله ظاهر [على وحدانية الله تعالى*]، وفي تقرير الاستدلال بهذه الآية **إشكال لاقتضائها** من لوازم الإله الخلق، وهو باطل؛ لأنه يلزم عليه قدم العالم.

قال ابن عرفة: **الجواب** عن الإشكال، أن المراد وقوع الخلق بالفعل، وتقريره في الآية أنه لو فرض تعدد الآلهة مع [ضميمة*] وقوع الخلق منهم في الوجود الخارجي للزم عليه استقلال كل واحد منهم بمخلوقه، وعلى بعضهم على بعض، واللازم باطل باللزوم مثله بيان الملازمة، أن الفرض وجود المخلوقات، فهذه المخلوفات إما أن لا تضاف خلقها لواحد منهم، وهو باطل؛ لأنه خلاف الفرض، أو يكون معدودة للجميع وهو باطل لاستلزامه اجتماع أثرين على مؤثر واحد، أو تكون مقدورة لأحدهما دون الآخر، وهو ترجيح من غير مرجح، فلم يبق إلا أن يضاف بعضها إلى هذا، فيكون مقدرا له، وبعضها إلى الآخر والبعض الذي اختص به أحدهما، إما أن يكون الآخر قادر على إيجاده، وهو تحصيل الحاصل، أو على إعدامه فيلزمه التناقض والعجز، فصح أن كل واحد منهم إله للآخر فيما اختص به عنه، وهو معنى علو بعضهم على بعض.

قوله تعالى: (سبحان الله عما يصفون).

راجع إلى اتخاذ الولد والأنداد.

قوله تعالى: ﴿فتعالى عما يشركون (٩٢)﴾

راجع إلى نسبتهم لشريك الله.

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣/١٦٦

قوله تعالى: ﴿قل رب إما تريني ما يوعدون (٩٣)﴾

يحتمل أن يكون من وعد في الخير، أو من أوعد في الشر، وهي هنا من أوعد.

قوله تعالى: ﴿فلا تجعلني في القوم الظالمين (٩٤)﴾

دعواه بذلك مع عصمته منه لا يقال: إنه تحصيل الحاصل، بل هو إما من تعليمه لأمته، أو كما قال الزمخشري: إنه إظهار للتذلل والخضوع، قال: واقتران الفعل [بـ في*] دون (من)، إما مبالغة [في*] النفي؛ لأن قولك: زيد من الظالمين، فإنه يقتضي صحبته لهم أعم من أن [يكون*] شريكا لهم في الظلم، بخلاف قولك: زيد من الظالمين، فإنه يقتضي مشاركته لهم في وصفهم، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص.

قوله تعالى: ﴿وإنا على أن نريك ما نعدهم لقادرون (٩٥)﴾." [(١)]

"قلت: لم أنا أكرمك، فهذا **جواب** خافيه، والآية لا **إشكال فيها** على هذا؛ لأنه يقول: إذا فعلت وأنا جاهل فيكون قبيحا له واعتذارا بالجهل. [انتهي كلامه*].

قال ابن عرفة: عادتهم يفرقون بين نعم وإذا، وإن الجائية لازمة لإذا لا تفارقها، وإنما اختلفوا في كونها جزاء بخلاف نعم، فإنها تارة تكون عدة وتارة تكون تصديقا، قال: وقول ابن الصفار لو كان كما قال الشلوبين لكان [...] بإعادتهم يردون عليه بوجهين:

الأول: مقصودة باعتبار حالها لا باعتبار ما لها، ولذلك قال الفقهاء فيها: إذا ضرب الأب ولده يلكزه حتى مات أنه يقتص منه، خلاف غير الأب حتى أن بعض الطلبة يغلط ويقول: اللكزة لا يقتص منها، إذا آلت إلى القتل، وليس كذلك، فقصد موسى الضربة ولم يقصد القتل.

والثاني: أجاب بعض الطلبة: بأنه قصد القتل وظن أنه الحكم، ثم تبين له الحكم بخلاف ذلك.

قال ابن عرفة: وعادتهم يقررون كونها جزاء، فإنها جزاء عن استغاثة من استغاثة من استغاثه، لقوله تعالى: (فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه)، فهي جزاء من استغاثة المستغيث له، قلت: قال صاحبنا ابن القصار: قوله واعتذاره بالجهل جزاء مشكل أن الجزاء غير الفعل، وهو هنا نفس الفعل، والمراد بالضالين إما المخاطبين والناسين والذاهلين عن الصواب، وهذه معان متقاربة.

قوله تعالى: ﴿فوهب ... (٢١)﴾

الآن [نبوته*] ورسالته كان في زمن واحد.

قوله تعالى: ﴿أن عبدت بني إسرائيل (٢٢)﴾

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣/٢١٥

قال الجوهري في الصحاح: التعبد الاستعباد، وهو أن يتخذه عبدا، وكذلك الاعتبار، وفي الحديث: "ورجل اعتبد محررا"، قلت: أي اتخذ عبدا وهو حر والاعتبار مثله، قال الشاعر:

علام تعبدني قومي وقد كثرت ... فيهم أباعر ما شاءوا وعبدان

قال ابن عرفة: وكذلك التعبد، قال الشاعر:

تعبدني غير ابن سعد قطعته ... وغير ابن سعد لي مطيع ومقطع." (١)

"التكذيب إما لحكم بعدم مطابقة الخبر للمخبر عنه، أو عدم الحكم بالمطابقة، وينبني على هذا أن الشاك هل هو مكذب أم لا؟ وفي الآية إشكال: وهو أن التكذيب لا يصح أن يكون متعلقه (ألا تتقون)؛ لأنه طلب غير محتمل للصدق والكذب، ولا يصح أن يرجع لقوله تعالى: (إني لكم رسول أمين)؛ لأنه تعليل لذلك الطلب وتابع له، وليس مقصود بالذات، **والجواب** أنهم كذبوه في دعوى الرسالة المستلزم لتكذيبهم في كل ما جاء به.

قوله تعالى: ﴿أتأتون الذكران من العالمين (١٦٥) وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم ... (١٦٦)﴾

قيل لشيخنا ابن عرفة: هذا استفهام في معنى الإنكار عليهم، فإن تسلط الإنكار على كل واحد من المحتملين لزم عليه مخالفة القاعدة الشرعية، وهي اعتقاد وجوب النكاح لأجل ذمه على تركه، والذم على الترك من خصائص الوجوب، وإن تسلط على مجموع الجملتين [يفيد*] الجملة الجمعية، لزم عليه مخالفة القاعدة الشرعية، وهي اعتقاد وجوب النكاح لأجل ذمهم إن كان كون الثاني منصوبا فنحذف النون، مثل: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، وأجاب ابن عرفة: باختيار الأول، ويكون الذم على ترك وطء الأزواج التي انعقد عليهن النكاح؛ لأن ذلك يصير حقا لهن عليهم فهو واجب، ونقول: بأن النكاح كان واجبا عليهم، لأنهم تركوه وهم واجدون الطول، قادرون على [**تزويج الحرام] وقد وقعوا في الزنا واللواط، وإما بأن نقول تسلط الإنكار على الجملة الأولى فقط، وهو أحد وجهين:

الرفع: من **جواب** الاستفهام أنه على الاستئناف، لكن فيه حذف الجملة الخبرية على الطلبية، وهو ممتنع عند أهل علم البيان، وأجازه جماعة من النحويين، قال ابن أبي الربيع: والصحيح منعه، قلت: هذا **الجواب** مجموع من كلام شيخنا ابن عرفة، وصاحبنا ابن القصار.

قوله تعالى: (كذبت ثمود)،

قال ابن عرفة: إنما هو في الخبر ومتعلقه هنا أمرا، لكن **الجواب** أن تكذيبهم له في دعوى الرسالة يستلزم عدم اشتمالهم أمره.

قوله تعالى: (ناقة لها شرب).

فيه الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه، أي لها شرب يوم معلوم، ولكم شرب يوم معلوم.." (٢)

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣/٢٣٩

(٢) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣/٢٤٧

"الولي: الحافظ، وهو الذي خيره بقوله: يدفع عنه بالمحاولة والرغبة، فالولي يمنعه من الملك لقوته، والشفيع: يمنعه منه بجاهه عنده ومكانته، وانظر ما تقدم في سورة الأنعام في قوله تعالى: (وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع).

قوله تعالى: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ... (٥)﴾

قال ابن عطية: عدة تأويلات فعن مجاهد وابن عباس وجماعة: [ينفذ الله تعالى قضاءه بجميع ما يشاؤه، (ثم يعرج إليه) خبر ذلك (في يوم) من أيام الدنيا (مقداره) أن لو سير فيه السير المعروف من البشر (ألف سنة)؛ لأن ما بين السماء والأرض خمسمائة سنة، وقيل: يدبر: يلقى إلى الملائكة أمور ألف سنة من عندنا*]، وهو اليوم عنده، فإذا [فرغت ألقى إليهم مثلها*] إلى أن ينفذ الأمور عنده لهذه المدة، ثم تصير إليه أخرى، وكلها عن مجاهد، وقيل: يدبر الأمر من السماء إلى الأرض في هذه الدنيا، ثم يعرج إليه يوم القيامة، ويوم القيامة مقداره ألف سنة لشدة هوله، وهذا راجع لقوله تعالى: (خلق السماوات والأرض في ستة أيام)، أي كل يوم منها ألف سنة، وعن أبي يزيد: أن الضمير في مقداره عائد على العروج، وهو الصعود، وقيل: يدبر أمر الشمس أنها [تصعد*] وتنزل في يوم، وذلك قدر ألف سنة، زاد الزمخشري [الأمر المأمور به من الطاعات والأعمال الصالحة ينزله مدبرا (من السماء إلى الأرض) ثم لا يعمل به ولا يصعد إليه ذلك المأمور به خالصا كما يريده ويرتضيه إلا في مدة متطاولة، لقلة عمال الله والخلص من عباده وقلة الأعمال الصاعدة، لأنه لا يوصف بالصعود إلا الخالص*]، قال تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب)، قيل: ينزل الوحي مع جبريل إلى الأرض ثم يصعد إليه مع ما كان من قبوله أو رده في وقت هو ألف سنة، وهي [مسافة*] الطلوع والهبوط وسرعة سير جبريل.

قال ابن عرفة: وظهر لي معناه، وأورده ابن عرفة في قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها)، سر الأفعال تقدير الآية لو شئنا إتيان كل نفس هداها لآتيناها هداها، فيلزم عليه أحد أمرين وهما: إما تحصيل الحاصل أو تقدم الصفة على الموصوف بيان ذلك أنه أن يراد بقوله تعالى: (شئنا) الإرادة التنجيزية أو الصلاحية، فإن كان الأول وهو إيراد الإرادة التنجيزية، لزم تحصيل الحاصل، وأنه يصير المعنى حينئذ: لو أوقعنا الهداية بالفعل [لوقع الفعل*]، وإن كان الثاني وهو أن يراد الصلاحي لو تم تقدم الصفة على الموصوف، وبيانه أن الإرادة من الصفات التعليقية وهي قديمة والنفوس حادثة، فيلزم وجود التعلق الذي هو صفة في الأزل دون المتعلق، وذلك نفس تقدم الصفة على الموصوف، قلت: وهذا **جواب** بتقدير **الإشكال المذكور** في الأصل فتأمله.

قوله تعالى: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه ... (٧)﴾." (١)

"يردون عليكم **بجواب** لعدم رضاهم ما أنتم تدعون، ولا يرد في هذه الآية **الإشكال الوارد** في قوله تعالى: (ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم)، لأن تلك استثنى فيها عن التالي، ومنه جاء الإشكال، وهنا استثناء نقيض التالي، لأن السمع في

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٢٧٨/٣

تالي الصغرى منفي وفي مقدمة الكبرى مثبت، ولما اشتملت الآية على دليلين عقلي ونقلي.

قوله تعالى: (ولا ينبئك مثل خبير).

وهذا الكلام محمول على المعنى، لأنك إذا قلت: لا تفعل هذا مثل عمرو ففعله منفي عن مثل عمرو، فيلزم نفي الإنباء عن مثل الخبير، وليس لذلك [بل*] المراد ولا ينبئنا أحد مثل خبير، وهذا إن أريد به الله تعالى فيتعين أن [تكون*] سالبة، والسالبة عند المنطقين ما تقتضي وجود الموضوع بوجه، بخلاف [المعدد له*] والله تعالى لا مثل له، فلذلك كانت سالبة، لأن مثله غير موجود.

قوله تعالى: ﴿أنتم الفقراء ... (١٥)﴾

مفهوم الحصر من اللقب منتف، بل هو تنبيه بالأدنى على الأعلى، لأنه إذا كان الحيوان العاقل الذي به الاستقلال بنفسه إلى الله تعالى، فأحرى من دونه من الحيوانات والجمادات، فهو مفهوم موافقة لا مخالفة.

قوله تعالى: ﴿إن يشأ يذهبكم ... (١٦)﴾

أي [إن يشأ*] إذهابكم يذهبكم.

قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى ... (١٨)﴾

فيها سؤالان:

الأول: أنه تقرر أن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، فهلا قيل: لا تزر نفس وزر أخرى، لأن النفس قد تكون وازرة وقد تكون غير وازرة، فيلزم المفهوم، **وجوابه**: أن مفهوم (أخرى) لأن النفس الوزارة هي العاصية المتحملة للذنوب، فإن كانت النفس العاصية لا تحمل وزر غيرها فأحرى الطائعة، لأن حمل الوزر عقوبة.

الثاني: [ما الجامع بينها وبين حديث: "من سن في الإسلام سنة حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء"، وقوله تعالى: (وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم) "*]، **وجوابه**: أن الحديث وتلك الآية في صناديد الكفار الذين كفروا وتسببوا في كفر أتباعهم، لأن فاعل السبب فاعل للمسبب، وهذه الآية في الأتباع، ومن اختص بفعله ولم يتسبب في معصية أحد.." [1]

"فيه سؤال، وهو أن المشبه لا يقوى قوة المشبه والأول كافر، وهذا كفور، فكيف شبه جزاء الكفور بجزاء الكافر؟ ولا **جواب** فيه إلا أنه من عكس التشبيه كقوله تعالى: (إنما البيع مثل الربا).

قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم شركاءكم الذين تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض ... (٤٠)﴾

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣٣٢/٣

حكى أبو حيان عن بعضهم: أنه بدل من الأول، ورد بأن همزة الاستفهام دخلت على الأول دون الثاني، [ويجاب*]: باحتمال كونه حذف من الثاني لدلالة الأول [عليه*].

ذكر ابن عصفور خلافا فيه يلزم معه تكرار، فأدخل على المبدل منه أم لا؟

وحكى أبو حيان عن بعضهم أيضا: بدل جملة من جملة.

ورده أبو حيان: بأنه بدل فعل من فعل، ويجاب: بأنهم فرقوا بين بدل الفعل من الفعل، وبدل الجملة من الفعل، وهو إذا كان الفاعل في الفعلين متحدا، إما ضمير متكلم أو ضمير غائب، نحو إن قمت أكرمت زيدا فأتني، أو يكون المفعول متحدا، فإن اختلف الفاعل فيكون في أحدهما ظاهرا وفي الآخر مضمرا، أو يختلف الضمير أو يختلفا في المفعول كان بدل جملة من جملة، مثل إن قمت يخرج أبوك فأتني، وهذان الفعلان وإن اتفقا في الفاعل فهما مختلفان في المفعول.

قال أبو حيان: وأيضا فالبدل على نية تكرار العامل، وهو لم يتكرر هنا انتهى، إنما ذلك إذا كان العامل موجودا، وأما إذا لم يكن ثم عامل فليس ثم ما يكرر.

قوله تعالى: (ماذا خلقوا).

قال شيخنا: كان وقع في زمن الأستاذ أبي زكريا يحيى بن فرج النعر نزاع [فيها*].

فقال بعضهم: إنها تقتضي التكثير، واحتج بحديث: "ماذا أنزل الليلة من خير".

وقال بعضهم: إنما يكون التقليل، واحتج بهذه الآية، وهنا **إشكال وهو** أنها تقتضي أن من لوازم الإله اتصافه بالخلق، مع أن مذهبنا أن الذي من لوازمه اتصافه بالقدرة وصلاحية الخلق لا اتصافه بالخلق بالفعل، وإلا يلزم عليه قدم العالم، لأن الله تعالى في الأزل لم يخلق شيئا بالفعل، **وجوابه**: أن الألوهية أمر نظري لا ضروري، والاستدلال عليها إنما يتم بأثرها، فلذلك قال (أروني ماذا خلقوا)، فمعناه لو كانوا آلهة لظهر لنا أثر قدرتهم، فلما لم يظهر لنا أثر قدرتهم، دل على أنهم ليسوا بآلهة.

قيل: لا يلزم من عدم العلم بالدليل عدم العلم بالمدلول، أجيب: بأنه كذلك." (١)

"ابن عرفة: كررت هذه القصص في القرآن كثيرا؛ وذلك لكثرة الوفود الواردين على النبي صلى الله محليه وعلى آله وسلم؛ [فيسمعها*] قوم، ولم يسمعها آخرون، فأنزلت القصة عليه لأجلهم بلفظ آخر، إما بحسب اختلاف الأذهان والعقول، وإما لأن الإخبار بها إذا أنزلت بلفظ آخر خاص بالنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يسمع من غيره، بخلاف ما لو نزلت بلفظها الأول لكان يقول بعض الصحابة ممن سمعها قبل ذلك يشارك النبي صلى الله محليه وسلم في الإخبار بها للوفود الواردين عليه.

قال: والآيات المعجزات والسلطان المبين راجع إلى التحدي بها والاحتجاج، فهو من قبيل الإرجاع، كقولك: جاءني الشيخ والرجل الصالح، أو يكون السلطان راجع إلى ظهور المعجزة إلا المقترح، قال: وليس من شرطها ظهورها أو راجع إلى نتيجتها، قوله تعالى: (لا ينفع الذين ظلموا معذرتهم) يحتمل أن يكون من باب العدم والملكة؛ فهم يعبدون ولا ينفعهم، أو من باب السلب والإيجاب؛ مثل الحائط لا يبصر فهم لا قدرة لهم على العبادة بوجه.

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣٣٥/٣

قوله تعالى: ﴿فقالوا ساحر كذاب (٢٤)﴾

إما أن بعضهم، قال (ساحر)، وبعضهم قال: (كذاب)، أو كل واحد منهم قال ذلك، وهل المراد (كذاب) ب الإطلاق، أو كذب في سحره إشارة إلى أن سحره توبة وتقوى وليس بحقيقي؛ لأن السحر عندهم محمود، إذ هو علم من العلوم، وعلى هذا فيكون أطلق الكذب على الفعل، وقد تقدم في حديث سليمان؛ حيث كان يظهر أنه يفعل ولا يفعل، أنه يؤخذ منه عدم إطلاق الكذب على الفعل، وظاهر كلام ابن التلمساني في باب الإخبار في صحة إطلاق الكذب عليه ونحوه لابن عطية في قوله تعالى: (واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيا).

قوله تعالى: ﴿فلما جاءهم بالحق من عندنا ... (٢٥)﴾

مع ما قبلها إشكال. لإيهامه أنه قبل ذلك [لم يكن جاءهم*]، كقولهم: جئت زيدا، فلما أخبرته بقصة عمرو خرج مسافرا، فمفهومه أنه قبل المجيء لم يخبره بذلك، فيلزم منه أنه يجيبهم بالحق، قيل ذلك بدليل قوله تعالى: (فقالوا ساحر كذاب)، **والجواب**: إنه أولا لم يدعهم إلى الإيمان، بل أتى بالمعجزات فقط، ثم لما دعاهم إلى الإيمان، قالوا ذلك، واعلم أن المبتدأ لا يحذف إلا إذا كان الخبر لا يصلح له؛ وكذلك هذا هو عندهم لا يصح أن يوصف بالسحر إلا هذا الرجل.

قوله تعالى: ﴿وقال موسى إني عذت بربي وربكم ... (٢٧)﴾." [(١)]

"قال: عادتهم يجيبون: بأن عدم مساواة الأعمى والبصير ظاهرة لا تخفى على أحد، وعدم مساواة المسيء للصالح خفية لا يدركها إلا من اطلع على حالهما معا، فلذلك كرره.

قوله تعالى: ﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ... (٦٠)﴾

قال: عادتهم يقولون: القرآن كله [قول الله تعالى*] فتخصيصه بنسبته إليه لا بد له من فائدة، وهي الاعتناء بهذا، [وأن سؤلك*] لا يسوغ تركه، وقوله تعالى: (ادعوني أستجب لكم)، ولفظ الأمر فيه زيادة الإشعار بتأكد الطلب.

قال ابن عطية: ومعناه إن شئت ذلك.

قال ابن عرفة: لا حاجة إلى تقييده بالمشيئة، لأن هذه الشرطية مطلقة كما تقدم لنا في **الجواب** عن **الإشكال الوارد** في قوله تعالى: (ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم)، قال: وبيان ذلك أن القائل لزوجته: [إن دخلت الدار*] فأنت طالق، فلا تطلق [بالدخول*] إلا مرة واحدة، ولا يتكرر عليه الطلاق بدخولها مرارا، فالمطلق يصدق وقد وجدنا بعض [الداعين*] يستجاب، فتصدق الشرطية بذلك، أو يجاب: بأن كل داع يستجاب له، ومن لا يستجاب له لم يكن أخلص النية، أو استجيب له بإدخال الثواب باستجابة الدعاء وحفظه الليل والنهار ونقصه، والخبر هو المبتدأ لكن أفاد بما ذكر معه من الأوصاف، وقدم هنا صفة الخلق على كلمة التوحيد، وعكس في الأنعام لتقدم ذكر المخلوقات هنا.

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣/٣٩٥

قوله تعالى: ﴿فأنى تؤفكون (٦٢)﴾

استغراب وتعجب من صرفهم على الإيمان به، ثم قال: كذلك [يؤفك*] على وجه التسلية للنبي صلى الله عليه وسلم، و [يؤفك*] حكاية حال ماضية، أي كذلك فعل الذين من قبلهم.

قوله تعالى: ﴿والسماء بناء ... (٦٤)﴾

ابن عرفة: انظر هل يؤخذ أنها [كورية*]، وأنها كالقبة، فهي [نصف*] دائرة، لكن يقال: لو كانت نصف دائرة لانكشف عنه دورانها.

قوله تعالى: (وصوركم فأحسن صوركم).

قالوا: الإنسان هو أحسن الحيوانات خلقا، كما قال الله تعالى (ولقد كرمنا بني آدم).." [١]

"قوله تعالى: (ولكن ليبلو بعضكم).

أي ليبلو المسلم بالكافر.

قوله تعالى: ﴿سيهديهم ويصلح بالهم (٥)﴾

أما على قراءة (قاتلوا) فظاهر، [والمراد*] (سيهديهم) لأداء الفرائض (ويصلح بالهم) بأفعال المندوبات، أو (سيهديهم) لطاعته (ويصلح بالهم) بخير ما نقص منها أو تتميم ما بقي عليهم من أفعال البر والإعانة أو بمغفرة ذنوبهم، وأما على قراءة (قتلوا) فالمراد سيهديهم في الدار الآخرة إلى طريق الجنة بالفعل ويغفر ذنوبهم ويدخلهم الجنة.

قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ... (٧)﴾

قال ابن عرفة: المذاهب ثلاثة: مذاهب المعتزلة أن العبد يخلق أفعاله، وأهل السنة يقولون بالكسب، والجبرية يقولون إنه كالميت بين يدي الفاعل ولا فعل له [بوجه*]، والآية حجة على المجبرة؛ لأنه يلزم عليه أن يكون الشرط غير الجزاء إن ينصركم الله، قال: **والجواب**: باختلافهما باعتبار المتعلق، أي (إن ينصركم الله) في موطن (ينصركم) في مواطن أخر، مثل: (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان)، وإما أن الأول: باعتبار ابتداء القتال والصبر على مشقته، أي تقدموا على القتال أو تصبروا على مشقته يظفركم الله بعدوكم، فالثاني: باعتبار الظفر بالعدو أي إن يخلق لكم القدرة على القتال والصبر عليه يخلق لكم الظفر بعدوكم.

قال ابن عرفة: وتقدم لنا أن القضية الشرطية المتصلة يلزمها منفصلة بالغة الخلو من نقيض مقدمها وعين تاليها، ومانع الجمع من غير مقدمها ونقيض تاليها، فمنع الخلو هنا مقصورتين، وأما منع الجمع ففيه **إشكال لأنها** لا تقتضي أنه لا يجتمع نصرهم دين الله مع عدم نصر الله مع أن ذلك قد وقع في غزوة أحد، وغزوة صفين وغيرها، إلا أن يجاب: بأن يكون النصر

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣/٣٩٩

في الآخرة باعتبار الثواب، أو النصر مطلقا أي إن تنصروا دين الله مرة ينصركم مرة أخرى فهو مطلق يصدق على تلك المرة وعلى غيرها ويكون ذلك باعتبار الأعم الأغلب.

قوله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض ... (١٠)﴾." [(١)]

"سورة المدثر

[يا أيها المدثر (١) *]

قال بعضهم -أظنه السهيلي-: فائدة هذه الصفة ما أشار إليه في الحديث "أنا النذير العريان" فقال هنا المدثر على سبيل الحض له على التدثر كما أشار إليه الزمخشري في (يا أيها المزمل).

قوله تعالى: ﴿فإذا نقر في الناقور (٨)﴾

في الآية إشكالان، معنوي ولفظي، أما الأول: فإذا ظرف بمعنى الوقت؛ فالمعنى: فإذا حضر وقت النقر في الناقور، فذلك الوقت وقت أن ينقر في الناقور، وقت تمييز؛ لأن التنوين في (يومئذ) عوض من الجملة المحذوفة المفهومة من (إذا نقر).

إلا أن يقال أن (يومئذ) بدل من ذلك.

الإشكال الثاني: أن [إذ*] ظرف لما يستقبل من الزمان و [إذا*]. ظرف لما مضى، فكيف صح اجتماعهما في كلام واحد؛ لأنه إن كان ماضيا فلا معنى لـ[إذ*]، وإن كان مستقبلا فلا معنى لـ[إذا*]، **والجواب**: أنه مستقبل وأدخلت [إذا*] لوجهين: إما لتحقيق وقوعه مثل (أتى أمر الله فلا تستعجلوه)، وإما باعتبار ما يأتي بعده من الأمور المستقبلة عنه، فهو ماض بالنسبة إليها.

قوله تعالى: ﴿إنه فكر ... (١٨)﴾

من الأصوليين من جعل الفكر عين النظر، وهو الفخر، قال: النظر والفكر ترتيب أمرين ليتوصل بهما إلى ثالث، ومنهم من جعلهما متغايرين، وهو إمام الحرمين، فالفكر هو استحضار أمور ومعلومات، والنظر هو ترتيبها ليتوصل بها إلى نتيجة.

قوله تعالى: ﴿ثم قتل ... (٢٠)﴾

العطف بـ ثم إشارة إلى أنه لعن لعنا بعد لعن [...] التكثير والتكرار مثل: [فارجع البصر هل ترى من فطور (٣) ثم ارجع البصر*]، وقال مالك في كتاب الأيمان بالطلاق: وإذا قال لها: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إنه يلزمه الثلاث، وتوقف في العطف بالواو.

---

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٤/٢٤

قوله تعالى: ﴿ثم نظر (٢١)﴾." [1]

"سورة (أرأيت الذي يكذب بالدين (١)

قال ابن عرفة: الخطاب للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، أو لكل واحد من الناس، وذكروا إنما نزلت في أبي سفيان، وخصوص السبب لا يمنع من [عموم*] الحكم، وإنما قال (يكذب) بالمضارع مع أن السياق يدل على أنه ماض لأمرين: إما للتصوير حتى كأنه أمر مشاهد في الحال، وإما إشعارا لتأكيد إنكار ذلك لما منع الشرع من فعله، فكأنه غير واقع، فإن قلت: قوله تعالى: (يكذب) يتعدى بنفسه ومفعوله متأخر عنه، فلم عدي إليه بحرف الجر، ولا يصلح أن تكون الباء سببية، والمفعول مقدر أي يكذبك أو يكذب الرسول بسبب الدين؛ بل بسبب الإخبار بالدين فالدين نفسه ليس هو سببا في التكذيب؛ بل السبب الإخبار به أو الدعاء إليه، **فالجواب**: إما بأن الباء ظرفية أو الفعل مضمن معنى التساوي، أي روى في الدين أو المفعول محذوف والمجرور على تقدير مضاف كما قلتم.

قوله تعالى: ﴿فذلك الذي يدع اليتيم (٢)﴾

الدع: إما الترك أو الدفع بعنف، وهنا قالوا في الواجب والمندوب: أما الواجب فظاهر؛ لأن الذم على الترك من خصائص الوجوب، وأما المندوب فمشكل، قيل لابن عرفة: لا **إشكال فيه** إذا فسرنا الدع بالدفع بعنف.

قوله تعالى: ﴿ولا يحض على طعام المسكين (٣)﴾

الطعام إما اسم فهو على حذف مضاف أي على إطعام طعام المسكين إضافة استحقاق، والمسكين إذا كان أحوج من الفقير، فلا يتناول الفقير، وإن كان الفقير منه يتناوله اللفظ من باب أحرى، قال ابن عرفة: وهذا ينظر إلى قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: " [الصدقة برهان*] ".

قوله تعالى: ﴿فويل للمصلين (٤) الذين هم عن صلاتهم ساهون (٥)﴾

قال الزمخشري: يتركونها حتى تفوتهم، أو يصلونها من غير خشوع، لما يكره من العبث باللحية والثياب وكثرة التثاؤب والالتفات، قال ابن عرفة: المراد بقوله (ساهون) تركها بالكلية إذ لو تركها تركا كليا لما صدق أنهم مصلون فيما مضى وتاركون في الحال، قيل: [(ساهون) *] اسم الفاعل حقيقة في الحال بلا خلاف، واختلف فيه باعتبار المعنى إنما الخلاف في اسم الفاعل إذا أريد به الزمان، وإنما إذا استعمل مجردا من الزمان محكوما به، فلا حذف في صدقه على الماضي حقيقة كما يصدق على الحال والمستقبل.." [2]

(١) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣١٧/٤

(٢) تفسير ابن عرفة النسخة الكاملة، ابن عرفة ٣٤٧/٤

"الفعل لم يكن هناك **إشكال ولا** يحتاج إلى ما قال ابن عطية.

٩ – (ربنا إنك جامع الناس. .). خبر في معنى الإقرار، والتذلل، واللام في (ليوم) إمّا للتوقيت أو للتعليل على حذف تقديره: لجزء يوم.

و (الميعاد) مصدر " أَوْعد " في الشر، والآية تضمنت " الوعد " و " الوعيد "، وغلب فيها معنى التخويف.

١٠ – (إن الذين كفروا. .) المناسب تفسيرهم بنصارى نجران؛ لموافقة سبب النزول.

فإن قلت: وكذلك المؤمنون لا تغنى عنهم أموالهم، ولا أولادهم من الله شيئًا، قال تعالى: (وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا. .).

قال: **فالجواب**: أن المؤمنين ينفعهم مالهم بإنفاقه في سبيل الله والولد الصالح يدعو لأبيه بعد موته، فينتفع بدعائه بخلاف الكافر.." (١)

"وذلك مما يدلك على علو مرتبته، وعظم منفعته. ولذلك كان حذاق الطلبة يفضلونه على غيره من مجالس التدريس.

وأنشدنا من نظمه في هذا المعنى:

إذا لم يكن في مجلس العلم نكتةٌ ... بتقرير إيضاح لمشكل صُورَة

وعَزْوِ غريبَ النقل أو حلّ مشكلٍ ... أو **إشكال أبدته** نتيجة فكرة

فدع سَعْيَه وانظر لنفسك واجتهد ... وإيَّاك تركاً فهو أقبح خُلْةٍ

ولتلميذه الفقيه أبي عبد الله محمد بن خُلْفة الأبيّ **جواب** لها:

يميناً بمن أولاك أرفع رتبة ... وزان بك الدنيا بأكمل زينة

لمجلسك الأعلى الكفيل بكلها ... على حين ما عنها المجالس وَلَّت." (٢)

"فَإِنَّ عِلْمَهُ أَزَلِيٌّ لَا يَتَغَيَّرُ، وَالأَشْيَاءُ كُلُّهَا وَاقِعَةٌ عَلَى وَفْقِ (١) عِلْمِهِ فِي الأَزَلِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَنَقْصٍ».

قُلْتُ: هَذَا حَاصِلُ كَلَامِ الفَرِيقَيْنِ فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ وَمَا قَالُوهُ مِنْ دَلِيلٍ وَتَعْلِيلٍ، غَيْرَ أَنَّهَا كُلُّهَا (٢) – عِنْدِي – لَا تَشْفِي العَلِيلَ وَلَا تُرْوِي الغَلِيلَ.

وَكَلَامُ الحَافِظِ السُّيُوطِيّ مُسَلَّمٌ فِي قَوْلِهِ: «إِنَّ عِلْمَ اللهِ أَزَلِيٌّ لَا يَتَغَيَّرُ ... » – إلخ – (٣)، بَلْ لَا تَحِلُّ مُخَالَفَتُهُ، وَإِلَّا انْقَلَبَ العِلْمُ جَهْلًا.

قَالَ ابْنُ حَزْمٍ: «لَا يَكُونُ أَلْبَتَّةَ إِلَّا مَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ – تَعَالَى – أَنَّهُ سَيَكُونُ» (٤).

وَقَوْلُ السُّيُوطِيّ أَنَّ (زِيَادَةَ العُمْرِ وَنَقْصَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا كُتِبَ فِي اللَّوْحِ المَحْفُوظِ أَوْ بُرِّزَ إِلَى المَلَائِكَةِ)؛ فَأَنَا أُسَلِّمُهُ – أَيْضًا

---

(١) التقييد الكبير للبسيلي، البسيلي ص/٤٥٩

(٢) التقييد الكبير للبسيلي، البسيلي ص/٥٥٢

- عَلَى مَا فِيهِ، لَكِنْ لَيْسَ فِيهِ تَصْرِيحٌ **بِالجَوَابِ** الدَّافِعِ **لِلإِشْكَالِ عَمَّا** وَرَدَ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصِ وَالتَّغْيِيرِ

---

(١) بِفَتْحِ الوَاوِ - كَمَا فِي دَوَاوِينِ اللُّغَةِ -، وَلَمْ يَرِدِ الكَسْرُ - كَمَا يُشَاعُ لَفْظُهَا -، وَهِيَ مَصْدَرُ (وَفِقَ يَفِقُ)، وَتَعْنِي: المُوَافَقَةَ وَالمُلَاءَمَةَ وَالمُطَابَقَةَ.

(٢) بِالنَّصْبِ عَلَى التَّأْكِيدِ، أَوِ الرَّفْعِ عَلَى الابْتِدَاءِ.

(٣) بِالاخْتِصَارِ؛ أَيْ: (إِلَى آخِرِهِ)، وَالأَضْبَطُ فِي أُصُولِ تَحْقِيقِ الكُتُبِ - اليَوْمَ - أَنْ يَكُونَ المَكْتُوبُ - عَلَى الدَّوَامِ - مُوَافِقًا لِأَصْلِ المَلْفُوظِ وَنَصِّهِ، وَهُوَ الأَدْعَى لَهُ فِي هَذَا الزَّمَانِ الَّذِي لَا حَاجَةَ فِيهِ إِلَى الاخْتِصَارَاتِ الكِتَابِيَّةِ.

(٤) انْظُرْ «المِلَلَ وَالنِّحَلَ» لابْنِ حَزْمٍ (٣/ ٨٤).." [1]

"وَالتَّبْدِيلِ بِالمَحْوِ وَالإِثْبَاتِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُ الزَّمَخْشَرِيِّ.

قُلْتُ: وَعَلَى تَسْلِيمِ وُقُوعِ المَحْوِ وَالإِثْبَاتِ فِي اللَّوْحِ المَحْفُوظِ؛ فَفِيهِ عِنْدِي إِشْكَالَانِ لَمْ أَرَ مَنْ تَعَرَّضَ لَهُمَا وَلَا **لِلْجَوَابِ** عَنْهُمَا:

الأَوَّلُ: أَنَّ اللَّوْحَ المَحْفُوظَ مَحْفُوظٌ مِنَ الشَّيَاطِينِ وَمِنْ أَنْ يُغَيَّرَ وَيُبَدَّلَ.

وَلَعَلَّ **الجَوَابَ**: أَنَّ ذَلِكَ كِنَايَةٌ عَنْ صَوْنِهِ وَحِفْظِهِ مِنْ أَنْ يَتَطَرَّقَ إِلَيْهِ خَلَلٌ أَوْ فَسَادٌ مِنْ أَحَدٍ مِنَ المَخْلُوقَاتِ؛ بَلِ اللهُ هُوَ يَمْحُو وَيُثْبِتُ، أَلَا تَرَاهُ أَسْنَدَ ذَلِكَ إِلَى نَفْسِهِ، فَقَالَ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ وَإِلَّا فَهَذَا - أَيْضًا - يَرِدُ عَلَى مَنْ قَالَ: يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ؛ إِلَّا السَّعَادَةَ وَالشَّقَاوَةَ وَنَحْوَهُمَا.

الثَّانِي: أَنَّهُ يَرُدُّ القَوْلَ بِالمَحْوِ وَالإِثْبَاتِ: مَا مَرَّ نَقْلُهُ مِنَ الأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ مِنْ أَنَّ اللهَ - تَعَالَى - لَمَّا خَلَقَ القَلَمَ كَتَبَ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ، وَالمُثْبَتُ بَعْدَ المَحْوِ لَمْ يُكْتَبْ إِلَّا بَعْدَ المَحْوِ، فَيَلْزَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكْتُبْ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ - حِينَئِذٍ -، وَذَلِكَ فَاسِدٌ.

قُلْتُ: هُوَ قَوِيٌّ، وَلَعَلَّ **جَوَابَهُ**: أَنَّ المُثْبَتَ بَعْدَ المَحْوِ كَانَ مَوْجُودًا فِيهِ، وَلَكِنَّ اللهَ لَمْ يُطْلِعْ عَلَيْهِ المَلَائِكَةَ إِلَّا بَعْدَ إِثْبَاتِهِ، فَعَلَى هَذَا فَالمَحْوُ وَالإِثْبَاتُ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ مَا يَظْهَرُ لِلْمَلَائِكَةِ بِحَسَبِ مَا يَتَرَاءَى لَهُمْ لِيَكُونَ ذَلِكَ لَهُمْ عِبْرَةً تَامَّةً وَحِكْمَةً بَالِغَةً مِنْ أَنَّ اللهَ - تَعَالَى - هُوَ المُتَصَرِّفُ فِي العَالَمِ التَّصَرُّفَ العَامَّ المُطْلَقَ مِنْ غَيْرِ مُعَارِضٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.." [2]

"يُثْبِتُ شَيْئًا إِلَى مَا سَبَقَ عِلْمُهُ بِهِ، وَأَنَّ صِلَةَ الرَّحِمِ - وَنَحْوَهُ مِمَّا قُدِّرَ طُولُ العُمُرِ بِسَبَبِهِ - يَزِيدُ فِي الأَجَلِ فِي أَنَّ الدُّعَاءَ المُقَدَّرَ دَفْعُ البَلَاءِ بِهِ يَدْفَعُهُ (١).

فَقَدْ ظَهَرَ لَكَ بِهَذَا التَّقْرِيرِ غَايَةُ البَيَانِ، وَارْتَفَعَ بِهِ اللَّبْسُ وَالإِشْكَالُ، وَأَغْنَاكَ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الهَذَيَانِ - وَاللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْلَمُ -.

---

(١) إتحاف ذوي الألباب، مرعي الكرمي ص/٦٥

(٢) إتحاف ذوي الألباب، مرعي الكرمي ص/٦٦

وَبِالجُمْلَةِ (٢): فَاعْلَمْ – وَفَّقَكَ اللهُ – أَنَّ صِلَةَ الرَّحِمِ تَزِيدُ فِي العُمُرِ بِشَرْطِهِ، وَأَنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ وَتَحْصُلُ بِهِ النَّجَاةُ وَالهَلَاكُ، لَا سِيَّمَا وَقَدْ دَلَّ العَقْلُ وَالنَّقْلُ وَالفِطْرَةُ وَتَجَارِبُ الأُمَمِ – عَلَى اخْتِلَافِ أَجْنَاسِهَا وَمِلَلِهَا وَنِحَلِهَا – عَلَى أَنَّ التَّقَرُّبَ إِلَى رَبِّ الأَرْبَابِ وَطَلَبَ مَرْضَاتِهِ وَالإِحْسَانَ إِلَى خَلْقِهِ: مِنْ أَعْظَمِ الأَسْبَابِ الجَالِبَةِ لِكُلِّ خَيْرٍ، وَأَضْدَادَهَا مِنْ أَكْبَرِ الأَسْبَابِ الجَالِبَةِ لِكُلِّ شَرٍّ، فَمَا اسْتُجْلِبَتْ نِعَمُ اللهِ وَاسْتُدْفِعَتْ نِقْمُهُ بِمِثْلِ طَاعَتِهِ وَالتَّقَرُّبِ إِلَيْهِ وَالإِحْسَانِ إِلَى خَلْقِهِ، وَقَدْ رَتَّبَ اللهُ – سُبْحَانَهُ – حُصُولَ الخَيْرَاتِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَحُصُولَ الشُّرُورِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ فِي كِتَابِهِ العَزِيزِ عَلَى الأَعْمَالِ تَرَتُّبَ الجَزَاءِ عَلَى الشَّرْطِ وَالعِلَّةِ عَلَى المَعْلُولِ وَالمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ، فَقَالَ – جَلَّ مِنْ قَائِلٍ –: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ (٣)، وَقَالَ: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ

---

(١) انْظُرْ «شَرْحَ صَحِيحِ مُسْلِمٍ» لِلنَّوَوِيِّ (١٦/ ٢١٣).

(٢) انْظُرِ «الجَوَابَ الكَافِي» لابْنِ القَيِّمِ (ص١٨).

(٣) سُورَةُ (الأَنْفَال)، آيَة (٢٩).." [1]

"والأرض) وقد قيل أن خلق جرم الأرض متقدم على السماء، ودحوها متأخر وقد ذكر نحو هذا جماعة من أهل العلم، وهذا جمع جيد لا بد من المصير إليه، ولكن خلق ما في الأرض لا يكون إلا بعد الدحو والآية المذكورة هنا دلت على أنه خلق ما في الأرض قبل خلق السماء، وهذا يقتضي بماء الإشكال وعدم التخلص عنه بمثل هذا الجمع، قاله الشوكاني.

قلت: ذكر رحمه الله في السورتين المذكورتين أن " ثم " للتراخي الرتبي لا للتراخي الزماني، أو أن " بعد " بمعنى مع كما في قوله (عتل بعد ذلك زنيم) أو أنها بمعنى قبل كقوله (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر) أي من قبل الذكر فيزول ما ذكره رحمه الله تعالى من بقاء الإشكال.

وقال الفراء الإستواء في كلام العرب على وجهين (أحدهما) أن يستوي الرجل وينتهي شبابه وقوته أو يستوي من اعوجاج، وقال البيهقي الاستواء بمعنى الإقبال صحيح لأن الإقبال هو القصد، والقصد هو الإرادة وذلك جائز في صفات الله، وقال سفيان بن عيينة أي قصد إليها وقيل علا دون تكييف ولا تحديد واختاره الطبري، وقال أبو العالية استوى ارتفع وقال قتادة إن السماء خلقت أولا، حكاه عنه الطبري، والبحث في ذلك يطول، وقد استوفاه الرازي في تفسيره، وأجاب عنه بوجوه ثم قال: الجواب الصحيح أن قوله " ثم " ليس للترتيب ههنا، وإنما هو على جهة تعديد النعم والله أعلم.

(فسواهن) أي عدل خلقهن فلا اعوجاج فيه ولا فطور، وقيل معناه سوى سطوحهن بالإملاس وقيل جعلهن سواء (سبع سموات) مستويات لا صدع فيها ولا فطور، وفي هذا التصريح بأن السموات سبع، وأما الأرض فلم يأت في ذكر عددها

---

(١) إتحاف ذوي الألباب، مرعي الكرمي ص/٩٧

إلا قوله تعالى (ومن الأرض مثلهن) فقيل في العدد وقيل في غلظهن وما بينهن. وقال الماوردي أن الأرض سبع، ولكن لم يفتق بعضها من بعض، والصحيح أنها سبع كالسموات: وعلى أنها سبع أرضين متفاصلة." (١)

"الجمل. وقال **والجواب** بقوله (أي في قدرها) لا يدفع هذا **الإشكال كما** لا يخفى.

(ثم استوى على العرش) قد اختلف العلماء في معنى هذا على أربعة عشر قولا وأحقها وأولاها بالصواب مذهب السلف الصالح أنه استوى سبحانه عليه بلا كيف بل على الوجه الذي يليق به مع تنزهه عما لا يجوز عليه.

والاستواء في لغة العرب هو العلو والاستقرار، قال الجوهري: استوى على ظهر دابته أي استقر واستوى إلى السماء أي صعد، واستوى أي استولى وظهر وبه قال المعتزلة وجماعة من المتكلمين: واستوى الرجل أي انتهى شبابه واستوى أي: اتسق واعتدل.

وحكي عن أبي عبيدة أن معنى استوى هنا علا وارتفع، وللشوكاني رسالة مستقلة في إثبات إجراء الصفات على ظواهرها منها صفة الاستواء، ولشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني والحافظ الإمام محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزي إلمام تام بمسألة الاستواء هذه وإثبات الفوقية والعلو له تعالى على خلقه ولهما في ذلك رسائل مستقلة ما بين مطولة منها ومختصرة، وكتاب العلو للحافظ الذهبي فيه جميع ما ورد في ذلك من الآيات والأحاديث وغيرها، وقد أوضحت هذا المقام في كتابي الانتقاد الرجيح في شرح الاعتقاد الصحيح.

وعن أم سلمة قالت: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإقرار به إيمان والجحود له كفر، أخرجه ابن مردويه وعن مالك بن أنس نحوه وزاد والسؤال عنه بدعة، قال النسفي وتفسير العرش بالسرير والاستواء بالاستقرار كما تقوله المشبهة باطل انتهى.

وأقول يا مسكين أما شعرت أن العرش في اللغة هو السرير، والاستواء هو الاستقرار وبه فسره حبر الأمة وترجمان القرآن ابن عباس كما في البخاري." (٢)

"أن يبعث إليهم كان يخفي إيمانه وهو ساكت عنهم، بريء من معبوداتهم غير الله.

الثالث: تغليب الجماعة على الواحد لأنهم لما أصحبوه مع قومه في الإخراج حكموا عليه وعليهم بالعود إلى الملة تغليبا لهم عليه.

وأما إذا جعلناهم بمعنى صار فلا **إشكال في** ذلك إذ المعنى لتصيرن في ملتنا بعد أن لم تكونوا، وفي ملتنا حال على الأول، خبر على الثاني، وعدى عاد بفي الظرفية تنبيها على أن الملة صارت لهم بمنزلة الوعاء المحيط بهم انتهى.

والأولى ما قال الزجاج يجوز أن يكون العود بمعنى الابتداء يقال عاد إلى من فلان مكروه أي صار وإن لم يكن سبقه مكروه قبل ذلك فلا يرد ما يقال كيف يكون شعيب على ملتهم الكفرية من قبل أن يبعثه الله رسولا، ويحتاج إلى **الجواب** بتغليب قومة المتبعين له عليه في الخطاب بالعود إلى ملتهم والقرية هي مدين وبينها وبين مصر ثمانية مراحل.

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ١/١٢١

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ٤/٣٧٤

(قال أو لو كنا كارهين) الهمزة لإنكار وقوع ما طلبوه من الإخراج أو العود أي أتعيدوننا في ملتكم حال كراهتنا للعود إليها، أو أتخرجوننا من قريتكم في حال كراهتنا للخروج منها، أو في حال كراهتنا للأمرين جميعا، والمعنى أنه ليس لكم أن تكرهونا على أحد الأمرين ولا يصلح لكم ذلك، فإن المكره لا اختيار له ولا تعد موافقته مكرها موافقة ولا عوده إلى ملتكم مكرها عودا.

وبهذا التقرير يندفع ما استشكله كثير من المفسرين في هذا المقام حتى تسبب عن ذلك تطويل ذيول الكلام.." (١)

"وأبو السعود وغيرهما، وقال السدي: هذا فصل من آية آدم خاصة في آلهة العرب وعن أبي مالك نحوه.

وقال الحسن: هذا في الكفار يدعون الله فإذا آتاهما صالحا هودا ونصرا وقال ابن كيسان: هم الكفار سموا أولادهم بعبد العزى وعبد الشمس وعبد الدار ونحو ذلك، وقيل هم اليهود والنصارى خاصة.

قال الحسن: كان هذا في بعض أهل الملل وليس بآدم، وقيل هذا خطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهم آل قصي وحسنه الزمخشري، وقال هذا تفسير حسن لا **إشكال فيه**، وقيل معناها على حذف المضاف أي جعل أولادهما شركاء ويدل له ضمير الجمع في قوله الآتي: (عما يشركون) وإياه ذكر النسفي والقفال وارتضاه الرازي وقال: هذا **جواب** في غاية الصحة والسداد وبه قال جماعة من المفسرين.

وقيل: خطاب كل واحد من الخلق بقوله خلقكم وجعل من جنسه زوجة، قال البغوي: وهذا قول حسن لولا قول السلف بخلافه، وقيل إن هذه القصة لم تصح وإنما عمى من كان في ظهر آدم من ذريته وكان آدم أنموذج التقدير فظهرت ورئيت خطايا بني آدم في ذاته كما ترى الصورة في المرآة لأن ظهره كان كالسفينة لسائر أولاده.

وقيل معنى من نفس واحدة من هيئة واحدة وشكل واحد فجعل منها أي من جنسها زوجها فلما تغشاها يعني جنس الذكر جنس الأنثى وعلى هذا لا يكون لآدم وحواء ذكر في الآية وتكون ضمائر التثنية راجعة إلى الجنسين، وقيل إن فاعل تغشاها ضمير راجع إلى أحدهم، والمعنى خلق الله الناس من آدم وكان بدء خلقهم أن خلق من آدم زوجته ليسكن إليها فحصل منهما النسل، ثم رجع إلى أول الكلام وهو أن الله خلقهم فلم يشكروا له ولم يؤدوا حقه، وذلك أن أحدهم لما تغشى امرأته فحملت حملا خفيفا فحصل بسبب ذلك." (٢)

"والمراد بالأيام هنا الأوقات، أي في ستة أوقات، كما في قوله (ومن يولهم يومئذ دبره) وقيل مقدار ستة أيام.

وقيل المراد هنا الأيام المعروفة وهي المقابلة لليالي أولها الأحد وآخرها الجمعة ولا يستقيم ذلك لأنه لم تكن حينئذ أرض ولا سماء، وليس اليوم إلا عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأرض؛ وفي الجمل وهذا مشكل جدا إذ لا يتعين الأحد ولا غيره من الأيام إلا عند وجودها بالفعل، وفي تلك الحال لم يكن زمان قط فضلا عن تفضيله أياما فضلا عن تخصيص كل يوم باسم.

والجواب عن هذا **الإشكال بأن** المراد مقدار ستة أيام لا يدفع هذا **الإشكال إنما** يدفع **الإشكال الآخر** وهو أنه لم يكن

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ٤/١٠

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ٥/١٠١

ثم زمان اهـ.

(وكان عرشه) قبل خلقهما (على الماء) ليس تحته شيء غيره، سواء كان بينهما فرجة أو كان موضوعا على متنه فلا دلالة فيه على إمكان الخلاء، كيف لا ولو دل لدل على وجوده لا على إمكانه فقط ولا على كون الماء أول ما حدث في العالم بعد العرش، وإنما يدل على أن خلقهما أقدم من خلق السماوات والأرض من غير تعرض للنسبة بينهما.

قلت: وكونه قبل خلقهما مأخوذ من كان لأن المعنى المستفاد منها بالنسبة للحكم لا للتكلم وهو خلق السماوات والأرض، وهذا ظاهر سواء كانت الجملة معطوفة أو حالية بتقدير قد. ونقل عن السلف أنه كان على الماء وهو الآن على ما كان عليه وعبارة سليمان الجمل: بل هو في مكانه الذي هو فيه الآن وهو ما فوق السماوات السبع والماء في المكان الذي هو فيه الآن وهو ما تحت الأرضين السبع. انتهى

عن ابن عباس أنه سئل على أي شيء كان الماء؟ قال على متن الريح، وعن أبي رزين العقيلي قال: قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء وخلق عرشه على الماء (١)

---

(١) الترمذي تفسير سورة ١١/ ١.." (١)

"والحق ما ذكرناه عن البخاري وأضرابه في ذلك ولا حجة في قول أحد كائنا من كان إلا الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم، ولم يرد في ذلك نص مقطوع به ولا حديث مرفوع إليه صلى الله عليه وسلم حتى يعتمد عليه ويصار إليه؛ وظاهر الكتاب والسنة نفي الخلد وطول التعمير لأحد من البشر، وهما قاضيان على غيرهما، ولا يقضي غيرهما عليهما.

ومن قال إنه نبي أو مرسل أو حي باق لم يأت بحجة نيرة ولا سلطان مبين، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل، وقد تكلم الحافظ على هذا الباب في فتح الباري أيضا فمن شاء الاطلاع على تفصيل ذلك فليرجع إليه وبالله التوفيق، ومنه الفتح والإصابة. ولما أجاب سبحانه عن سؤالين من سؤالات اليهود وانتهى الكلام إلى حيث انتهى شرع سبحانه في السؤال الثالث والجواب عنه، فالمراد بالسائلين في قوله (ويسألونك) هم اليهود أي سؤال تعنت (عن ذي القرنين) واختلفوا فيه اختلافا كثيرا، فقيل هو الاسكندر بن فيلقوس الذي ملك الدنيا كلها بأسرها اليوناني باني الاسكندرية.

وقال ابن إسحاق: هو رجل من أهل مصر اسمه مرزبان بن مرزبة اليوناني من ولد يونان بن يافث بن نوح، وقيل هو ملك اسمه هرمس وقيل هردس، وقيل شاب من الروم وقيل كان نبيا وقيل كان عبدا صالحا وقيل اسمه عبد الله بن الضحاك وقيل مصعب بن عبد الله من أولاد كهلان بن سبا.

وحكى القرطبي عن السهيلي أنه قال: أن الظاهر من علم الأخبار أنهما اثنان أحدهما كان على عهد إبراهيم عليه السلام، والآخر كان قريبا من عيسى عليه السلام، وقيل هو أبو كرب الحميري وقيل هو ملك من الملائكة؛ ورجح الرازي القول الأول قال: لأن من بلغ ملكه من السعة والقوة إلى الغاية التي نطق بها التنزيل إنما هو إسكندر اليوناني كما يشهد به كتب

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ١٤٤/٦

التواريخ قال فوجب القطع بأن ذا القرنين هو الاسكندر.

قال: وفيه **إشكال لأنه** كان تلميذا لأرسطاطاليس الحكيم وكان." (١)

"له لما جاءته فقيل قالت الخ (ليجزيك أجر ما سقيت لنا) أي جزاء سقيك لنا، فأجابها منكرا في نفسه أخذ الأجرة، وقيل أجاب لوجه الله، أو للتبرك برؤية الشيخ، لما سمع منهما أن أباهما شيخ كبير.

(فلما جاءه) أي جاء موسى شعيبا، عن أبي حازم قال: لما دخل موسى على شعيب إذا هو بالعشاء فقال له شعيب كل قال موسى أعوذ بالله؛ قال ولم ألست بجائع؟ قال بلى ولكن أخاف أن يكون هذا عوضا عما سقيت لهما وأنا من أهل بيت لا نبيع شيئا من عمل الآخرة بملء الأرض ذهبا، قال: لا والله ولكنها عادتي. وعادة آبائي. نقري الضيف ونطعم الطعام، فجلس موسى فأكل.

(وقص عليه القصص) مصدر يسمى به المفعول أي المقصوص، يعني أخبره بجميع ما اتفق له من عند قتله القبطي إلى عند وصوله إلى ماء مدين، وعن مالك ابن أنس: أنه بلغه أن شعيبا هو الذي قص عليه القصص.

(قال) شعيب: (لا تخف نجوت من القوم الظالمين) أي فرعون وأصحابه لأن فرعون لا سلطان له على مدين، وفيه دليل على جواز العمل بخبر الواحد ولو عبدا أو أنثى، وعلى المشي مع الأجنبية مع ذلك الاحتياط والتورع وللرازي في هذا الموضع إشكالات باردة جدا لا تستحق أن تذكر في تفسير كلام الله عز وجل، **والجواب** عليها يظهر للمقصر فضلا عن الكامل؛ وأسف ما جاء به أن موسى كيف أجاب الدعوة المعللة بالجزاء لما فعله من السقي، ويجاب عنه بأنه اتبع سنة الله في إجابة دعوة نبي من أنبياء الله، ولم تكن تلك الإجابة لأجل أخذ الأجر على هذا العمل، ولهذا ورد أنه لما قدم إليه الطعام قال: إنا أهل بيت لا نبيع ديننا بملء الأرض ذهبا كما مر، وفي الكشاف أن طلب الأجرة لشدة الفاقة غير منكر، ويشهد لصحته لو شئت لاتخذت عليه أجرا.." (٢)

"وقد يقول أحد منا: لا أعلم ذلك، أي: لو كان موجودا لعلمته إذا قامت قرينة، وهذا استعمال شائع في عرف العرب والعجم، عند العامة والخاصة، كيف! وكان المخذول يدعي الإلهية! فالظاهر أنه من الكناية لا من المجاز والمصنف إنما ذكر معلومية انتفاء العلم لانتفاء الوجود ليبين أن انتفاء العلم من روادف انتفاء الوجود انتهى. قال الشوكاني: وهو الذي خطر ببالي أنه **الجواب**، لكنه عارض ذلك الخاطر إشكالات لا يتسع لها المقام انتهى.

وقد أشار أبو السعود في تفسيره إلى **الجواب** عن هذا **الإشكال فقال**: وهذا من خواص العلوم الفعلية فإنها لازمة لتحقق معلوماتها، فيلزم من انتفائها انتفاء معلوماتها، ولا كذلك العلوم الانفعالية انتهى. وقد وافق على هذا القاضي، ولاح لك عن هذا **جوابان** (١):

الأول: أنه ذكر نفي العلم، وأراد نفي المعلوم بطريق الكناية على الوجه الذي ذكره السراج.

الثاني: تخصيص العلم بالفعلي لا الانفعالي، كما ذكره أبو السعود والبيضاوي.

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ١٠١/٨

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ١٠٧/١٠

والثالث: إن يراد بالوجود الوجود في ذهن المتكلم بتلك الكلمة، وفي كل **جواب** من هذه الأجوبة كلام لا يلتبس على العالم بالفن قال الخفاجي وعلى كل حال فكلام القاضي لا يخلو عن ضعف، والذي غره فيه كلام صاحب الانتصاف انتهى.

قال ابن عباس: لما قال فرعون هذا القول قال جبريل: يا رب طغى عبدك فأذن لي في هلكه، فقال: يا جبريل بل هو عبدي ولن يسبقني، له أجل يجيء ذلك الأجل، فلما قال: أنا ربكم الأعلى! قال الله: يا جبريل سبقت دعوتك في عبدي، وقد جاء أوان هلاكه.

---

(١) والأصح (ثلاث إجابات).." [١]

"آخرون إلى أنه لا ينعقد كما في حق سائر الأمة وكان اختصاصه في ترك المهر وعدم لزومه له لا في لفظ النكاح واختلفوا في أن العقد بلفظ الهبة هل وقع له بالفعل أم لا.

فقال ابن عباس ومجاهد: لم يكن عنده امرأة إلا بعقد نكاح أو ملك يمين. وقال آخرون: وقع، واختلفوا فيها كما تقدم وقال الزمخشري: قيل الموهوبات أربع: ميمونة وزينب وأم شريك وخولة: وفي السمين: هذا من اعتراض الشرط على الشرط. والثاني قيد في الأول ولذلك أعربوه حالا، لأن الحال قيد ولهذا اشترط الفقهاء أن يتقدم الثاني على الأول في الوجود.

فلو قال: إن أكلت إن ركبت فأنت طالق فلا بد أن يتقدم الركوب على الأكل، وأنه يشترط أن لا يكون ثمة قرينة تمنع من تقدم الثاني على الأول كقولك: إن تزوجتك إن طلقتك فعبدي حر، فإنه لا يتصور هنا تقديم الطلاق على التزويج إلا أني قد عرض لي **إشكال على** ما قاله الفقهاء بهذه الآية.

وذلك أن الشرط الثاني هنا لا يمكن تقدمه في الوجود بالنسبة إلى الحكم الخاص بالنبي – صلى الله عليه وسلم – لا أنه لا يمكن عقلا، وذلك أن المفسرين فسروا قوله تعالى إن أراد، بمعنى قبل الهبة لأنه بالقبول منه يتم نكاحه، وهذا لا يتصور تقدمه على الهبة إذ القبول متأخر، وأيضا فالقصة كانت على ما ذكرته من تأخر إرادته عن هبتها، وهو مذكور في التفسير.

وقد عرضت هذا **الإشكال على** جماعة من أعيان زماننا فاعترفوا به، ولم يظهر عنهم **جواب**، إلا ما قدمته من أن ثم قرينة مانعة من ذلك كما مثلت لك آنفا انتهى.

وقد بين الله سبحانه أن هذا النوع من النكاح خاص برسول الله – صلى الله عليه وسلم –، لا يحل لغيره من أمته فقال. (خالصة لك من دون المؤمنين) لفظ: خالصة إما حال من امرأة قاله الزجاج، أو حال من فاعل (وهبت) أي حال كونها خالصة لك دون غيرك، أو." [٢]

"بخلقها، قال الرازي: هو من قولهم، استوى إلى مكان كذا إذا توجه إليه توجها لا يلتفت معه إلى عمل آخر، وهو من الاستواء الذي هو ضد الاعوجاج، ونظيره قولهم: استقام إليه، ومنه قوله تعالى: (فاستقيموا إليه) والمعنى ثم دعاه داعي الحكمة إلى خلق السموات بعد خلق الأرض وما فيها قال الحسن: المعنى صعد أمره إلى السماء، ويفهم من هذه الآية أن

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ١٢٠/١٠

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ١١٦/١١

خلق السماء كان بعد خلق الأرض وبه قال ابن عباس، وقوله: (والأرض بعد ذلك دحاها) مشعر بأن خلق الأرض بعد خلق السماء.

والجواب أن الخلق ليس عبارة عن الإيجاد والتكوين فقط، بل هو عبارة عن التقدير أيضا، فالمعنى قضى أن يحدث الأرض في يومين بعد إحداث السماء وعلى هذا يزول الاشكال، وقال الشوكاني بعد ذكر هذا الاستشكال.

إن ثم ليست للتراخي الزماني (١) فالجمع ممكن بأن الأرض خلقها متقدم على خلق السماء، ودحوها بمعنى بسطها هو أمر زائد على مجرد خلقها، فهي متقدمة خلقا متأخرة دحوا، وهذا ظاهر انتهى.

ولعله يأتي عند تفسيرنا لقوله: (والأرض بعد ذلك دحاها) زيادة إيضاح للمقام إن شاء الله تعالى، وقد تقدم هذا الجمع في سورة البقرة ولكن خلق ما في الأرض لا يكون إلا بعد دحوها **فالإشكال باق**، وعلى هذا لا يتفضى عن **الإشكال إلا** بما ذكر في ثم؛ أو أن بعد بمعنى قبل أو بمعنى مع.

(وهي دخان) هو ما ارتفع من لهب النار ويستعار لما يرى من بخار الأرض، قال المفسرون هذا الدخان هو بخار الماء، وقياس جمعه في القلة أدخنة، وفي الكثرة دخيان، وهي من باب التشبيه الصوري لأن صورتها صورة الدخان في رأى العين، وخص سبحانه الاستواء إلى السماء مع كون الخطاب المترتب على ذلك متوجها إليها وإلى الأرض، كما يفيده قوله: (فقال لها

---

(١) سقط من الأصل: بل للتراخي الرتبي فيندفع **الإشكال من** أصله، وعلى تقدير ينها للتراخي الزماني.." [١]

"(أو يوبقهن) أي يهلكهن بالغرق قاله ابن عباس والمراد أهلكهن يقال أوبقه أي أهلكه (بما كسبوا) من الذنوب، وقيل بما أشركوا والأول أولى، فإنه يهلك في البحر المشرك وغير المشرك (ويعف عن كثير) من أهلها بالتجاوز عن ذنوبهم؛ فينجيهم من الغرق، قرأ الجمهور يعف بالجزم عطفا على **جواب** الشرط، قال القشيري، وفي هذه القراءة **إشكال لأن** المعنى إن يشأ يسكن الريح فتبقى تلك السفن رواكد، أو يهلكها بذنوب أهلها، فلا يحسن عطف (ويعف) على هذا لأنه يصير المعنى إن يشأ يعف، وليس المعنى ذلك بل المعنى الإخبار عن العفو من غير شرط المشيئة، فهو إذن عطف على المجزوم من حيث اللفظ، لا من حيث المعنى، وقد قرأ قوم يعفو بالرفع وهي جيدة في المعنى، قال أبو حيان: وما قاله ليس بجيد إذ لم يفهم مدلول التركيب، والمعنى ألا إنه تعالى إن يشأ أهلك ناسا وأنجى ناسا على طريق العفو عنهم، وقرىء بالنصب بإضمار إن بعد الواو.." [٢]

"التفريق تنجيما والمفرق المنجم وبه قال مجاهد والفراء وغيرهما، والأول أولى، قال الحسن: المراد بالنجم النجوم إذا سقطت يوم القيامة، وقيل: المراد بها النجوم التي ترجم بها الشياطين.

(إذا هوى) أي إذا انصب، أخرجه ابن جرير عن ابن عباس أو انتثر ومعنى هويه سقوطه من علو، يقال: هوى النجم يهوي

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ٢٣١/١٢

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ٣٠٨/١٢

هويا إذا سقط من علو إلى سفل، وقيل: غروبه، وقيل طلوعه والأول أولى، وبه قال الأصمعي وغيره، ويقال هوى في السير إذا مضى قال الراغب: الهوي ذهاب في انحدار وفي ارتفاع، وقيل هوى في اللغة خرق الهواء، ومقصده السفل، أو مصيره إليه، وإن لم يقصده ومعنى هوى، على قول من فسر النجم بالقرآن أنه نزل من أعلى إلى أسفل، وأما على قول من قال إنه الشجر الذي لا ساق له أو أنه محمد صلى الله عليه وسلم فلا يظهر لهوى معنى صحيح، وفي العامل في هذا الظرف أوجه، وعلى كل منها **إشكال ذكرها** السمين لا نطول الكلام بذكرها هنا.

وجواب القسم قوله." [١]

"عن عبد الرحمن بن عابس قال: " سمعت ابن عباس يسأل عن قوله (بشرر كالقصر) قال كنا نرفع الخشب بقدر ثلاثة أذرع أو أقل فنرفعه للشتاء فنسميه القصر، قال وسمعته يسأل عن قوله (كأنه جمالت صفر) قال حبال السفن يجمع بعضها إلى بعض حتى تكون كأوساط الرجال ".

ولفظ البخاري "كنا نعمد إلى الخشبة ثلاثة أذرع وفوق ذلك فنرفعه للشتاء فنسميه القصر (كأنه جمالت صفر)، حبال السفن تجمع حتى تكون كأوساط الرجال " وعنه قال هي الإبل.

قال الواحدي الصفر معناها السود في قول المفسرين، قال الفراء الصفر سود الإبل لا يرى أسود من الإبل إلا وهو مشرب صفرة لذلك سمت العرب سود الإبل صفرا، قيل والشرر إذا تطاير وسقط وفيه بقية من لون النار أشبه شيء بالإبل السود. قيل وهذا القول محال في اللغة أن يكون شيء يشوبه شيء قليل فينسب كله إلى ذلك الشائب فالعجب لمن قال بهذا وقد قال تعالى (جمالت صفر) وأجيب أن وجهه أن النار خلقت من النور فهي مضيئة، فلما خلق الله جهنم هي موضع النار حشى ذلك الموضع بتلك النار وبعث إليها سلطانه وغضبه فاسودت من سلطانه وإزدادت سوادا وصارت أشد سوادا من كل شيء فيكون شررها أسود لأنه من نار سوداء.

قلت هذا **الجواب** البارد لا يدفع ما قاله القائل لأن كلامه باعتبار ما وقع في الكتاب العزيز هنا من وصفها بكونها صفرا، فلو كان الأمر كما ذكره المجيب من اسوداد النار واسوداد شررها لقال الله تعالى كأنها جمالات سود، ولكن إذا كانت العرب تسمى الأسود أصفر لم يبق **إشكال لأن** القرآن نزل بلغتهم، وقد نقل الثقات عنهم ذلك ويدل عليه الحديث في صفة جهنم وفي آخره " فهي سوداء مظلمة " فكان ما في القرآن هنا واردا على هذا الإستعمال العربي." [٢]

"أبا عمرو: ﴿واعدنا﴾ بصيغة المفاعلة، وقرأه أبو عمرو وحده من السبعة: ﴿وإذ وعدنا﴾ (١) ثلاثيا مجردا من الوعد.

أما على قراءة أبي عمرو فلا إشكال: صيغة الجمع للتعظيم. والله وعد نبيه موسى أن ينزل عليه كتابا فيه الحلال والحرام، وكل ما يحتاجون إليه بعد أربعين ليلة.

أما على قراءة الجمهور ﴿وإذ واعدنا﴾ بصيغة المفاعلة، فالمقرر في فن التصريف: أن المفاعلة تقتضي الطرفين. أعني اشتراك

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ٢٤٤/١٣

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان ١٩/١٥

الفعل بين فاعلين؛ ولذا استشكل بعض العلماء التعبير بالمواعدة هنا، قال: إن الله يعد وحده، ولا يعده غيره، **والجواب** عن هذا (٢): أن المفاعلة باعتبار أن الله وعد موسى بوحي يبين له فيه الأمور، وموسى وعد ربه بالإتيان للميقات المعين لتلقي ذلك الوحي، ومن هنا صارت المفاعلة معقولة.

وقوله: ﴿أربعين ليلة﴾ قال بعض العلماء: هو على حذف مضاف، أي: تمام أربعين ليلة (٣). وقد بين تعالى في سورة الأعراف أن الوعد بهذه الأربعين كان مفرقا بأن وعد ثلاثين أولا ثم أتمها بعشر (٤)، وذلك في قوله: ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ [الأعراف: آية ١٤٢] قال بعض العلماء: هذه الأربعون ليلة هي شهر ذي القعدة وعشر من ذي

---

(١) المبسوط لابن مهران ص١٢٩، الإقناع (٢/ ٥٩٧).

(٢) انظر: تفسير ابن جرير (٢/ ٥٨ - ٦٠)، حجة القراءات ص٩٦، الكشف لمكي (١/ ٢٣٩)، الموضح لابن أبي مريم (١/ ٢٧٤).

(٣) انظر: القرطبي (١/ ٣٩٥).

(٤) انظر: أضواء البيان (١/ ١٥، ٧٧).." [1]

"وأما على قراءة نافع والكسائي وحفص عن عاصم وشعبة عن عاصم في رواية: ﴿وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون (١٠٩)﴾ ففي الآية **إشكال معروف**، وهو أن يقول طالب العلم: المتبادر إلى الأذهان أن المعنى: وما يدريكم أنها إذا جاءت يؤمنون حتى ترغبوا في إيمانهم، وتسألوا النبي - صلى الله عليه وسلم - ف (لا) في هذا المقام كأن المتبادر منها أن (لا) النافية هنا تقلب المعنى، وأن الأصل: وما يدريكم أنها إذا جاءتهم يؤمنون، حتى تطلبوا النبي أن يسألها.

والجواب عن هذا **الإشكال من** أوجه متعددة معروفة عند العلماء (١):

أحدها: أن الآية لا **إشكال فيها**، والمعنى: الله (جل وعلا) علم في سابق أزله أنهم لو جاءتهم الآيات لا يؤمنون، كما دلت عليه قراءة أبي عمرو وابن كثير التي بيناها الآن ﴿إنها إذا جاءت لا يؤمنون﴾ يعني: الله يعلم أنهم لا يؤمنون لو جاءتهم؛ لأنه يعلم عواقب الأمور وما تؤول إليه، وأنتم حيث إنكم بشر لا تعلمون عواقب الأمور. والمعنى: ما يدريكم، ما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون؟ يعني: أنا الذي أعلم أنها إذا جاءت لا يؤمنون، وأنتم لا تعلمون عواقب الأمور، ولذلك طمعتم في إيمانهم، فسألتم النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يدعو الله أن يأتيهم بالآية المقترحة!! وهذا الوجه من التفسير واضح لا **إشكال فيه**، واختاره أبو حيان في البحر (٢)

---

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٧٨/١

(١) انظر: ابن جرير (١٢/ ٣٩ - ٤٣)، القرطبي (٧/ ٦٤)، البحر المحيط (٤/ ٢٠١)، الدر المصون (٥/ ١٠٢).

(٢) انظر: البحر المحيط (٤/ ٢٠١).." (١)

"الله ربما هدى بعض الظالمين، كم من كافر ظالم يهديه الله؟ وللعلماء عنها **جوابان** (١):

أحدهما: أنها في خصوص الظالمين الذين سبق لهم في الأزل الشقاء، الذين قال الله فيهم: ﴿إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون (٩٦) ولو جاءتهم كل آية﴾ [يونس: الآيتان ٩٦، ٩٧].

القول الثاني: لا يهدي الظالمين ما داموا مصرين على ظلمهم، فإن رزقهم الله التوبة والإنابة زال اسم الظلم عنهم، ولم يدخلوا في عداد الظالمين، فصار لا **إشكال في** هدايتهم، وهذا معنى الآية الكريمة.

يقول الله جل وعلا: ﴿قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم (١٤٥)﴾ [الأنعام: الآية ١٤٥].

تكلمنا بعض الكلام على هذه الآية (٢)، وذكرنا حكم الميتات البرية والبحرية، وذكرنا بعض ما زادته النصوص من المحرمات على هذه المحرمات الأربع، وذكرنا خلاف بعض العلماء في أشياء منه، وسنتكلم - إن شاء الله - الآن بعض الكلام على بقية الآية.

---

(١) انظر: البحر المحيط (٢/ ٢٨٩)، (٤/ ٢٤٠)، التحرير والتنوير (٨/ ١٣٥ - ١٣٦).

(٢) الدرس المشار إليه لم أقف عليه، وللوقوف على كلام الشيخ (رحمه الله) على هذه المسائل انظر: الأضواء (٢/ ٢٤٦) فما بعدها.." (٢)

"هنا فيه إشكالا معروفا وسؤلا مشهورا عند العلماء؛ لأن طالب العلم يقول: كيف يقول: ﴿أهلكناها﴾ ثم يقول عقبه ﴿فجاءها بأسنا﴾ فكأن البأس لم يأتها إلا بعد أن أهلكت، والواقع خلافه؛ لأن البأس جاءها وهو إهلاكها. فهذا وجه السؤال.

والجواب عنه للعلماء من أوجه معروفة مشهورة في التفسير:

أحدها: أن الكلام على حذف الإرادة. أي: أردنا إهلاكها بإرادتنا المصممة الأزلية، فنفذنا ذلك، فجاءها بأسنا، وحذف فعل الإرادة كثير في القرآن جدا، كقوله: ﴿فإذا قرأت القرآن﴾ أي: أردت أن تقرأ القرآن ﴿فاستعذ بالله﴾ [النحل: آية ٩٨] ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ [المائدة: آية ٦] أي: إذا أردتم القيام إلى الصلاة فاغسلوا. وحذف فعل الإرادة معروف في القرآن وفي كلام العرب.

---

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٢/١١٩

(٢) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٢/٣٥٧

الثاني: أن المراد بقوله: ﴿أهلكناها﴾ يعني: حكمنا بإهلاكها. يعني: في سابق أزلنا؛ أي: حكمنا عليها بالإهلاك، وجعلناه قدرا مقدورا محكوما به، فجاءها تنفيذا لذلك القدر ﴿بأسنا﴾. وهو قريب من الأول.

[الثالث] (١): أن معنى ﴿أهلكناها﴾ أن الإهلاك -والعياذ بالله- هو الخذلان؛ أي: خذلناها وأضللناها فلم تتبع ما أنزل الله، ومن خذله الله ولم يوفقه فهو الهالك، كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث المشهور إنه ترك أمته على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك (٢). فسمى الزائغ عن الطريق: هالكا، فمعنى:

---

(١) في الأصل: «الثاني» وهو سبق لسان.

(٢) من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه، ولفظه: ((تركتكم على البيضاء))، وفي رواية: ((على مثل البيضاء)). وبنحوه من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه. أخرجه أحمد (٤/ ١٢٦، ١٢٧)، والدارمي (١/ ٤٣)، وأبو داود في السنة، باب في لزوم السنة، حديث رقم: (٤٥٨٣) (٢/ ٣٥٨)، والترمذي في العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع. حديث رقم: (٢٦٧٦)، (٥/ ٤٤)، وابن ماجه في المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، حديث رقم: (٤٢، ٤٣، ٤٤)، (١/ ١٥ - ١٧)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٧ - ٢٠)، والمروزي في السنة ص٢٦ - ٢٧، وابن حبان (كما في الإحسان ١/ ١٠٤)، والطبراني في الكبير (١٨/ ٢٤٦ - ٢٤٨)، والآجري في الشريعة ص٤٦ - ٤٧، والحاكم في المستدرك (١/ ٩٥ - ٩٧)، وفي المدخل إلى الصحيح ص٧٩ - ٨١، واللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ٢٢، ٧٤ - ٧٦) وأبو نعيم في الحلية (٥/ ٢٢٠ - ٢٢١)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١١٤)، وفي الاعتقاد ص١١٣، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/ ١١٦٣ - ١١٦٤)، والبغوي في شرح السنة (١/ ٢٠٥).." (١)

"في كلام العرب. وهذه أوجه **الجواب** عن هذا الإشكال.

ومعنى قوله: ﴿إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين﴾ [الأعراف: آية ٥] ثم إن الله (جل وعلا) علم بأنه أنزل هذا الكتاب الأعظم، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ والإنذار به، ثم أمر باتباعه، ونهى عن اتباع غيره، ثم بين أن من لم يتبع ما أنزل الله يهلكه الله ويدمره، وأنه إذا جاءه الإهلاك والتدمير ليس عنده إلا الإقرار، بين أنه يوم القيامة سيسأل جميع الخلائق من مرسلين ومرسل إليهم ماذا كان موقفهم من هذا القرآن العظيم الذي أمرهم باتباعه في دار الدنيا، فيسأل المرسلين: هل بلغتم كتابي؟ وماذا أجابوكم؟ ويسأل المرسل إليهم: هل بلغكم رسالاتي؟ وماذا أجبتم به المرسلين؟ ومما يفسر الآية: قوله جل وعلا: ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم﴾ [المائدة: آية ١٠٩] يعني: ماذا أجابتكم به الأمم لما أمرتموهم باتباع ما أنزلت، ونهيتموهم عن اتباع غيره؟ ثم قال في الأمم: ﴿ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين (٦٥) فعميت عليهم الأنباء﴾ وفي قراءة: ﴿فعميت عليهم الأنباء يومئذ فهم لا يتساءلون﴾ [القصص: الآيتان ٦٥، ٦٦] (١) فالله (جل وعلا) في ذلك الوقت يسأل جميع الخلائق ويقول للمرسلين: هل بلغتم رسالاتي؟ ويقول لهم أيضا: ماذا أجابتكم به أممكم؟ هل قبلت منكم ما جئتم به أو ردته عليكم؟ ويقول للذين أرسل إليهم: هل بلغتكم الرسل رسالاتي، وماذا أجبتم رسلي؟ فالذي عرف أن

---

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٣/٥٥

الله أقسم في هذه الآية أنه يسأل الرسل، ويسأل المرسل إليهم، يلزم عليه في دار الدنيا وقت إمكان الفرصة أن يكون من المصدقين للرسل، المتبعين ما أنزل الله لئلا يقع في الويلة العظمى والهلاك الأكبر عند

---

(١) انظر: المبسوط لابن مهران ص٢٣٨.." (١)

"فأجابه قومه شر **جواب** وأخسه وأقبحه: ﴿قال الملأ من قومه﴾ [الأعراف: آية ٦٠] الملأ: أشراف الجماعة وذكورها الذين ليس فيهم امرأة. قيل سموا (ملأ) لأنهم يملؤون صدور المجالس بقامتهم الوافية، أو يملؤون صدور الناظر لأبهتهم وجمالهم، أو أنهم يتمالؤون على العقد والحل فيتفقون عليه. أي: قال أشراف جماعته ورؤساؤهم وأهل الحل والعقد منهم: ﴿قال الملأ من قومه إنا لنراك﴾ لنعتقدك يا نوح ﴿في ضلال مبين﴾ [الأعراف: آية ٦٠] أي: في ذهاب عن طريق الحق بين واضح حيث جئتنا لتصرفنا عما كان يعبد آباؤنا، فهذا التوحيد الذي جئتنا به وإفراد الله بالعبادة نراك في ضلال وذهاب عن الحق مبين واضح.

وقد قدمنا (١) أن (المبين) هو اسم فاعل (أبان) وأن العرب تستعمله استعمالين كلاهما في القرآن. تقول العرب: أبان الأمر يبين. من (أبان) اللازمة. فهو بين ومبين. وعلى هذا فالمبين صفة مشبهة من (أبان) اللازمة بمعنى (بين) وعليه: في ضلال بين. أي: واضح لا **إشكال فيه**. وهذا المعنى كثير في كلام العرب - إطلاق (أبان) لازمة - ومنه قول كعب بن زهير (٢):

قنواء في حرتيها للبصير بها ... عتق مبين وفي الخدين تسهيل

قوله: «عتق مبين» أي: كرم ظاهر. ومن (أبان) لازمة بمعنى: (بان) قول عمر بن أبي ربيعة المخزومي (٣):

---

(١) مضى عند تفسير الآية (٥٥) من سورة الأنعام.

(٢) السابق.

(٣) السابق.." (٢)

"يعني: ما أرسلتهم برسالة. وقول الآخر (١):

ألا أبلغ بني عمرو رسولا ... بأني عن فتاحتكم غني

[١١/ب] أي: (بني عمرو رسولا) أي: رسالة. وهذا معروف في كلام العرب/ ومن فوائد كون الرسول أصله مصدر تحل إشكالات في القرآن؛ لأن العرب إذا نعتت بالمصدر ألزمته الإفراد والتذكير (٢)، وربما تناست المصدرية فيه وعملت بالوصفية العارضة فجمعته وثنته؛ ولذا جاء الرسول مفردا في القرآن والمراد به اثنان، وجاء مفردا في كلام العرب والمراد به جمع نظرا إلى أن أصله مصدر.

---

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٣/٥٧

(٢) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٣/٤٥٣

فإذا قال لك قائل: الله يقول عن موسى وهارون في سورة طه: ﴿إنا رسولا ربك﴾ [طه: آية ٤٧] بالتثنية، ويقول في القصة بعينها في سورة الشعراء: ﴿إنا رسول رب العالمين﴾ [الشعراء: آية ١٦] بالإفراد، ولم يقل: «رسولا رب العالمين».

فالجواب: إن الإفراد نظرا إلى أصل الرسول، وأن أصله مصدر، والعرب إذا نعتت بمصدر ألزمته التذكير، وأن التثنية في قوله: ﴿رسولا﴾ والجمع في قوله: ﴿تلك الرسل﴾ [البقرة: آية ٢٥٣] نظرا إلى الوصفية العارضة؛ لأن العرب نقلته من المصدرية فجعلته وصفا؛ ولأجل كون أصله مصدرا تطلقه العرب مفردا وتريد به الجمع على عادة النعت بالمصادر، ومنه قول أبي ذؤيب الهذلي (٣):

(١) مضى عند تفسير الآية (٧٨) من سورة البقرة.

(٢) مضى عند تفسير الآية (٤٦) من سورة الأنعام.

(٣) مضى عند تفسير الآية (٥٠) من سورة الأنعام.." (١)

"الاستيلاء الذي جاء به قوم غير مستند لآية من كتاب الله، ولا حديث من سنة رسول الله، ولا لغة صحيحة معروفة من لغة العرب؟! **الجواب**: الاستواء أحق بالتنزيه؛ لأنه كلام رب العالمين، وصفات رب العالمين أحق بالتنزيه كما بيناه في الأساس الأول في قوله: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: آية ١١] فعلينا -أيها الإخوان- أن لا نمشي مع من تكلم في آيات الصفات بما لا يليق بالله، وحملها على محامل غير طيبة وغير لائقة ثم نفاها على ذلك الأساس، كل هذا لا ينبغي لنا، والذي ينبغي لنا أن نجزم ونعتقد أن الوصف الذي مدح الله به نفسه أنه بالغ من غايات الكمال والجلال ما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين، فهو في غاية التنزيه وغاية القداسة والكمال والجلال والتباعد عن شبه صفات الخلق، وعلى هذا الأساس الكريم نؤمن بتلك الصفة على أساس قوله: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ هذا هو الذي ينبغي لنا، ومن مات منا عليه مات على طريق واضحة لا لبس فيها ولا إشكال. مات غير مشبه ربه بأحد، ولا بقلبه قذر من أنجاس التشبيه، ولا في قلبه تعطيل، ولا جحود بشيء من الصفات، ولا بلية من البلايا.

فنحن في هذه السور الماضية في تفسير آي هذا القرآن -المرة الأولى والثانية التي نحن فيها- بالغنا في بيان هذا جدا، ومرارا نذكر مذاهب المتكلمين في الصفات، وما يسمون به كل صفة منها، وتقاسيمهم لها، ونبين أنها جميعها جاءت في كتاب الله موصوفا بها الخلق من جهة، وموصوفا بها الخالق من جهة، وأن صفة الخالق حق، وهي لائقة بالخالق، وصفة المخلوق حق، وهي لائقة." (٢)

"الحرف ابن كثير والسوسي عن أبي عمرو: ﴿أرني أنظر إليك﴾ بسكون الراء. وقرأه الدوري عن أبي عمرو بكسرة مختلسة. فتحصل أن جميع القراء غير ابن كثير، وأبي عمرو قرءوا: ﴿أرني﴾ بكسرة تامة، وأن ابن كثير قرأ بسكون الراء،

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٤٨١/٣

(٢) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ١٨/٤

وكذلك قرأه السوسي عن أبي عمرو، وقرأ الدوري عن أبي عمرو بكسرة مختلسة (١) -وقد قدمنا- بأن هذه القراءات في: ﴿أرني أنظر إليك﴾ هي بعينها في قوله: ﴿وأرنا مناسكنا﴾ [البقرة: آية ١٢٨].

وفي إسكان الراء في القراءة السبعية إشكال، فلطالب العلم أن يقول: ما وجه إسكان الراء ﴿أرني أنظر إليك﴾ في قراءة ابن كثير والسوسي عن أبي عمرو؟

والجواب عن هذا السؤال: أن من أساليب اللغة العربية التي نزل بها القرآن أنها ربما اعتبرت العين كأنها لام، وكانت العين وراءها حرف لين محذوف لأمر أو لجزم - مثلا - فتتخيل العرب العين كأنها اللام وتنزلها منزلة الحرف الأخير فتسكنها، ونظير هذا في القراءات: قراءة حفص في سورة النور (٢): قوله تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه﴾ [النور: آية ٥٢] بسكون القاف، قوله: ﴿ويتقه﴾ كقوله هنا: ﴿أرني﴾ في قراءة ابن كثير والسوسي، وهذا معروف في كلام العرب، ومن أساليب اللغة أن العين المتحركة إذا كانت بعدها لام محذوفة حرف علة أنهم ربما اعتدوا بالعين فتخيلوا أنها اللام فسكنوها للأمر، وعليه قراءة: ﴿ويخش الله ويتقه﴾ وقوله:

---

(١) انظر: المبسوط لابن مهران ص١٣٦.

(٢) مضى عند تفسير الآية (٥٤) من سورة البقرة.." [1]

"«إنه لا يزيد ولا ينقص، وإنما ذلك بحسب التعلقات» قول لا يخفى بطلانه على متأمل في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا معنى قوله: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا﴾.

﴿وعلى ربهم يتوكلون﴾ التوكل على الله هو: الثقة به (جل وعلا) وتفويض جميع الأمور إليه، فهنا ذكر من صفات المؤمنين أولا: الخوف من الله (جل وعلا)، والثانية: زيادة الإيمان، والثالثة: تفويض الأمر إلى الله والتوكل عليه في كل شيء.

وفي هذه الآية الكريمة سؤال معروف، وهو أن يقول طالب العلم: إن الله (جل وعلا) ذكر في هذه الآية الكريمة من صفات المؤمنين أنهم إذا سمعوا ذكر الله ﴿وجلت قلوبهم﴾ أي: خافت قلوبهم، مع أنه ذكر في موضع آخر أن ذكر الله يكون سببا لطمأنينة القلوب، كما قال تعالى: ﴿وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [الرعد: الآية ٢٨] قالوا كيف جمع بين الوجل والطمأنينة عند ذكر الله؟!

والجواب عن هذا (١) مشهور عند العلماء لا **إشكال فيه**، وهو أن الطمأنينة إنما تعتري قلوبهم إذا سمعوا ذكر الله لما انشرحت له صدورهم من معرفة الحق وتيقنه، فقلوبهم مطمئنة غاية الطمأنينة إلى معرفة الحق، عالمون أنه حق لا يخالجهم شك، ومع هذا يخافون من الله أن لا يتقبل منهم أعمالهم ونحو ذلك، وهذه صفة المؤمنين يطمئنون باليقين ويخافون ربهم (جل وعلا). وهذا معنى قوله: ﴿وعلى ربهم يتوكلون﴾ [الأنفال: الآية ٢].

---

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ١٤٥/٤

(١) انظر: تفسير القاسمي (٨/ ٩).." [(١)]

"العذاب بأمة ونبيها موجود فيها، بل إذا أراد إنزال العذاب بهم أمر نبيهم أن يخرج عنهم فينزل عليهم العذاب بعد أن فارقهم.

الأمان الثاني هو المذكور في قوله: ﴿وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون﴾.

ومع ذكر الأمانين قال بعده: ﴿وما لهم ألا يعذبهم الله﴾ [الأنفال: آية ٣٤] أي شيء ثبت لهم يمنعهم من التعذيب ﴿وهم يصدون﴾ الناس ﴿عن المسجد الحرام﴾، ويفعلون ويفعلون؟ فيقول طالب العلم: كيف يقول: إن لهم أمانين ويصرح بأنه لا شيء يمنعهم من العذاب؟ هذا محل **الإشكال الذي** أشكل على كثير من المنتسبين للعلم.

والجواب عن هذا من أربعة أوجه:

أحدها: أن المعنى: وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فبقي المستغفرون.

واعلموا أن هذا الاستغفار فيه أقوال معروفة عند العلماء متقاربة لا يكذب بعضها بعضا، كل واحد منها مروي عن جماعة من السلف من علماء التفسير (١)، قال بعض العلماء: ﴿وهم يستغفرون﴾ هذا من إطلاق المجموع مرادا به بعضه، وأن المراد بالمستغفرين خصوص المؤمنين المستضعفين. الكائنين بين أظهرهم، ومن أساليب اللغة العربية: إطلاق المجموع مرادا بعضه (٢). كما قال تعالى: ﴿فكذبوه فعقروها﴾ [الشمس: الآية ١٤] والعاقر واحد،

(١) المصدران السابقان.

(٢) مضى عند تفسير الآية (٧٢) من سورة البقرة.." [(٢)]

"ومعنى قوله: ﴿وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء﴾ نزلت هذه الآية الكريمة في بني قريظة، قال بعض العلماء: في هذه الآية **إشكال معروف**؛ لأن قوله: ﴿تخافن﴾ الخوف يطلق على الظن الذي لا يستلزم اليقين، والعهد شيء مؤكد متيقن، فكيف ينتقل عن حكم يقين العهد إلى ظن نقض العهد، والقاعدة المقررة في الأصول: أن اليقين لا يرتفع بالشك (١)؟

وأجاب العلماء عن هذا **بجوابين** (٢):

أحدهما: هو -ما قدمنا مرارا- أن العرب ربما أطلقت الخوف وأرادت به العلم، كقوله: ﴿فإن خفتم ألا يقيما حدود الله﴾ [البقرة: الآية ٢٢٩]. علمتم من قرائن أحوالهما ألا يقيما حدود الله. ﴿إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾ أي: يعلما ألا يقيما حدود الله. ولا شك أن العرب تطلق الخوف على العلم اليقين، ومن شواهده قول أبي محجن، مالك بن حبيب الثقفي (٣):

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٤٧٩

(٢) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٥٨٥

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة ... تروي عظامي في الممات عروقها ...

ولا تدفنني بالفلاة فإنني ... أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها

وهو يتيقن علما يقينا أنه إذا مات لا يذوقها، فقد أطلق (أخاف) وأراد (أعلم) وهو عربي فصيح. وعلى هذا القول ف ﴿وإما تخافن﴾ أي: إما تعلمن من قوم خيانة. وقال أكثر العلماء: إن كان بينك وبين قوم عهود ومواثيق -كالعهود التي كانت بينه صلى الله عليه وسلم وبين يهود بني قريظة-

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٥٣، القواعد الفقهية الخمس الكبرى من مجموع فتاوى ابن تيمية ص١٨٧، شرح القواعد الفقهية للزرقا ص٣٥.

(٢) انظر: القرطبي (٨/ ٣١).

(٣) مضى عند تفسير الآية (٤٨) من سورة الأنعام.." (١)

"قال بعض العلماء: ﴿فتربصوا حتى يأتي الله بأمره﴾ الظاهر أنه واحد الأمور، ولا شك أن في هذه الآية تهديدا وتخويفا لمن دام على إيثاره هذه الأشياء على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم ﴿حتى يأتي الله بأمره والله﴾ جل وعلا ﴿لا يهدي القوم الفاسقين﴾.

مثل هذه الآيات فيه سؤال معروف للعلماء، كقوله: ﴿والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ ﴿لا يهدي القوم الظالمين﴾ فالله (جل وعلا) نفى هدايته للفاسقين، ونفى هدايته للظالمين، مع أنا نشاهد بعض الفاسقين الظالمين يهديه الله، وكم من كافر شديد في الكفر، ظالم فاسق يهديه الله. هذا وجه الإشكال.

وأجاب العلماء عن هذا بجوابين:

أحدهما: أن قوله: ﴿لا يهدي القوم الظالمين﴾، ﴿لا يهدي القوم الفاسقين﴾ من العام المخصوص، وأن المراد بها الذين سبق في علم الله أنهم لا يهتدون من الفسقة والظلمة الذين قال الله فيهم: ﴿إن الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون (٩٦) ولو جاءتهم كل آية﴾ الآية [يونس: الآيتان ٩٦، ٩٧].

وقال بعض العلماء: لا يهديهم ما زالوا متصفين بالظلم والفسق، فإذا نزعوا عن ذلك برحمة الله وهدايته زال عنهم اسم الفسق والظلم، فلا مانع إذا من هداهم. هكذا قاله بعض العلماء والله تعالى أعلم. وهذا معنى قوله: ﴿لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [التوبة: آية ٢٤].

﴿لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين (٢٥) ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل." (٢)

---

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ١٣٨/٥

(٢) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٣٦٤/٥

"العلماء. هذا معنى قوله: ﴿ليواطؤوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله﴾.

﴿زين لهم سوء أعمالهم﴾ زين لهم الشيطان سوء أعمالهم الخبيئة. وهذا يدل على أن من أسوأ الأعمال وأخبثها تحليل ما حرمه الله وتحريم ما أحل الله ﴿زين لهم سوء أعمالهم﴾.

﴿والله لا يهدي القوم الكافرين﴾ [التوبة: آية ٣٧] هذه الآية وأمثالها بالقرآن فيها سؤال معروف، وإشكال مشهور، وهو أن يقول طالب العلم: هذه الآية وأمثالها صرح الله فيها بأنه لا يهدي الكافرين، مع أنا نشاهد الله يهدي كثيرا من الكافرين، فالله يهدي من يشاء من الكفار، ويضل من يشاء، فما وجه تعميمه في قوله: ﴿لا يهدي القوم الكافرين﴾ هذا وجه السؤال.

وللعلماء عنه جوابان معروفان:

أحدهما: أن هذه الآية الكريمة وأمثالها في القرآن من العام المخصوص، أي: لا يهدي القوم الكافرين الذين سبق في علمه عدم هدايتهم وشقاؤهم شقاء أزليا، كقوله: ﴿إن الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون (٩٦) ولو جاءتهم كل آية﴾ [يونس: الآيتان ٩٦، ٩٧] وقوله: ﴿لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون (٧)﴾ [يس: آية ٧] ونحو ذلك من الآيات. وعلى أن هذه الآية الكريمة من العام المخصوص بآيات أخر فلا إشكال.

وقال بعض العلماء: ﴿لا يهدي القوم الكافرين﴾ ما دام الله (جل وعلا) مريدا منهم أن يكونوا كافرين، فإذا شاء الله أن [يهديهم." (١)

"هداهم. وقال بعض العلماء: لا يهديهم ما داموا مصرين على كفرهم] (١).

[٧/أ] / نقول (٢): إن من عادتنا التي نجري عليها في هذه الدروس أن نتعرض لما نظن أنه يسأل عنه طلبة العلم، وقد مر في الآية الماضية، سؤال معروف يتساءل عنه طلبة أهل العلم، ونسينا أن نتكلم عليه، فأحببنا أن نستدركه الآن تتميما للفائدة، ونعني بذلك: أنا ذكرنا، أن العلماء اختلفوا في نسخ الأربعة الحرم، وأن قوما قالوا: نسخت، فجاز للمسلمين الجهاد في كل السنة، وأن جماعة من العلماء قالوا: إن تحريمها باق لم ينسخ، وذكرنا أنا كنا أولا نعتقد صحة نسخها، وأنا عرفنا بعد ذلك أن الصحيح عدم نسخها، وذكرنا أن من أصرح الأدلة على نسخها ما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حاصر ثقيفا بالطائف في بعض ذي القعدة وهو شهر حرام، ولو لم يكن القتال فيها حلالا لما حاصرهم فيها، فعلمنا من هنا أن طالب العلم يقول: إذا قررتم أن التحقيق عدم نسخها فما وجه حصار النبي صلى الله عليه وسلم لثقيف في الشهر الحرام؟!

هذا هو السؤال الذي كنا نود أن نتعرض للإجابة عنه، وهذا

---

(١) انقطاع في التسجيل، ويمكن مراجعة جواب الشيخ (رحمه الله) على هذا الإشكال عند تفسير الآية (١٤٥) من سورة الأنعام. وما بين المعقوفين [] زيادة يتم بها الكلام.

---

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٤٩٦/٥

(٢) تنبيه: في تفسير الشيخ (رحمه الله) لهذه الآية بقي **الجواب** عن **إشكال معروف** وهو توجيه حصار النبي صلى الله عليه وسلم لثقيف في الشهر الحرام. وقد استدرك الشيخ (رحمه الله) هذه المسألة **والجواب** عنها في بداية الكلام على الآية التي بعدها، فألحقته في موضعه هنا، وجعلت الآيات (٣٨، ٣٩)، بعد **جواب** الشيخ عن هذا الإشكال.." (١)

"﴿ألم يعلموا﴾ معناه: علموا أن من حاد الله ﴿ألم نجعل له عينين (٨)﴾ [البلد: آية ٨] جعلنا له عينين ﴿ألم نشرح لك صدرك (١)﴾ [الشرح: آية ١] شرحنا لك صدرك. فإن قيل: بأي وجه انقلبت المضارعة ماضوية، وانقلب النفي إثباتا، مع أن النفي والإثبات، نقيضان؟ **فالجواب**: أن انقلاب المضارعة ماضوية أمر واضح لا **إشكال فيه**؛ لأن (لم) حرف قلب، تقلب المضارع من معنى الاستقبال إلى معنى الماضي، وهذا أمر معروف لا نزاع فيه ولا إشكال، أما انقلاب النفي إثباتا فوجهه أن همزة الاستفهام التي قبل حرف (لم) هي استفهام إنكار، والإنكار مضمن معنى النفي، فيتسلط النفي الكامن في الهمزة على النفي الصريح في (لم) فينفيه، ونفي النفي إثبات. هذا وجه من قال هذا القول.

القول الثاني: أن كل فعل مضارع مسبوق بـ (ألم) في جميع القرآن هو استفهام تقرير، والمراد باستفهام التقرير هو حمل المخاطب على أن يقر فيقول: بلى، وليس المراد منه طلب فهم ألبتة. فالمراد بهذا على هذا القول أن يقولوا: بلى نعلم أنه من يحادد الله ورسوله فأن له نار جهنم ﴿أنه من يحادد الله﴾ إنما فك الإدغام هاهنا لأن الفعل مجزوم، ومعلوم أن المضعف إذا جزم أو صار أمرا جاز فيه الإدغام وفك الإدغام كما هو معروف في محله. ومعنى قوله: ﴿من يحادد الله﴾ أي: يشاق الله ويخالفه ويعاصيه. وأصل المحادة: من الحد؛ لأن المحاد يكون في الحد الذي ليس فيه من حاده، تقول: زيد محاد لعمرو. أي: مشاق له ومعاد له ومعاند؛ لأنه في الحد الذي ليس فيه، فهذا في الحد الذي ليس فيه هذا وذلك بعكس ذلك أيضا. وهذا معنى معروف في كلام العرب، وأعظم." (٢)

"(١) إن كان قميصه : كان في موضع جزم بالشرط ، وفيه **إشكال نحوي** لأن حروف الشرط ترد الماضي إلى المستقبل ، وليس هذا في كان ، فقال المبرد : هذا لقوة كان ، وأنه يعبر بها عن جميع الأفعال. وقال الزجاج : المعنى : إن يكن ، أي إن يعلم ، والعلم لم يقع.

ج ١٢ ، ص : ٢٤٧

الاتهام من جملة كيدكن إن كيدكن عظيم أي إن مكر المرأة وكيدها شديد التأثير في النفوس ، غريب لا يفطن له الرجال ، ولا قبل لهم به ، ولا لحيلها وتدبيرها.

ويا يوسف أعرض عن ذكر هذه الواقعة واكتم خبرها عن الناس ، ويا أيتها المرأة اطلبي المغفرة لذنبك ، إنك كنت من زمرة الخاطئين أي المذنبين. وقوله هذا لأنه لم يكن غيورا ، فكان ساكنا ، أو لأن الله تعالى سلبه الغيرة ، وكان فيه لطف بيوسف ، حتى كفي ما قد يبادر به وعفا عنها.

فقه الحياة أو الأحكام :

---

(١) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٤٩٧

(٢) العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٦٠٦

موضوع الآيات بيان محنة يوسف ، وإظهار براءته ، واتهام زوجة العزيز ، وتكون الآيات دالة على ما يأتي :

١ – اتهام امرأة العزيز بمراودة يوسف عن نفسه ، وذكر في الآية ثلاثة تصرفات تؤكد تهمتها وهي : المراودة ، وإغلاق الأبواب ، ودعوتها يوسف لنفسها قائلة : هيت « ١ » لك وهي لغة أهل حوران جنوب سوريا ، أي هلم أقبل وتعال.

٢ – دفاع يوسف عن نفسه ، مستخدما في **الجواب** ثلاثة أشياء : معاذ الله ، إنه ربي أحسن مثواي ، إنه لا يفلح الظالمون ، استعاذ بالله واستجار به مما دعته إليه ، وتذكر فضل سيده عليه إذ آواه وأحسن مثواه ومقامه وتعهده بالرعاية والحفظ ، ونظر إلى المستقبل نظرة العاقل المتأمل الذي يصون

---

(١) قال النحاس : فيها سبع قراءات : هيت وهيت وهيت (الهاء فيهن مفتوحة) وهيت لك بكسر الهاء وفتح التاء ، وهيت لك بكسر الهاء والياء الساكنة والتاء المضمومة ، وهئت لك ، وهئت لك.." [١]

"بني إسرائيل ، وإنزال كتاب مكتوب في قرطاس أي صحيفة ، وإنزال ملك من الملائكة لا تحقق الغرض ، وسيظل الكافرون المشركون على موقفهم من الكفر والإعراض.

وهذا ما رد الله به على الاقتراح الأول للمشركين بإنزال كتاب ، فلو أنزله وعاينوه ومسوه باليد كما اقترحوا ، لإزالة الريب **والإشكال عنهم** ، لعاندوا فيه وتابعوا كفرهم. وهذه الآية **جواب** لقولهم : حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه [الإسراء ١٧/ ٩٣] فأعلم الله بما سبق في علمه من أنه لو نزل لكذبوا به.

ثم رد الله على اقتراحهم الثاني بإنزال ملك : ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر قال ابن عباس : لو رأوا الملك على صورته لماتوا إذ لا يطيقون رؤيته.

وقال الحسن البصري وقتادة : لأهلكوا بعذاب الاستئصال لأن الله أجرى سنته بأن من طلب آية فأظهرت له فلم يؤمن ، أهلكه الله في الحال.

وتكملة الرد : ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا أي لا يستطيعون أن يروا الملك في صورته إلا بعد التجسيم بالأجسام الكثيفة لأن كل جنس يأنس بجنسه وينفر من غير جنسه فلو جعل الله تعالى الرسول إلى البشر ملكا لنفروا من مقاربته ، ولما أنسوا به ، ولخافوا منه ومن مكالمته ، فلا تتحقق المصلحة ولو تمثل بصورة بشر لقالوا : لست ملكا ، وإنما أنت بشر ، فلا نؤمن بك وعادوا إلى مثل حالهم ، وكانت الملائكة تأتي الأنبياء في صورة البشر ، فأتوا إبراهيم ولوطا في صورة الآدميين ، وأتى جبريل النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي.

أي إن هدفهم لا يتحقق فلو نزل بصورته الحقيقية لما أطاقوا رؤيته ، ولو نزل بصورة رجل ، التبس الأمر عليهم وقالوا : هذا ساحر مثلك.

---

(١) التفسير المنير فى العقيدة والشريعة والمنهج، ١٢/٢٥٦

ج ٧ ، ص : ١٤٦

عاقبة المستهزئين والمكذبين [سورة الأنعام (٦) : الآيات ١٠ الى ١١]." [١]

"" صفحة رقم ٤٥٩ "

أسعى ، وينبغي لي أن لا أقصر . ويجوز أن يراد : ما نبغي وما ننطق إلا بالصواب فيما نشير به عليك من تجهيزنا مع أخينا ، ثم قالوا : هذه بضاعتنا نستظهر بها ونمير أهلنا ونفعل ونصنع . بيانا لأنهم لا يغون في رأيهم وأنهم مصيبون فيه ، وهو وجه حسن واضح) ذالك كيل يسير (أي ذلك مكيل قليل لا يكفينا ، يعنون : ما يكال لهم . فأرادوا أن يزدادوا إليه ما يكال لأخيهم . أو يكون ذلك إشارة إلى كيل بعير ، أي ذلك الكيل شيء قليل يجيبنا إليه الملك ولا يضايقنا فيه ، أو سهل عليه متيسر لا يتعاظمه . ويجوز أن يكون من كلام يعقوب ، وأن حمل بعير واحد شيء يسير لا يخاطر لمثله بالولد ، كقوله) ذالك ليعلم ((يوسف : ٥٢) .

) قال لن أرسله معكم حتى تؤتون موثقا من الله لتأتننى به إلا أن يحاط بكم فلمآ ءاتوه موثقهم قال الله على ما نقول وكيل)

يوسف : (٦٦) قال لن أرسله . . . . .

) لن أرسله معكم (مناف لحالي وقد رأيت منكم ما رأيت إرساله معكم) حتى تؤتون موثقا من الله (حتى تعطوني ما أتوثق به من عند الله ، أراد أن يحلفو له بالله : وإنما جعل الحلف بالله موثقا منه لأن الحلف به مما تؤكد به العهود وتشدد . وقد أذن الله في ذلك فهو إذن منه) لتأتننى به (**جواب** اليمين ؛ لأن المعنى : حتى تحلفوا لتأتني به) إلا أن يحاط بكم (إلا أن تغلبوا فلم تطيقوا الإتيان به . أو إلا أن تهلكوا . فإن قلت : أخبرني عن حقيقة هذا الاستثناء ففيه **إشكال ؟** قلت :) أن يحاط بكم (مفعول له ، والكلام المثبت الذي هو قوله) لتأتننى به (في تأويل النفي . معناه : لا تمتنعون من الإتيان به إلا للإحاطة بكم ، أي : لا تمتنعون منه لعلة من العلل إلا لعلة واحدة : وهي أن يحاط بكم ، فهو استثناء من أعم العام في المفعول له ، والاستثناء من أعم العام لا يكون إلا في النفي وحده ، فلا بد من تأويله بالنفي . ونظيره من الإثبات المتأول بمعنى النفي قولهم : أقسمت بالله لما فعلت وإلا فعلت ، تريد : ما أطلب منك إلا الفعل) على ما نقول (من طلب الموثق وإعطائه) وكيل (رقيب مطلع .." [٢]

"" صفحة رقم ٦١ "

الفاعل أو المفعول عند وجود الفعل منه أو به ؛ فالخلود وإن يكن صفتهم عند دخول الجنة ، فتقديرها صفتهم ؛ لأن المعنى مقدرين الخلود ، وليس كذلك النبوة ؛ فإنه لا سبيل إلى أن تكون موجودة أو مقدرة وقت وجود البشارة بإسحاق لعدم إسحاق . قلت : هذا سؤال دقيق السلك ضيق المسلك ، والذي يحل **الإشكال** : أنه لا بد من تقدير مضاف محذوف ، وذلك قولك : وبشرناه بوجود إسحاق نبيا ، أي بأن يوجد مقدرة نبوته ؛ فالعامل في الحال الوجود لا فعل البشارة ، وبذلك

---

(١) التفسير المنير فى العقيدة والشريعة والمنهج، ١٤٩/٧

(٢) تفسير الكشاف ـ ، ٤٥٩/٢

يرجع ، نظير قوله تعالى :) فادخلوها خالدين ((الزمر : ٧٣)) من الصالحين (حال ثانية ، وورودها على سبيل الثناء والتقريظ ؛ لأن كل نبي لا بد أن يكون من الصالحين . وعن قتادة : بشره الله بنبوة إسحاق بعد ما امتحنه بذبحه ، وهذا **جواب** من يقول الذبيح إسحاق لصاحبه عن تعلقه لقوله :) وبشرناه بإسحاق (قالوا : ولا يجوز أن يبشره الله بمولده ونبوته معا ؛ لأن الامتحان بذبحه لا يصح مع علمه بأنه سيكون نبيا) وباركنا عليه وعلى إسحاق (وقرىء : (وبركنا) أي : أفضنا عليهما بركات الدين والدنيا ، كقوله :) وءاتينا أجره فى الدنيا وإنه فى لاخرة لمن الصالحين ((العنكبوت : ٢٧) وقيل : باركنا على إبراهيم في أولاده ، وعلى إسحاق بأن أخرجنا أنبياء بني إسرائيل من صلبه . وقوله :) وظالم لنفسه (نظيره :) قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدي الظالمين ((البقرة : ١٢٤) وفيه تنبيه على أن الخبيث والطيب لا يجري أمرهما على العرق والعنصر ، فقد يلد البر الفاجر ، والفاجر البر . وهذا مما يهدم أمر الطبائع والعناصر ، وعلى أن الظلم في أعقابهما لم يعد عليهما بعيب ولا نقيصة ، وأن المرء يعاب بسوء فعله ويعاتب على ما اجترحت يداه ، لا على ما وجد من أصله أو فرعه .

) ولقد مننا على موسى وهارون ونجيناهما وقومهما من الكرب العظيم ونصرناهم فكانوا هم الغالبون وءاتيناهما الكتاب المستبين وهديناهما الصراط المستقيم وتركنا عليهما فى الا خرين سلام على موسى وهارون إنا كذلك نجزى المحسنين إنهما من عبادنا المؤمنين (

الصافات : (١١٤ - ١٢٢) ولقد مننا على . . . . .

) من الكرب العظيم (من الغرق . أو من سلطان فرعون وقومه وغشمهم) ونصرناهم (الضمير لهما ولقومهما في قوله :) ونجيناهما وقومهما (.) الكتاب المستبين (البليغ في بيانه وهو التوراة ، كما قال :) إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ((المائدة : ٤٤)." (١)

"**والجوابُ** : أَنَّ قولَه أَوّلاً : " تَطَاوَلَ لَيْلُك " فيه التفاتٌ ؛ لأنه كان أصل الكلامِ أَنْ يقولَ : " تطاول لَيْلِي " ؛ لأنه هو المقصودُ ، فالتفتَ مِنْ مقامِ التكلُّمِ إلى مقامِ الخِطَابِ ، ومن مقامِ الخِطَابِ إلى الغيبة ، ثمَّ مِنَ الغيبةِ إلى التكلُّمِ الذي هو الأصل.

وقُرِىءَ شاذّاً : " إِيَّاكَ يُعْبَدُ " على بنائِهِ للمفعول الغائب ؛ ووجهُها على إشْكَالِها : أن فيها استعارةً والتفاتاً : أما الاستعارةُ : [فإنه استُعِير] فيها ضميرُ النصبِ لضمير الرفْع ، والأصل : أنت تُعْبَدُ ، وهو شائع ؛ كقولِهِم : " عَسَاكَ ، وعَسَاهُ ، وعَسَانِي " في أحدِ الأقوالِ ؛ وقول الآخر : [الرجز] ٦٨ - يا ابْنَ الزُّبَيْرِ طَالَمَا عَصَيْكَا

وَطَالَمَا عَنَّيْتَنَا إِلَيْكَا

فالكافُ في " عَصَيْكَا " نائبةٌ عن التاءِ ، والأصل : " عَصَيْتَ ".

وأما الالتفاتُ : فكان من حقّ هذا القارئ أَنْ يَقْرَأَ : " إِيَّاكَ تُعْبَدُ " بالخطابِ ، ولكنه التفت من الخطاب في " إِيَّاكَ " إلى الغَيْبَةِ في " يُعْبَدُ " إلاّ أن هاذ الالتفاتَ غَرِيبٌ ؛ لكونِهِ في جُمْلةٍ واحدةٍ ، بخلاف الالتفاتِ المتقدّمِ ؛ ونظيرُ هذا الالتفات

---

(١) تفسير الكشاف ـ ، ٤/٦١

قولُه : [الطويل] ٦٩ - أأَنْتَ الهِلاَلِيُّ الَّذي كُنْتَ مَرَّةً

سَمِعْنَا بِهِ وَالأَرْحَبِيُّ المُغَلَّبُ

فقال : " بِهِ " بعد قوله : " أَنْتَ " و "كُنْتَ ".

و " إِيَّاكَ " واجبُ التقديم على عامله ؛ لأَنَّ القاعدَةَ أَنَّ المفعولَ به إذا كان ضميراً - لو تأخر عم عامله - وجب اتصالُهُ " ، من نحو : " الدرهم إياه أعطيتك " لأنك لو أخرتَ الضميرَ هنا فقلتَ : " الدِّرْهَمُ أَعْطَيُكَ إِيَّاهُ " لم يَلْزَم الاتصالُ ، لما سيأتي بل يجوزُ : " أعطيتكَهُ ".

١٩٨

فصل في معنى العبادة قال ابنُ الخَطيب رحمه الله تعالى : العبادةُ عبارةٌ عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تَعْظِيم الغَيْرِ ، من قولهم : طريقٌ مُعَبَّدٌ ، أَيْ : مذلَّلٌ ، فقوله : إِيَّاكَ نَعْبُدُ ، معناه : لا أعبد أحداً سواك ، ويدلُّ على هذا الحصر وجوه : فَذّكَر من جملتها : تسميَة الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، ومالك يوم الدين ، وكونَهُ قادراً بان يُمسِكَ السّماءَ بلا إعانة ، وأَرْضاً بلا دِعَامة ، ويُسَيِّرُ الشمسَ والقمر ، ويسكن القُطْبَيْن ، ويخرجُ من السَّماء تارة النَّارَ ؛ وهو البرق ، وتارة الهواءَ ؛ وهو الريح ، وتارة الماء ؛ وهو المطر.

وأما في الأرضِ فتارةً يُخْرج الماء من الحَجَرِ ؛ وتارةً يُخْرج الحجرَ من الماء ؛ وهو الجمد ، ثم جعل في الأرض أجساماً مُقيمةً لا تسافر ؛ [وهي الجبال] ، وأجساماً مسافرة لا تقيم ؛ وهي الأنهار ، وخسف بقارون فجعل الأَرضَ فَوْقَهُ ، ودفع محمداً - عليه الصلاة والسلام - إلى قَاب قَوْسَيْن ، وجعل الماء ناراً لى قوم فرعون ؛ لقوله : ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَاراً﴾ [نوح : ٢٥] ، وجعل النارَ بَرْدًا وسلاماً على إِبْرَاهِيمَ - عليه السلام - ورفع مُوسَى - عليه السلام - فوق الطُّورِ ، وغرق الدنيا من التَّنُّورِ ، وجعل البحر يبساً لموسى - عليه الصلاة والسلام - فهذا من أداة الحَصْرِ.

والكلام في " إِيّاكَ نَسْتَعِينُ "كالكَلاَمِ في " إِيَّاكَ نَعْبُدُ ".

والواو : عاطِفَةٌ ، وهي من المشتركةِ في الإعرابِ والمعنَى ، ولا تقتضي تَرْتِيباً على قول الجمهور ، خلافاً لطائفةٍ من الكوفيينَ ولها أحكام تختص بها تأتي إن شاء الله تعالى.

وأصل " نَسْتَعِين " : " نَسْتَعْوِنُ " ؛ مَثْلُ : " نَسْتَخْرِجُ " في الصحيح ؛ لأنه من العَوْنِ ، فاسْتُثْقِلَتِ الكسرةُ على الوَاوِ ، فنقلت إلى السّاكنِ قَبْلَها ، فسكنت الواوُ بعد النَّقلِ وانكَسَر ما قبلها ؛ فَقُلِبَتْ ياءً.

وهذه قاَعِدةٌ مطّرِدَةٌ ؛ نَحْوَ : " مِيزَان ، وميقَات " ، وهما من : الوَزْنِ ، والوَقْتِ.

والسِّينُ فيه معناها : الطلبُ ، أَيْ نَطْلُبُ منك العونَ على العِبَادَةِ ، وهو أحد المعاني التي لـ " استفعل " وله معَانٍ أُخَرٌ : الاتخاذُ : نحو : " اسْتَحْجَرَ الطِّينُ " ، أَيْ : نَطْلُبُ منك العونَ على العِبَادَةِ ، وهو أحد المعاني التي لـ " استفعل " ، وله مَعَانٍ أُخَرٌ : الاتخاذُ : نحو : " اسْتَعْبِدْهُ " أي : اتخذْهُ عبداً.

والتحولُ ؛ نحو : " اسْتَحْجَرَ الطِّينُ " أَيْ : صار حجراً ، ومنه قوله : " إِنَّ البُغَاثَ بأَرْضِنَا يَسْتَنْسِرُ " أي : تتحولُ إلى صفة النُّسور.

ووجودُ الشَّيْءِ بمعنى ما صِيغَ منه ؛ نحو : " اسْتَعْظَمَهُ " أَيْ : وجده عظيماً.
٢٠٠." (١)
"فيه ، والأمر كذلك ؛ لأن العرب مع بلوغهم في الفَصَاحة إلى النهاية عجزوا عن معارضة أَقْصَرِ سورة من القرآن ، وذلك يشهد بأنه لقيت هذه الحُجَّة في الظهور إلى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه.
وقيل : في **الجواب** وجوه أخر : أحدها : أن النفي كونه متعلقاً للريب ، المعنى : أنه منعه من الدلالة ، ما إن تأمله المُنْصِف المحق لم يرتب فيه ، ولا اعتبار بمن وجد فيه الريب ؛ لأنه لم ينظر فيه حَقّ النظر ، فريبه غير معتدّ به.
والثاني : أنه مخصوص ، والمعنى : لا ريب فيه عند المؤمنين.
والثالث : أنه خبر معناه النهي.
والأول أحسن.
قوله تعالى : ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.
يجوز فيه عدة أوجه : أحدها : أن يكون مبتدأ ، وخبره فيه متقدماً عليه إذا قلنا : إن خبر " لا " محذوف.
وإن قلنا : " فيه " خبرها ، كان خبره محذوفاً مدلولاً عليه بخبر " لا " ، تقديره : لا ريب فيه ، فيه هدى ، وأن يكون خبر مبتدأ مضمر تقديره : هو هدى ، وأن يكون خبراً ثانياً لـ " ذلك " ، على أن يكون " الكتاب " صفةً أو بدلاً ، أو بياناً ، و " لا ريب " خبر أول ، وأن يكون خبراً ثالثاً لـ " ذلك " ، على أن يكون " الكتاب " خبراً أول ، و " لا ريب " ، خبراً ثانياً ، وأن يكون منصوباً على الحل من " ذلك " ، أو من " الكتاب " ، والعامل فيه على كلا التقديرين اسم الإشارة ، وأن يكون حالاً من الضَّمير في " فيه " ، والعامل ما في الجَارِّ والمجرور من معنى الفعْلِ ، وجعله حالاًّ مما تقدم : إما على المُبَالغة ، كأنه نفس الهُدَى ، أو على حذف مضاف ، أي : ذا هُدَى ، أو على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل ، وهكذا كلُّ مصدر وقع خبراً ، أو صفة ، أو حالاً فيه الأقوال الثلاثة ، أرجحها الأول.
وأجازوا أن يكون " فيه " صفةً لـ " ريب " ، فيتعلّق بمحذوف ، وأن يكون متعلقاً بـ " ريب " ، وفيه **إشكال** ؛ لأنه يصير مطولاً ، واسم " لا " إذا كان مطولاً أعرب إلاّ أن يكون مُرَادهم أنّه معمول لِمَا عليه " ريب " لا لنفس " ريب ".
وقد تقدّم معنى الهدى " عند قوله تبارك وتعالى : ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة : ٦].
و " هُدّى " مصدر على وزن " فُعَل " فقالوا : لم يجيء من هذا الوزن في المَصَادر إلا " سُرّى " و " بُكّى " و " هُدّى " ، وجاء غيرها ، وهو " لَقِيتُهُ لُقًى " ؛ قال الشَّاعر : [الطويل] ١١٦ - وَقَدْ زَعَمُوا حُلْماً لُقَاكَ وَلَمْ أَزِدْ
بِحَمْدِ الَّذي أَعْطَاكَ حِلْماً وَلاَ عَقْلا
جزء : ١ رقم الصفحة : ٢٥١
٢٧٠
و " الهدى " فيه لغتان : التذكير ، ولم يذكر اللّحْياني غيره.

---
(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٤

وقال الفراء : بعض بني أسد يؤنثه ، فيقولون : هذه هدى.
و " في " معناها الظرفية حقيقةً أو مجازاً ، نحو : " زيد في الدار " ، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة : ١٧٩] ولها معان آخر : المصاحبة : نحو : ﴿ادْخُلُواْ فِى أُمَمٍ﴾ [الأعراف : ٣٨].
والتعليل : " إن امرأة النَّارِ في هِرَّةٍ " وموافقة " على " : ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه : ٧١] [أي : على جذوع] ، والباء : ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾ [الشورى : ١١] أي بسببه.
والمقايسة نحو قوله تعالى : ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ﴾ [التوبة : ٣٨].
و " الهاء " في " فيه " أصلها الضم كما تقدم من أن " هاء " الكناية أصلها الضم ، فإن تقدمها ياء ساكنة ، أو كسرة كسرها غري الحجازيين ، وقد قرأ حمزة : " لأَهْلِهُ امْكُثُوا " وحفص في : " عَاهَدَ عَلَيهُ الله " [الفتح : ١٠] ، ﴿وَمَآ أَنْسَانِيهُ إِلاَّ﴾ [الكهف : ٦٣] بلغه أهل الحِجَاز ، والمشهور فيها - إذا لم يلها ساكن وسكن ما قبلها نحو : " فيه " و " منه " - الاختلاس ، ويجوز الإشْبَاع ، وبه قرأ ابن كثير ، فإن تحرّك ما قبلها أُشْبِعَتْ ، وقد تختلس وتسكن ، وقرىء ببعض ذلك كما سيأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى.
و " للمتقين " جارّ ومجرور متعلّق بـ " هدى ".
وقيل : صفة لـ " هدى " ، فيتعلّق بمحذوف ، ومحله حينئذ : إما الرفع أو النصب بحسب ما تقدم في موصوفه ، أي هدى كائن أو كائناً للمتقين.
والحسن من هذه الوجوه المتقدمة كلها أن تكون كل جملة مستقلّة بنفسها ، فـ
٢٧١
(١) ".

"والاستهزاء ، وطلب الغَوَائل وغير ذلك ، ويمكن أن يُجَاب بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدلُّ على أنَّ الاهتمام بدفع شرهم أشدُّ من الاهتمام بِدَفْعِ شرّ الكُفار ، وذلك يدلّ على أنهم أعظم جرماً من الكفار ، والله أعلم.
فصل في ادعائهم الإيمان واليوم الآخر ذكر ابن الخطيب هنا سؤالاً وهو : أنّ المنافقين كانوا مؤمنين بالله ، واليوم الآخر ، ولكنهم كانوا منكرين نبوة محمد - عليه الصلاة والسلام - فلم كذبوا في ادّعائهم الإيمان بالله ، واليوم الآخر ؟ وأجاب فقال : إن حملنا على مُنَافقي أهل الكتاب - وهم اليهود - فإنما كذبهم الله - تعالى - لأن إيمان اليَهُود بالله ليس بإيمان ؛ لأنّهم يعتقدونه جماً ، وقالوا : عزيزٌ ابن الله ، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان ، فلما قالوا : آمنّا بالله كان خبثهم فيه مضاعفاً ؛ لأنهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل ، وباللِّسَان يوهمون المسلمين بقولهم : إنا آمنا بالله مثل إيمانكم ، فلهذا كذبهم الله - تعالى - فيه.
جزء : ١ رقم الصفحة : ٣٢٧
قوله : " يخادعون " هذه الجملة الفعلية يحتمل أن يكون مستأنفةً **جواباً** لسؤال مقدّر هو : ما بالهم قالوا : آمنا وما هم

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٥

بؤمنين ؟ فقيل : يخادعون الله ، ويحتمل أن تكون بدلاً من الجملة الواقعة صلة لـ " من " وهي " يقول " ، ويكون هذا من بدل الاشْتِمَالِ ؛ لأن قولهم كذا مشتمل على الخداع ، فهو نظير قوله : [الرجز] ١٨٢ - إنَّ عَلَيَّ اللهَ أَنْ تُبَايِعَا
تُؤْخَذَ كَرْهاً أَوْ تَجِيءَ طَائِعَا
وقول الآخر : [الطويل] ١٨٣ - مَتَى تَأْتِنَا تُلْمِمْ بِنَا فِي دِيَارِنَا
تَجِدْ حَطَباً جَزْلاً وَنَاراً تَأَجَّجَا
٣٣٥
فـ " تؤخذ " بدل اشتمال من " تبايع " ، وكذا " تُلْمِم " بدلٌ من " تَأْتِنَا ".
وعلى هذين القولين ، فلا مَحَلَّ لهذه الجملة من الإعراب.
والجمل التي لا مَحَلَّ لها من الإعراب أربع لا تزيد على ذلك - وإن توهّم بعضهم ذلك - وهي : المبتدأ والصِّلة والمُعْترضة والمفسّرة ، وسيأتي تفسيرها في مواضعها.
ويحتمل أن تكون هذه الجملة حالاً من الضَّمير المستكن في [" يقول " تقديره : ومن الناس من يقول حال كونهم مخادعين.
وأجاز أبو البقاء أن يكون حالاً من الضمير المستكن] في " بمؤمنين " ، والعامل فيها اسم الفاعل.
وقد ردّ عليه بعضهم بما معناه : أن هذه الآية الكريمة نظير : " ما زيد أقبل ضاحكاً " ، قال : وللعرب في مثل هذا التركيب طريقان : أحدهما : نفي القيد وحده ، وإثبات أصل الفعل ، وهذا هو الأكثر ، والمعنى : أن الإقبال ثابت ، والضحك منتفٍ ، وهذا المعنى لا يتصوّر إرادته في الآية ، أعني : نفي الخِدَاع ، وثبوت الإيمان.
٣٣٦
الطريق الثاني : أن ينتفي القَيْدُ ، فينتفي العامل فيه ، فكأنه قيل في المثال السابق : لم يقبل ، ولم يضحك ، وهذا المعنى - أيضاً - غير مراد بالآية الكريمة قطعاً ، أعني : نفي الإيمان والخداع معاً ، بل المعنى على نَفْي الإيمان ، وثبوت الخداع ، ففسد جعلها حالاً من الضمير في " بمؤمنين ".
والعجب من أبي البَقَاءِ كيف استشعر هذا **الإشكال ،** فمنع من جعل هذه الجملة في محل جر صفة لـ " مؤمنين " ؟ قال : لأن ذلك يوجب نفي خِدَاعهم ، والمعنى على إثبات الخداع ، ثم جعلها حالاً من ضمير " بمؤمنين " ، ولا فرق بين الحال والصفة في هذا.
و " الخداع " أصله : الإخفاءُ ، ومنه الأَخْدَعَان : عِرْقان مُسْتَبْطنان في العُنُقِ ، ومنه مخدع البيت ، وخَدَع الضَّبُّ خِدْعاً : إذا توارى في جُحْرِهِ ، وطريق خادع وخديع : إذا كان مخالفاً للمقصد ، بحيث لا يفطن له ؛ فمعنى يخادع : أي يوهم صاحبه خلاف ما يريد به المَكْروه.
وقيل : هو الفساد أي يفسدون ما أَظْهَروا من الإيمان بما أَضمروا من الكُفْرِ قال الشاعر : [الرمل] ١٨٤ - أَبْيَضُ اللَّوْنِ لَذِيذٌ طَعْمُهُ
طَيِّبُ الرِّيقِ إِذَا الرِّيقُ خَدَعْ

أي : فسد.

ومعنى " يُخَادعون الله " أي : من حيث الصورة لا من حيث المَعْنى.

وقيل : لعدم عرفانهم بالله – تعالى – وصفاته ظنّوه ممن يُخَادَع.

وقال الزَّمخشري : إن اسم الله – تعالى – مُقْحَم ، والمعنى : يخادعون الذين آمنوا ، ويكون من باب : أعجبني زيد وكرمه. والمعنى : أعجبني كرم زيد ، وإنَّما ذكر " زيد " توطئةً لذكر كرمه.

وجعل ذلك نظير قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة : ٦٢] ، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأحزاب : ٥٧] ، وهذا منه غير مُرْضٍ ؛ لأنه إذا صح نسبة مخادعتهم إلى الله – تعالى – بالأوجه المتقدّمة ، فلا ضرورة تدعو إلى ادعاء زيادة اسم الله تعالى.

وأما " أعجبني زيد وكرمه " ، فإن الإعجاب أسند إلى " زيد " بجملته ، ثم عطف عليه بعض صفاته تمييزاً لهذه الصفة من بين سائر الصفات للشرف ، فصار من حيث المعنى نظيراً لقوله تعالى : ﴿وَمَلا ائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة : ٩٨].

٣٣٧

(١) ".

"وجواب : أنَّ " يستهزئ : يفيد حدوث الاستهزاء وتجدّده وقتاً بعد وقت ، وقتاً بعد وقت ، وهكذا كانت نكايات الله فيهم ﴿أَوَلاَ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة : ١٢٦].

و " الطُّغيان " : الضلال مصدر طَغَى يَطْغَى طِغْياناً وطُغياناً بكسر الطَّاء وضمها.

وبكسر الطَّاء قرأ زيد بن علي ، ولام " طغى " قيل : ياء.

واو ، يقال : طَغَيْتُ وطَغَوْتُ ، وأصل المادّة مُجاوزة الحَدّ ، ومنه : طغى الماء.

و " العَمَهُ " : التردُّد والتحيُّر ، وهو قريب من العَمَى ، إلا أن بينهما عموماً وخصوصاً ، لأن العَمَى يطلق على ذهاب ضوء العين ، وعلى الخطأ في الرأي ، والعَمَهُ لا يطلق إلا على الخطأ في الرأي ، يقال : عَمِهَ عَمَهاً وَعَمَهَاناً فهو عَمِهٌ فهو عَمِهٌ وعَامِهٌ.

فصل في الرد على المعتزلة قالت المعتزلة : هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه : أحدها : قوله تعالى : ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ [الأعراف : ٢٠٣] أضاف ذلك الغيّ إلى إخوانهم ، فكيف يكون مضافاً إلى الله.

وثانيهما : أن الله – تعالى – ذمّهم على هذا الطغيان ، فلو كان فعلاً لله – تعالى – فكيف يذمهم عليه ؟ وثالثهما : لو كان فعلاً لله – تعالى – لبطلت النبوة ، وبطل القرآن ، فكان الاشتغال بتفسيره عَبَثاً.

ورابعهم : أنه – تعالى – أضاف الطّغيان إليهم بقوله : ﴿فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ ، ولو كان من الله لما أضافه إليهم فظهر أنه إنما

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥١

أضافه إليهم ليعلم أنه - تعالى - غير خالق لذلك ، ومصداقه أنه حين أسند المَدّ إلى الشَّياطين أطلق الغيّ ، ولم يقيده بالإضافة في قوله : ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ إذا ثبت هذا ، فلا بُدَّ من التأويل ، وهو من وجوه : أحدها : قال الكَعْبِيّ وأبو مسلم الأصفهاني : إن الله - تعالى - لَمَّا منحهم أَلْطافَهُ التي منحها للمؤمنين ، وخَذَلَهُمْ بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم مُظْلِمَةً بتزايد الرَّيْن فيها ، وكتزائد النور في قلوب المؤمنين ، فسمى ذلك النور مدداً ، وأسنده إلى الله تعالى ، لأنه مسبّب عن فعله بهم.

وثانيها : أن يحمل على منع القَسْرِ والإِلْجاءِ.

وثالثها : أن يسند فعل الشيطان إلى الله - تعالى - لأنه بتمكينه ، وإقْدَاره ، والتَّخلية بينه وبين إغواء عباده.

٣٦٦

ورابعها : قال الجُبَّائي : ويمدهم أي يمد عمرهم ، ثم إنهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون ، وهذا ضعيف من وجهين : الأول : ما بَيَّنَا أنه لا يجوز في اللُّغة تفسير " ويمدهم " بالمَدّ في العمر.

الثاني : هَبْ أنه يصحّ ذلك ، ولكنه يفيد أنه - تعالى - يمد عمرهم بغرض أن يكونوا في طُغيانهم يعمهون ، وذلك يفيد الإشكال.

أجاب القَاضِي عن ذلك بأنه ليس المُراد لأنه - تعالى - يبقيهم ، ويلطف بهم الطَّاعة ، فيأبون إلاَّ أن يعمهوا.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٣٥٩

" أولئك " : رفع بالابتداء و " الذين " وصلته خبره.

وقوله تعالى : ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ﴾ هذه الجملة عطف على الجملة الواقعة صلة ، وهي : " اشتروا ".

وزعم بعضهم أنها خبر المُبْتَدَأ ، وأنَّ الفاء دخلت في الخَبَرِ لما تضمّنه الموصول من معنى الشَّرْط ، فيصير قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ﴾ [البقرة : ٢٧٤] ، ثم قال : ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾ [البقرة : ٢٧٤] وهذا وهم ؛ لأن " الذين " ليس مبتدأ حتى يدّعي دخول الفاء في خبره ، بل هو خَبَرٌ عن " أولئك " كما تقدّم.

فإن قيل : يكون الموصول مبتدأ ثانياً ، فتكون الفاء دخلت في خبره.

قلنا : يلزم من ذلك عدم الربط بين المبتدأ والجملة الواقعة خبرً عنه ، وأيضاً فإنَّ الصّلة ماضية معنى.

فإن قيل : يكون " الّذين " بدلاً من " أولئك " **فالجَوابَ** يصير الموصول مخصوصاً لإبداله من مخصوص ، والصّلة أيضاً ماضية.

فإن قيل : " ا االذين " صفة لـ " أولئك " ، ويصير نظير قولك : " الرجل الذي يأتيني فله درهم ".

قلنا : يرد بما رد به السؤال الثَّاني ، وبأنه لا يجوز أن يكون وصفاً له ؛ لأنه أعرف منه ، ففسد هذا القَوْلُ.

والمشهور ضمّ واو " اشتروا " لالتقاء الساكنين ، وإنما ضممت تشبيهاً بتاء الفاعل.

وقيل : للفرق بين واو الجَمْعِ والواو الأصلية نحو : ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا﴾ [التوبة : ٤٢].

وقيل : لأن الضمة - هنا - أخفّ من الكسرة ؛ لأنّها من جنس الواو.

". (١)

"أنّ من الناس من قال : المراد من السُّجود التَّواضع لا وضْع الجَبْهَةِ على الأرض ، وإن سلم أنه وضع الجبهة لكنه قال : السُّجود لله وآدم قبله ، فزال **الإِشْكَال ،** وإن سلم أن السجود كان لآدم ، فلم قلتم : إن ذلك لا يجوز من الأشرف ؟ وذلك لأن الحكمة قد تقتضي إظهار نهاية الانقياد ، والطاعة ، فإن للسلطان أن يجلس عَبْداً من عبيده ، ويأمر الأكابر بخدمتهن ويكون غرضه إظهار كونهم مُطِيْعِين مُنْقَادين له في كلّيات الأمور ، وأيضاً فإن الله – تعالى – يفعل ما يَشَاءُ ، ويحكم ما يريد ، فإن أفعاله غير معلّلة ، ولذلك قلنا : إنه لا اعتراض عليه في خلق الكُفْرِ في الإنسان ، ثم يعذبه عليه أبد الآباد ، وإذا كان كذلك ، فكيف يعترض عليه في ان أمر الأعلى بالسجود لمن هو دونه.

وأما الحجّة الثانية **فجوابها** أن كون آدم خليفة في الأرض وهذا يقتضي أن يكون آدم – عليه السلام – كان أَشْرَفَ من كل من في الأرض ولا يدلّ على كونه أشرف من ملائكة السماء.

فإن قيل : فَلِمَ لم يجعل واحداً من ملائكة السماء خليفة له في الأرض ؟ قلت : لوجوه : منها أن البشر لا يطيقون رُؤْيَةَ الملائكة ، ومنها أن الجنس إلى الجنس أميل.

وأما الحجّة الثالثة : فلا نسلّم أنّ آدم كان أعلم منهم ، وأكثر ما في الباب أن آدم – عليه الصَّلاة والسَّلام – كان عالماً بتلك الُّلغات ، وهم ما علموها ، لكنهم لعلهم كانوا عالمين بسائر الأشياء ، مع أن آدم – عليه السلام – ما كان عالماً بها ويحقق هذا أن محمداً – عليه أفضل الصلاة والسلام – أفضل من آدم – عليه السلام – مع أن محمداً ما كان عالماً بهذه اللُّغات بأسرها ، وأيضاً فإن " إبليس "كان عالماً بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم من الجَنّة ، وأن آدم – عليه السلام – ليس كذلك ، والهُدْهُد قال لسليمان صلوات الله وسلامه عليه : ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾ [النمل : ٢٢] ولم يكن أفضل من سُلَيْمَانَ ، سلمنا أنه كان أعلم منهم ، ولكن لِمَ لَمْ يجز أن يقال : إن طاعنهم أكثر إخلاصاً من طاعة آدم عليه الصلاة والسلام ؟ .

وأما الحجة الرابعة : فهي قويّة.

وأما الخامسة : فلا يلزم من كون محمّد – عليه الصّلاة والسلام – رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله تعالى : ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [الروم : ٥٠] ولا يمتنع أن يكون – عليه الصلاة والسلام – رحمةً لهم من وجه ، وهم يكونون رحمة له من وجه آخر.

وأما الحجّة السادسة : وهي أن عبادة البشر أشقّ فهذا ينتقض بما أنا نرى الواحد من الصُّوفية يتحمّل في طريق المُجّاهدة من المَشَاقّ والمتاعب ما يقطع بأنه – عليه الصلاة والسلام – لم يتحمّل مثلها مع أنا نعلم أن محمداً عليه الصلاة والسلام أفضل من الكل.

أما الحُجّة السَّابعة : فهي جمع بين الطَّرفين من غير جامع.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٦٥

فإن قيل : فإذا لم يكن افضل منهم ، فما الحكمة بالأمر بالسجود له ؟ قيل له : إنَّ الملائكة لما استعظموا تَسْبِيْحَهُمْ ، وتقديسهم أمرهم بالسجود لغيره ليريه استغناءه عنهم ، وعن عبادتهم.

وقال بعضهم : عيروا آدم واستصغروه ولم يعرفوا خصائص الصنع به ، فأمروا بالسجود له تكريماً ، ويحتمل أن يكون إنما أمرهم بالسجود له معاقبة لهم على قولهم : ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة : ٣٠].

فإن قيل : فقد استدلّ ابن عباس – رضي الله تعالى عنه – على فضل البشر بأن الله – تعالى – أقسم بحياة مُحَمَّد عليه الصلاة والسلام فقال : ﴿لَعَمْرُكَ﴾ [الحجر : ٧٢] وأمنه من العذاب لقوله : ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح : ٢] ، وقال للملائكة : ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّى إله مِّن دُونِهِ فَذالِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء : ٢٩].

قيل له : إنما لم يقسم بحياة الملائكة كما لم يقسم بِحَيَاةِ نفسه سبحانه فلم يقل : " لَعَمْري " وأقسم بالسماء والأرض ، ولم يدلّ على أنها أرفع قدراً من العرش ، وأقسم بـ " التِّين والزَّيْتُون ".

وأما قوله سبحانه : " وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ " فهو نظير قوله لنبيه عليه الصلاة والسلام : ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ﴾ [الزمر : ٦٥] وهذا آخر الكلام في هذه المسألة.

قوله : " إِلاَّ إِبْلِيسَ " " إِلاَّ " حرف استثناء ، و " إبليس " نصب على الاستثناء ، وهل نصبه بـ " إلا " وحدها أو بالفعل وحده أو به بوساطة " إلاّ " أو بفعل محذوف أو بـ " أن " أقوال ؟ وهل هو استثناء متّصل أو منقطع ؟ خلاف مشهور.

والأصح أنه متّصل – وأما قوله تعالى : ﴿إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنّ﴾ [الكهف : ٥٠] ، فلا يرد ؛ لأن الملائكة قد يسمونه جنًّا لاجْتِنَابِهِمْ ، قال الشاعر في سليمان : [الطويل] ٣٨٤ – وَسَخَّرَ مِنْ جِنِّ الْمَلاَئِكِ تِسْعَةً

قِيَاماً لَدَيْهِ يَعْمَلُونَ بِلاَ أَجْرِ

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

" (١).

"خارجاً عن النهي لا مَحَالة ، وإذا ثبت هذا فالمجتهد مكلف يحمل اللفظ على حقيقته ، فأدم – عليه الصلاة والسلام – لما حمل لفظ " هذه " على الْمُعَيّن كان قد فعل الواجب ، ولا يجوز له حمله على النوع ، وهذا متأيد بأمرين : أحدهما : أن قوله : ﴿وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة : ٣٥] أفاد الإِذْنَ في تناول كل ما في الجنّة إلا ما خصه الدليل.

والثاني : أن العقل يقتضي حلّ الانتفاع بجميع المَنَافِع إلاَّ ما خصّه الدليل ، والدليل المخصص لم يدلّ على ذلك المعيّن ، وإذا ثبت هذا امتنع أن يستحقّ بسبب تناول غيره وغن كان من ذلك النوع المنهي عنه عتاباً ، فوجب على هذا أن يكون مصيباً لا مخطئاً.

الاعتراض الثاني : هب أن لفظة " هذه " مترددة بين الشخص والنوع ، ولكن هل قرن الله بهذا اللَّفْظ ما يدلّ على أن المراد منه النوع دون الشخص أو لا ؟ فإن قرن به ، فإما أن يقال : إن آدم – عليه الصلاة والسلام – قصر في معرفة ذلك البيان ، فحينئذ يكون قد أتى بالذّنب وإن لم يقصر بل عرفه ، فحينئذ يكون إِقْدَامه على التّناول من شَجَرَة من ذلك النوع

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٣٩

إقداماً على الذنب قصداً.

الاعتراض الثالث : أن الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – لا يجوز لهم الاجْتِهَادُ ؛ لأن الاجتهاد إقدام على العمل بالظنّ وذلك إنما يجوز في حَقّ من لا يتمكن من تحصيل العلم ، أمّا الأنبياء فإنهم قادرون على تَحْصِيلِ اليقين ، فوجب ألا يجوز لهم الاجتهاد ؛ لأن الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلاً وشرعاً ، وذا ثبت ذلك ثبت أن اقدام على الاجتهاد معصية.

الاعتراض الرابع : هذه المسألة إما أن تكون من المَسَائل القَطْعِية او الظنية ، فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيراً ، وحينئذ يعود **الإشكال** ، وإن كانت من الظَّنِّيات فإن قلنا : إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقّق الخطأ فيها أصلاً.

وإن قلنا : المصيب فيها واحد ، والمخطيء فيها معذور بالاتفاق ، فكيف صار هذا القدر من الخطأ سبباً لإخراج آدم – عليه الصلاة والسلام – من الجنة ؟ **والجواب** عن الأوّل : أن لفظة " هذا " وإن كان في الأصل إشارة إلى الشَّخص ، لكنه قد يستعمل في الإشارة إلى النوع كما تقدم بيانه.

والجواب عن الثاني : أن الله – سبحانه وتعالى – كان قد قرن به ما دلّ على أنّ المراد هو النوع ، لكن لعلّ آدم – عليه الصلاة والسلام – قصر في معرفة ذلك الدَّليل ؛ لأنه ظنّ أنه لا يلزمه ذلك في الحال.

أو يقال : إنه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله – تعالى – عن عين الشَّجرة ، فلما طالت المدة غفل عنه ، لأن في الخبر أن آدم – عليه الصلاة والسلام – بقي في الجَنَّة الدهر الطويل ، ثم اخرج.

والجواب عن الثالث : أنه لا حاجة ها هنا إلى إثبات أن الأنبياء تمسَّكوا بالاجتهاد ، فإنَّا بيَّنَّا أن آدم – عليه الصلاة والسلام – قصّر في معرفة تلك الدّلالة ، وإن كان قد عرفها ، لكنه قد نسيها ، وهو المراد من قوله تعالى : ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه : ١١٥].

والجواب عن الرَّابع : يمكن أن يقال [كانت] الدلالة قطيعة [إلا أنه] – عليه الصَّلاة والسَّلام – لما نسيها صار النِّسْيان عذراً في ألاّ يصير الذنب كبيراً ، أو يقال : كانت ظنيةً إلاَّ أنه ترتَّب عليه من التَّشديدات ما لم يترتّب على خطأ سائر المجتهدين ؛ لأن ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص ، وكما أن الرسول – عليه الصَّلاة والسَّلام – مخصوص بأمور كثيرة في باب التَّشديدات بما لا يثبت في حق المة فكذا ها هنا.

واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر ، وهو أنه – تعالى – لما قال : ﴿وَلاَ تَقْرَبَا هَاذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف : ١٩] فهم آدم – عليه الصَّلاة والسَّلام – من هذا النهي أنهما إنما نُهِيَا حال اجتماعهما ؛ لأن قوله : " وَلاَ تَقْرَبَا " نهي لهما عن الجمع ، ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد ، فلعل الخطأ في الاجتهاد إنما وقع من هذا الوجه.

قوله : ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ " الفاء " – هنا – فاء السببية.

وقال المَهْدَويّ : إذا جعل " فأزلهما " بمعنى زلَّ عن المضكَان كان قوله : ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ توكيداً ، إذ قد يمكن أن يزولا عن مكان كانا فيه إلى مكان آخر ، وزهذا الذي قال المَهْدَوِيّ أشبه شيء بالتأسيس لا التأكيد ، لإفادته معنى

جديداً.

قال " ابن عطية " : وهنا محذوف يدلّ عليه الظاهر تقديره : فأكلا من الشَّجرة ، يعني بذلك أن المحذوف [يقدر] قبل قوله : " فَأَزَلَّهُمَا ".

و " مِمَّا كَانَا " متعلّق بـ " اخرج " ، و " ما " يجوز أن تكون موصولة اسمية ، وأن تكون نكرة موصوفة ، أي : من المكان أو النعيم الَّذِي كانا فيه ، أو من مكان ، أو نعيم كانا فيه ، فالجملة من " كان " واسمها وخبرها لا مَحَلّ لها على الأوّل ومحلّها الجَرّ على الثاني ، و " من " لابتداء الغاية.

فصل في قصة الإغواء روي عن ابن عبّاس ، وقتادة قال الله تعالى لآدم : أَلَمْ يك فيما أبحتك الجَنّة مَنْدُوحَة عن." [1]

"أي : " وأَنَا أَصُكُّ " ، و " أَنَا أَرْهَنُهُمْ " ، وكذا " وأنتم تكتمون " ، إلا أنه يلزم منه **إشكال آخر** ، وهو أنهم منهيُّون عن اللّبس مطلقاً ، والحال قيد في الجملة السابقة ، فيكون قد نهوا بقيد ، وليس ذلك مراداً إلاّ أن [يقال : إنها حال لازمة ، وقد قيّده " الزمخشري " بـ " كاتمين " ، فجعله حالاً ، وفيه **الإشكال المقتدّم** ، إلاّ أنه] يكون أراد تفسير المعنى لا تفسير الإعرابن قال " ابن الخطيب " : **وجواب** **الإشكال أنه** إذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتمان حق أو باطل ، وما لا يعرف كونه حقًّا وباطلاً لا يجوز الإقدام عليه بالنفي ، ولا بالإثبات ، بل يجب التوقّف فيه.

وسبب ذكر هذا القيد أن الإقدام على الفعل الضَّار مع العلم بكونه ضارًّا أفحش من الإقدام عليه عند الجَهْلِ بكونه ضارّاً ، فلما كانوا عالمين [بما] في التبليس من المفاسد كان إقدامهم عليه أقبح.

ويجوز أن تكون جلمة خبرية عطفت على جملة طلبية ، كأنه ـ تعالى ـ نَعَى عليهم كتمهم الحقّ مع علمهم أنه حق.

[ومفعول] العلم غير مُرَاد ؛ لأن المعنى : وأنتم من ذوي العلم.

وقيل : حذف للعلم به ، والتقدير : تعلمون الحقّ من الباطل.

وقدره " الزمخشري " : " وأنتم تعلمون في حال علمكم أنكم لابسون كاتمون " ، فجعل المفعول اللَّبْس والكَتْم المفهومين من الفعلين السابقين.

وهو حسن.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

أمرهم بالإيمان ، ثم نهاهم عن لَبْس الحق الباطلن وكِتْمَان دلائل النُّبوة ، ثم ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشّرائع ، وذكر من جملته ما هو كالأصل فيها ، وهو الصَّلاة التي هي أعظم العبادات البدنية ، والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية.

قوله : ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾ هذه الجُمْلَة وما بعدها عطف على الجملة قبلها عطف أمر على نهي.

وأصل " أقيموا " : " أقْوِمُوا " ، ففعل به ما فعل بـ ﴿وَيُقِيمُونَ﴾ [البقرة : ٣] وقد تقدحم الكلام عليها وعلى " الصَّلاة " ، وأصل " آتوا " " ائْتِيُوا " بهمزتين مثل " أَكْرِمُوا " ، فقلبت الثانية ألفاً لسكونها بعد همزة مفتوحة ، واستثقلت الضمة

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٥٣

على الياء فحذفت ، فالتقى ساكنان " الياء والواو " ، فحذفت الياء ؛ لأنها أول وحركت التاء بحركتها.

وقيل : بل ضمت تبعاً للواو ، كما ضم آخر " اضربوا " ونحوه ، ووزنه : " افعوا " بحذف اللام.

وألف " الزكاة " منقلبة عن واو ، لقولهم : زَكَوَات ، وزَكَا ـ يَزْكُو ، وهي النحو.

وقيل : الطهارة.

وقيل : أصلها الثَّنَاء الجميل ، ومنه : زكى القاضي الشُّهود ، والزَّكا : الزوج صار زوجاً بزيادة فرد آخر عليه ، والخَسَا : الفرد ، قال : [البسيط] ٤٤٦.كَانُوا خَساً أَوْ زَكاً مِنْ دُونِ أْرْبَعَةٍ

لَمْ يَخْلَقُوا وَجُدُودُ النَّاسِ تعْتَلِجُ

قوله : ﴿مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ منصوب بـ " ارْكَعُوا ".

و " الركوع " : الطّمأنينة والانْحِنَاء ، ومنه قوله : [الطويل] ٤٤٧. أُخَبِّرُ أْخْبَارَ القُرُونِ الَّتِي مَضَتْ

أَدِبُّ كَأَنِّي كُلَّمَا قُمْتُ رَاكِعُ

وقيل : الخضوع والذِّلَّة ؛ ومنه : [المسرح] ٤٤٨. وَلاَ تُهِينَ الفَقِيرَ عَلَّكَ أنْ

تَرْكَعَ يَوْماً والدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهْ

فصل في عدم تأخير البيان عن الحاجة قال ابن الخطيب : القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب ، قالوا : إنما جاء في قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾ بعد أن كان النَّبي ـ عليه الصَّلاة والسَّلام ـ وصف لهم أركان الصَّلاة وشرائطها ، فكأنه تعالى قال : وأقيموا الصلاة التي عرفتموها ، والقائلون بجواز التأخير قالوا : يجوز أن يراد الأمر بالصَّلاة ، وإن كانوا لا يعرفون أن الصَّلاة ما هي ؟ ويكون المقصود أن يوطن السَّامع نفسه على الامتثال ، وإن كان لا يعلم أن المأمور به ، ما هو ؟ كما يقول السيد لعبده : إني آمرك غداً بشيء فلا بد وأن تفعله ، ويكون غرضه مه بأن يعزم العَبْدُ في الحال على أدائه في الوقت الثاني.

فصل في أن الكفار مخاطبون بفروع الشرع قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾ خطاب مع اليهود ، وذلك يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام.

فإن قيل : قوله : ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾ أمر بالصَّلاة ، وقوله : ﴿وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ أمر بالصّلاة أيضاً ، فيكون تكراراً.

فالجواب : أن قوله : ﴿وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ أي : صَلُّوا مع المصلّين ، ففي الأوّل أمر بإقامة الصَّلاة ، وفي الثاني أمر بفعلها في الجماعة فلا تكْرار ، وقيل : إن اليهود لا ركوع في صلواتهم ، فخصّ الركوع بالذكر تحريضاً لهم على الإتيان بصلاة المسلمين.

وقيل : الركوع : الخضوع ، فيكون نهياً عن الاستكبار المذموم.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

". (١)

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٧٤

"والأَرْبَاض : الحِبَال.

والبَكْرَة : النَّاقة.

وثِنْيُهَا : بطنها الثَّاني ، وإنما لم تعطف على ولدها لما لحقها من التعب.

قوله : ﴿وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ﴾ جملة من مبتدأ وخبر في محل نصب على الحال من " آل فرعون " أي : وأنتم تنظرون إغْرَاقَكُم ، والعامل " أغرقنا " ، ويجوز أن يكون حالاً من مفعول " أنجيناكم ".

والنَّظر يحتمل أن يكون بالبَصَرِ ؛ لأنهم كانوا يبصرون بعضهم بعضاً لقربهم ؛ وقيل : إن آل فرعون طغوا على الماء ، فنظروا إليهم.

وأن يكون بالبصيرة والاعتبار.

وقيل المعنى : وأنتم بحال من ينظر لو نظرتم ، ولذلك لم يُذْكر له مفعول.

فصل في البحر الذي أغرق فيه فرعون وقومه قال بعض المفسرين : والبَحْرُ الذي أغرق الله فيه فرعون وقومه هو " نيل مصر " ، وقيل : بحر " قلزم " طرف من بحر " فارس " ؟ وقال قتادة : بحر من وراء " مصر " يقال له " إسَافَة " واختلفوا هل تفرق البحر عرضاً أو طولاً ؟ فقيل : إنه [تفرق] عرضاً وأن بني إسرائيل خرجوا إلى البَرِّ الذي كانوا فيه أولاً.

وهذا هو الظاهر وفيه جمع بين القولين ، فإنهم دخلوا فيه أولاً عرضاً ، ثم مشوا فيه طولاً ، وخرجوا من بَرْ الطول ، وتبعهم فرعون فالْتَطَم عليه البحر ، فغرق هو وجنوده ، وصار بنو إسرائيل في بَرْ الطول ، وإلا فأي من يقابل بر " القلزم " خرجوا إليه حتى ذهبوا إلى " الطُّور ".

ومن قال : إن البحر هو النيل فلا **إشْكال** ؛ لأنهم كانوا في " مصر القديمة " ، وجاءوا إلى شاطىء النيل ، فانفرق لهم ، وخرجوا إلى بَرّ الشرق ، وذهبوا إلى " برية الطور ".

فصل في نعم الله على موسى وقومه في تلك الواقعة اعلم أن هذه الواقعة تضمّنت نعماً كثيرة في الدنيا والدين في حَقّ موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ وبني إسرائيل.

أما نعم الدنيا فهي أنهم لما وقعوا إلى ذلك المَضِيقِ ، ومن ورائهم فرعون وجنوده ، وقُدَّامهم البحر ، فإن توقّفوا أدركهم فرعون وأهلكهم ، وإن ساروا أغرقوا ، فلا خوف أعظم من ذلك ، ثم إن الله ـ تعالى ـ نَجّاهم بغرق البحر ، فلا نِعْمَةَ أعظم من ذلك ، وإيضاً فإنهم شاهدوا هَلاَكَ أعدائهم ، وأورثهم أرضهم وديارهم ، وأموالهم ، وخلّصهم من أيديهمنولو أنه ـ تعالى ـ خلّص موسى وقومه من تلك الحالة ، وما أهلك فرعون لكان الخوف باقياً ؛ لأنه رُبّما اجتمعوا واحتالوا على من أذاهم بحيلة ، ولكن الله ـ تعالى ـ حَسَمَ عنهم مادة الخوف.

وأما نعم الدِّين فهي أن قوم موسى لما شَاهَدُوا تلك المُعْجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشُّكُوك والشُّبُهَات ، فإنّ دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصَّانع الحكيم ، وعلى صدق موسى تُقَرِّب من العلم الضروري ، فكأنه ـ تعالى ـ رفع عنهم تحمُّل النظر الدقيق ، والاستدلال ، وأيضاً لما عاينوا ذلك صار داعياً لقوم فرعون إلى ترك تكذيب موسى ، والإقدام على تكذيب فرعون ، وايضاً أنهم عرفوا أن الأمور بيد الله ، وأنه لم يكن في الدنيا أكمل ما كان لفرعون ، ولا شدّة أكثر مما كانت لبني

إسرائيل ، ثم إنّ الله ـ تعالى ـ في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلاً ، والذليل عزيزاً ، وذلك يوجب انقطاع القَلْب عن عَلاَئق الدُّنيا ، والإقبال بالكليّة على خدمة الخالق ، والتوكُّل عليه في كل الأمور.

فإن قيل : إن فرعون لما شاهد فَلْقَ البحر وكان عاقلاً فلا بد وأن يعلم أن ذلك من فعل قادرٍ عالمٍ مخالفٍ لسائر القادرين ، فكيف بقي على الفكر ؟ **والجواب** : لعلّه اعتقد أن ذلك أيضاً السحر ، كما قال حين ألقى موسى عصاه ، وأخرج يده.

يروى أن فرعون كان راكباً حصاناً ، فلما أراد العُبُور في البحر خلف بني إسرائيل جَفل الحصان ، فجاء جبريل على فَرَسٍ أنثى فتقدّمهم فتبعه الحصان ، فلمّا اقتحموا البحر ، وميكائيل خلفهم يَسوقهم حتى لم يَبْقَ منهم أحد ، وخرج جبريل وهم أولهم بالخروج أمر الله البحر فالْتَطَمَ عليهم.

واعلم أن هنا لطائف : أولها : أن كل نبي لأمّته نصيب مما أعطي نبيهم ، فموسى عليه الصَّلاة السلام لما نُجِّي من الغَرَقِ حين ألقي في اليَمّ ، كذلك [نُجِّيت] أمته من الغَرَقِ.

ثانيها : أن فرعون ادَّعى العلو والربوبية ، فأغرق ونزل إلى الدَّرْك الأسفل.

ثالثها : أنه لما ذبح أبناءهم ، والذبح هو إنْهَار الدم ، أغرقه الله في النَّهر.

فصل في فضل يوم عاشوراء روى مسلم عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم " المدينة " ، فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : " مَا هَذا اليوم الذي تَصُومُونَهُ " فقالوا : هذا يوم عَظِيم أنجى الله فيه موسى وقومه وأغرق فرعون وقومه فصامه موسى شكراً فنحن نصومه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " فنحن أَحَقّ وأَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ " ، فصامه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر بصيامه.

وأخرجه البخاري أيضاً عن ابن عباس ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه : " أَنْتُمْ أَحَقّ بموسى منهم فَصُومُوا ".

فظاهر هذا أنه صلى الله عليه وسلم إنما صامه اقتداءً بموسى ـ عليه السَّلام ـ على ما أخبره اليَهُود ، وليس كذلك ، لما." (١)

"معناه : أن العَافِي هنا ما يبقى في القَدْرِ من المَرَقِ ونحوه ، فإذا أراد أحد أن يستعير القِدْرَ يُعَلِّلُ صاحبها بالعَافِي الذي فيها ، فالعَافِي فاعل ، ومن يستعيرها مَفْعُول ، وهو من الإسناد المجازي ؛ لأن الرَّاد في الحقيقة صاحب القِدْرِ بسبب العافي.

فصل في تفسير المعتزلة للعفو في الآية قالت المعتزلة : " المراد ثم عفونان عنكم بسبب إتيانكم بالتَّوْبَة ، وهي قتل بعضكم بَعْضاً ".

قالت بن الخطيب : وهذا ضعيف من وجهين : الأول : أن قبول التوبة وَاجبٌ عَقْلاً ، ولو كان المُرَاد ذلك لما جاز عدُّه في معرض الإنعام ، لأن أداء الواجب لا يُعَدّ من باب الإنعام ، والمقصود من هذه الآيات تَعْدِيْدُ نِعَمِ الله ـ تعالى ـ عليهم.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل ـ ، ص/١٨٩

الثاني : أن العَفْوَ اسم لإسقاط العقاب المستحقّ ؛ وأمّا إسقاط ما يجب إسقاطه ، وذلك لا يُسمَّى عَفْواً ، ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم ، فإذا ترك عذابه لم يكن الترك عفواً ، فكذلك هاهنا.

إذا ثبت هذا فنقول : لا شَكّ في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى : ﴿فَتُوبُوا اْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا اْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة : ٥٤] وإذا كان كذلك دَلَّت الآية على أن قَبُولَ التوبة غير واجب عَقْلاً ، وإذا ثبت ذلك ثبت أيضاً أنه ـ تعالى ـ أسقط عُقُوبَةَ من يجوز عقابه عقلاً ، وشرعاً ، وذلك أيضاً خلاف قول المعتزلة ، وإذا ثبت أنه عفا عن كفّار قوم موسى ، فلأن يعفوا عن فُسّاق أمة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ مع أنهم خير أمة أُخرجت للنَّاس كان أولى.

قوله : " لَعَلَّكُمْ تِشْكُرُونَ ".

" تَشْكُرُونَ " في محل رفع خبر " لعلّ " ، وقد تقدّم تفسير الشكر عند ذكر الحمد.

وقال الراغب : هو تصور النعمة وإظهارها.

وقيل : هو مقلوب عن الكَشْر أي : الكَشْف ، وهو ضدّ الكفر ، فإنه تَغْطِيَةُ النعمة وقيل : أصله من " عَيْن شَكْرى " أي : ممتلئة ، فهو على هذا الامتلاء من ذكر المنعم عليه.

و " شَكَر " من الأفعال المتعدّية بنفسها تارةً ، وبحرف الجرّ أُخْرَى ، وليس أحدهما أصلاً للآخَرِ على الصحيحن فمن المتعدِّي بنفسه قوله عَمْرِو بْنِ لُحَيّ : [الطويل] ٤٩٠. هُمُ جَمَعُوا بُؤْسَى ونُعْمَى عَلَيْكُمُ

فَهَلاَّ شَكَرْتَ الْقَوْمَ إذْ لَمْ تُقَاتِلِ

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

ومن المتعدِّي بحرف الجر قوله تعالى : ﴿وَاشْكُرُواْ لِي﴾ [البقرة : ١٥٢] ، وسيأتي هنا تحقيقُهُ.

فصل في الرد على المعتزلة قالت المعتزلة : إنه ـ تعالى ـ بَيَّن أنه عفا عنهم ، ولم يؤاخذهم لكي يشركوا ، وذلك يدلّ على أنه ـ تعالى ـ لم يرد منهم إلا الشكر.

والجواب : لو أراد الله ـ تعالى ـ منهم الشكر لأراد ذلك ، أنما شرط أن يحصل للشَّاكر داعية للشكر أولاً بهذا الشرط ، والأول باطل ؛ إذ لو أراد ذلك بهذا الشَّرط ، فإن كان هذا الشرط من العَمْدِ لزم افتقار الدَّاعية إلى داعية أخرى ، وإن كان من الله بحيث خلق الله الدَّاعي حصل الشكر لا محالة ، وحيث لم يخلق الدَّاعي استحال حُصُول الشكر ، وذلك ضد قول المعتزلة ، وإن أراد حصول الشُّكر منه من غير هذه الداعية ، فقد أراد منه المُحَال ؛ لأن الفِعْلَ بدون الدواعي مُحَال.

فثبت أن الإشكال وارد عليهم.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

" الكتاب " و " الفُرْقان " مفعول ثان لـ " آتيْنا ".

وهل المراد بالكتاب والفرقان شيء واحد ، وهو التوراة ؟ كأنه قيل : الجامع بين كونه كتاباً مُنَزَّلاً ، وفرقاناً يفرّق بَيْن الْحَقّ والْبَاطل ، نحو : رَأَيْتُ الغَيْثَ واللَّيْث ، وهو مِنْ باب قوله : [المتقارب] ٤٩١. إِلَى الْمَلِكِ الْقَرْمِ وَابْنِ الهُمَامِ

....

أو لأنهم لَمَّا اختلف اللفظ ، جاز ذلك ؛ كقوله : [الوافر] ٤٩٢. فَقَدَّمَتِ الأَدِيمَ لِرَاهِشَيْه

وَأَلْقَى قَوْلَهَا كَذِباً وَمَيْنَا

وقوله : [الطويل] ٤٩٣....................

وَهِنْدٌ أَتَى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ وَالْبُعْدُ

وقوله عنترة : [الكامل] ٤٩٤....................

أَقْوَى وَأَقْفَرَ بَعْدَ أُمِّ الْهَيْثَمِ

". (١)

"فإن قيل : هلاّ قيل : صفراء فاقعة ؟ وأي فائدة في ذلك اللون ؟ **فالجواب** : فائدته التأكيد ؛ لأن اللون اسم للهَيْئَةِ ، وهي الصّفرة ، فكأنه قال : شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك : جدّ جدّه.

وعن وهب : إذا نظرت إليها خُيِّل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جِلْدِهَا ، فمعنى قوله : " تَسُرُّ النَّاظِرِينَ " أي : يعجبهم حسنها وصَفَاءُ لونها ، لأن العين تسر بالنظر إلى الشيء الحسن.

قال علي بن أبي طالب رضى الله عنه : من لبس نعلاً صفراء قلّ همه ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾.

قال الكسائي ؛ يقال : فَقَع لونها يَفْقَعُ فُقُوعاً ، إذا خَلَصَت صفرته ، والإفْقَاع : سوء الحال ، وفَوَاقِعُ الدهر : بَوَائِقُه ، وفَقَّع بأصابعه : إ ذا صوَّت ، ومنه حديث أبن عباس : " نَهَى عن التَّفقيع في الصلاة " ، وهي الفرقعة ، هي غَمْزُ الأصابع حتى تُنْقِض ، قاله القرطبي.

واختلفوا هل كانت جميعها صفراء حتى قُرونها وأظلآفها ، أو الصفرة المعتادة ؟ قولان.

وفي قوله " فاقع " لطيفة ، وهي أنه وصفها باسم الفاعل الذي هو نعت للدوام والاستمرار.

يعني : في الماضي والمستقبل.

وفي قوله : " تَسُرُّ " لطيفةٌ ، وهي أنه أتى بصيغة المضارع وهو يقتضي التجدُّد والحدوث ، بخلاف الماضي.

وفي قوله : " النَّاظرين " آية لطيفة ، وهي أنه أتى بصيغة الجمع المُحَلّى بالألف واللام ، ليعمّ كلّ ناضر منفردين ومجتمعين.

وقيل : المراد بالنظر نظر البصر للمرء والمرأة أو المراد به النظر بعين اليقين ، وهو التفكر في المخلوقات.

قوله : ﴿تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ جلمة في محل رفع صفة لـ " بقرة " أيضاً ، وقد تقدم أنه يجوز أن تكون خبراً عن " لونها " بالتأويلين المذكورين.

و " السرور " لذّة في القلب عند حصول نفع أو توقّع ، ومنه [السرير] الذي يُجْلس عليه إذا كان لأولي النعمة ، وسرير الميت تشبيهاً به في الصورة وتفاؤلاً بذلك.

قوله : ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنَ لَّنَا مَا هِيَ﴾ تقرير للسؤال عن حالها وصفتها ، واستكشاف زائد ، ليزدادوا بياناً لوصفها ، وفي

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٩٥

مصحف عبد الله : " سل لنا ربك يبين لنا ما هي ؟ وما صفتها ".

قوله : ﴿إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ البَقَر : اسم إن ، وهو اسم جنس كما تقدم.

وقرأ محمد ذو الشامة الأموي : " إنّ البَاقِرَ " وهو جمع البَقَر ك " الجَامِل " جماعة الجَمَل ؛ قال الشاعر : [الكامل] ٥٨٤.

مَالِي رَأَيْتُكَ بَعْدَ عَهْدِكَ مُوحِشاً

خَلِقاً كَحَوْضِ البَاقِرِ المُتَهَدِّمِ

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

قال قطرب : " يقال لجمع البقرة : بَقَر وبَاقِر وبَاقُور وبَيْقُور ".

وقال الأَصْمَعِيّ : " الباقر " جمع باقرة ، قال : ويجمع بقر على بَاقُورة ، حكاه النّحاس.

قال القرطبي : والباقر والبقر والبيقور والبقير لُغَات بمعنى واحد والعرب تذكره وتؤنثه ، وإلى ذلك ترجع معاني القراءات في " تشابه ".

و " تشابه " جملة فعلية في محلّ رفع خبر لـ " إن " ، وقرىء : " تَشَّابَهُ " مشدَّداً ومخفَّفاً ، وهو مضارع الأصل : " تَتَشَابَهُ " بتاءين ، فَأُدْغِمَ تارةً ، وحذف منه أخرَى ، وكلا الوجهين مقيس.

وقرىء أيضاً : " يَشَّابَهُ " بالياء من تحت ، [وأصله : يَتَشَابَهُ فأدغم أيضاً ، وتذكير الفعل وتأنيثه جائزات ؛ لأن فاعله اسم جنس] وفيه لغتان : التذكيرُ والتأنيثُ ، قال تعالى : ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة : ٧] فَأَنَّث ، و ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾ [القمر : ٢٠] فذكر ، وقيل : ذكر الفعل لتذكير لفظ " البقرة " ؛ كقوله : ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾.

وقال المبرّد : سئل سِيبَوَيْهِ عن هذه الآية ، فقال : "كل جمع حروفه أقل من حروف وَاحِده ، فإن العرب تذكره " ؛ واحتج بقول الأعشى : [البسيط] ٥٨٥. وَدِّعْ هُرَيْرَةَ إنَّ الرَّكْبَ مُرْتَحِلْ

[وَهَلْ تُطِيقُ وَدَاعاً أيُّهَا الرَّجُلُ]

ولم يقل : " مرتحلون ".

وفي " تشابه " قراءاتك " تَشَابَهَ " بتخفيف الشين وفتح الباء والهاء ، وهي قراءة العامة.

و " تَتَشَابَه " بتاءين على الأصل.

و " تَشَّبَّه " بتشديد الشين والباء من غير ألف ، والأصل : تَتَشَبَّهُ.

و " تَشَابَهَتْ " على وزن " تَفَاعلت " وهو في مصحف أُبَيّ كذلك أَنّثه لتأنيث البقرة.

و " مُتَشَابِهَة " و " مُتَشَبِّهة " على اسم الفاعل من تشابه وتشبّه.

وقرىء : " تَشَبَّهَ " ماضياً.

وقرأ ابن أبي إسحاق : " تَشَّابَهَتْ " بتشديد الشين ، قال أبو حاتم : هذا غلط ، لأن التاء في هذا الباب لا تدغم إلاّ في المضارع..

وهو معذور في ذلك.

وقرىء : " تَشَّابَهَ "كذلك ، إلاّ أنه بطرح تاء التأنيث ، ووجهها على إشكالها أن يكون الأصل : إن القرة تشابهت ،

فالتاء الأولى من البقرة و [التاء] الثانية من الفعل ، فلما اجتمع مثلان أدغم نحو : الشجرة تمايلت ، إلاّ أنه يُشكِل أيضاً في تَشَّابَه من غير تاء ؛ لأنه كان يجب ثبوت علامة التأنيث.
وجوابه : أنه مثل : [المتقارب] ٥٨٦.....................
وَلاَ أَرْضَ أَبْقَلَ إِبْقَالَهَا
(١) ".

"فقوله : " إلاّ أَيَّاماً مَعْدُودَةً " استثناء مفرّغ ، و " أيَّاماً " منصوب على الظرف بالفعل قبله ، والتدقير : لن تمّسنا النار أبداً إلاّ أياماً قلائل يَحْصُورُها العَدُّ ؛ لأن العد يحصر القليل ، وأصل : " أيّام " : أَيْوَام ؛ لأنه جمع يوم ، نحو : " قوم وأقوام " ، فاجتمع الياء والواو ، وسبقت إحداهما بالسكون ، فوجب قلب الواو ياء ، وإدغام الياء في الياء مثل : " هَيّت وميّت " ؟ فصل ذكروا في الأيام المعدودة وجهين : الأول : أن لفظه الأيام [لا تضاف إلا إلى العشرة فما دونها ، ولا تضاف إلى ما فوقها ، فيقال : أيام خمسة ، وأيام عشرة ، ولا يقال : أيام أحد عشر.
إلاَّ أن هذا] يشكل بقوله تعالى : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة : ١٨٣] إلى أن قال : ﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة : ١٨٤] وهي أيام الشهر كله ، وهي أزيد من العشرة.
قال القاضي : إذا ثبت أن الأيام محمولة على العَشْرة فما دونها ، فالأشبه أن يقال : إنه الأقل أو الأكثر ؛ لأن من يقول ثلاثة يقول : أحمله على أقل الحقيقة فله وجه ، ومن يقول : عشرة يقول : أحمله على الأكثر وله وجه.
فأما حمله على أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له ؛ لأنه ليس عَدَدٌ أولى من عَدَدٍ ، اللهم إلا إنْ جاءت في تقديرها رواية صحيحة ، فحينئذ يجب القول بها.
روي عن ابن عباس ومجاهد : أن اليهود كانت تقول : " الدنيا سبعة آلاف سنة ، فالله يعذب على كلّ ألف سنة يوماً واحداً ".
وحكى الأصم عن بعض اليهود : أنهم عبدوا العِجْل سبعة أيام.
وروي عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ : أنه قدر هذه الأيام بالأربعين ، وهو عدد الأيام التي عبد آباؤهم العجل فيها ، وهي مدّة غيبة موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ عنهم.
وقال الحسن وأبو العالية : قالت اليهود : إن ربنا عتب علينا في أمرنا ، فأقسم ليعذّبنا أربعين يوماً ، فلن تمسّنا النار إلاّ أربعين يوماً تحلّة القسم ، فكذبهم الله ـ تعالى ـ بقوله تعالى : " قُلْ : أَتَخَذْتُمْ عِنْدَ اللهِ عَهْداً ".
وقالت طائفة : إن اليهود قالت في التوراة : إنَّ جهنم مسيرة أربعين سنة ، وأنهم يقطعون في كلّ يوم سنة حتى يكملوها ، وتذهب جهنّم.
رواه الضَّحاك عن ابن عباس.
وعن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ زعم اليهود أنه وجدوا في التوراة مكتوباً أن ما بين طرفي جهنّم أربعين سنة إلى أن ينتهوا

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٣٦

إلى شجرة الزَّقوم ، فتذهب جهنم وتهلك.

فإن قيل : " وَقَالُوا : لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إلاَّ أَيَّاماً مَعْدُودَةً " وقال في مكان آخر : ﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ﴾ [آل عمران : ٢٤] والمصروف في المكانين واحد وهو " أيام ".

فالجواب : أن الاسم إن كان مذكراً ، فالأصل في صفة جمعه التاء ، يقال : كُوز وكِيزان مكسورة ، وثياب مَقْطوعة ، وإن كان مؤنثاً كان الأصل في صفة جمعه الألف والتاء يقال : جرّة وجِرَار مكسورات ، وخَابِية وخَوَابي مكسورات ، إلا أنه قد يوجد الجمع بالألف والتاء فيما واحده مذكّر في بعض الصور ، وعلى هذا ورد قوله : ﴿فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة : ٢٠٣] ، و ﴿فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ [الحج : ٢٨].

فصل في مدة الحيض ذهب الحنفيّة إلى أنّ أقل الحَيْض ثلاثة أيام ، وأكثره عشرة ، واحتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام : " دَعِي الصَّلاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ " فمدّة الحيض تسمى أياماً ، وأقلّ عدد يسمى أياماً ثلاثة ، وأكثره عشرة على ما بَيّنا ، وعليه **الإشكال المتقدم**.

قوله : " أَتَّخَذْتُمْ " الهمزة للاستفهام ، ومعناها الإنكار والتَّقْريع ، وبها استغني عن همزة الوصل الدّاخلة على " أتخذتم " كقوله : ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ﴾ [سبأ : ٨] ﴿أَصْطَفَى﴾ [الصافات : ١٥٣] وبابه.

وقد تقدم القول في تصريف " أَتَّخَذْتُمْ " وخلاف أبي علي فيها.

ويحتمل أن تكون هنا لواحد.

وقال أبو البقاء : وهو بمعنى " جَعَلتم " المتعدية لواحد.

ولا حاجة إلى جعلها بمعنى " جعل " لتعديها لواحد ، بل المعنى : هلأ أخذتم من الله عهداً ؟ ويُحتمل أن يتعدّى لاثنين ، الأول " عهد " ، والثاني " عند الله " مقدماً عليه ، فعلى الأول يتعلّق " عند الله " بـ " اتَّخَذْتُمْ ".

وعلى الثاني يتعلّق بمحذوف.

ويجوز نقل حركة همزة الاستفهام إلى لام " قل " قبلها ، فتفتح وتحذف الهمزة.

وهي لغة مطّردة قرأ بها نافع في رواية وَرْش عنه.

قوله : " فَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ " هذا **جواب** الاستفهام المقتدم في قوله : " أَتَّخَذْتُمْ ".

وهل هذا بطريق تضمين الاستفهام معنى الشرط ، أو بطريق إضمار الشَّرط بعد الاستفهام وأخواته ؟ قولان [تقدم تحقيقها] واختار الزمخشري القول الثاني ، فإنه قال : " فَلَنْ يُخْلِفَ " متعلّق بمحذوف تقديره : إن اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده.

وقال ابن عطيك " فلن يخلف الله عَهْده : اعتراض بين أثناء الكلام " كأنه يعني بذلك أن قوله : " أم تقولون " مُعَادل لقوله : " أتخذتم " فوقعت هذه الجملة بين المتعادلين مُعْترضة ، والتقدير أيّ هذين واقع اتخاذكم العهد أم قولكم بغير علم

؟ فعلى هذا لا محلّ لها من الإعراب ، وعلى الأول محلها الجزم.

قوله : "." (١)

"وهذا ينبغي أن يُخَصّ بالضرورة ، كما نص عليه بعضهم ، والزمخشري يجيز ذلك ، ويخرج عليه بعض أي القرآن ، كما قد تحمل الخبرية على الاستفهامية في الحَذْف في قولهم : اصنع بم شئت وهذا لمجرد التشبيه اللفظي.

وإذا وُقِفَ على " ما " الاستفهامية المجرورة ، فإن كانت مجرورة باسم وَجَبَ لَحَاقُ هاء السَّكْت نحو مجيء " مه " ، وإن كانت مجرورة بحرف فالاختيار اللحاق ، والفرق أن الحرف يمتزج بما يدخل عليه فتقوى به الاستفهامية ، بخلاف الاسم المضاف إليها ، فإنه في نيّة الانفصال ، وهذا الوَقْف إنما يجوز ابتداء ، أو بقطع نفس ، ولا جَرَمَ أن بعضهم منع الوَقْف على هذا النحو قال : " إنه إن وقف بغير هاء كان خطأ ؛ لنقصان الحرف ، وإن وقف بها خالف السَّواد ".

لكن البزي قد وقف بالهاء ، ومثل ذلك لا يُعد مخالفة للسَّواد ، ألا ترى إلى إثباتهم بعضَ ياءات الزوائد.

والجار متعلق بقوله : " تقتلون " ، ولكنه قُدِّم عليه وجوباً ، لأن مجروره له صدر الكلام ، والفاء وما بعدها من " تقتلون " في محلّ جزم ، وتقتلون . وإن كان بصيغة المضارع ، فهو في معنى الماضي [لفهم المعنى] ، وأيضاً فمعه قوله " مِنْ قَبْل " [وأيضاً فإن الأنبياء . عليهم السلام . إنما كانوا في ذلك الزمان ، وأيضاً فالحاضرون لم يفعلوا ذلك ولا يتأتى لهم قتل الماضيين] ، وجاز إسناد القتل إليهم وإن لم يَتَعَاطَوه ؛ لأنهم لما كانوا راضين بفعل أَسْلاَفهم جعلوا كأنهم فعلوا هم أنفسهم.

فإن قيل : كيف جاز قوله : " فَلِمَ تَقْتُلُونَ " من قبل ، ولا يجوز أن يقال : أنا أضربك أمس ؟ فالجواب من وَجْهَيْن :

الأول : أن ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصّفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله : ويحك لم تكذب ؟ كأنك قلت : لم يكن هذا من شأنك.

قال الله تعالى : ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ﴾ [البقرة : ١٠٢] ولم يقل : ماتلت الشياطين ؛ لأنه أراد من شأنها التلاوة.

والثاني : كأنه قال : لم ترضون بقتل الأنبياء من قبل إن كنتم مؤمنين بالتوراة ؟ قال بعضهم : جاء " تقتلون " بلفظ الاستقبال ، وهو بمعنى المُضِيّ لما ارتفع الإشكال بقوله : " من قبل " وإذا لم يشكل فجائز أن يأتي الماضي بمعنى المستقبل وبالعكس.

قال الحطيئة : [الكامل] ٦٦٦. شَهِدَ الْحُطَيْئَةُ يَوْمَ يَلْقَى رَبَّهُ

أَنَّ الْوَلِيدَ أَحَقُّ بِالْعُذْرِ

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

شهد بمعنى يشهد.

قوله : " إنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ".

في : " إنْ " قولان : أحدهما : أنها شرطية ، وجوابه محذوف تقديره : إن كنتم مؤمنين فلم فعلتم ذلك ؟ ويكون الشرط وجوابه قد ذكر مرتين فَحُذِفَ الشَّرْط من الجملة الأولى ، وبقي جوابه وهو : فلم تقتلون ، وحذف الجواب من الثَّانية ،

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٦٠

وبقي شرطه ، فقد حذف من كلّ واحدة ما أثبت في الأخرى.
قال ابن عطية رحمه الله : جوابها متقدم ، وهوقوله " فلم " وهذا إنما يتأتى على قول الكُوفيين ، وإبي زيد.
والثاني : أن " إن " نافية بمعنى " ما " أي : ما كنتم مؤمنين لُمَنَافَاةِ ما صدر منكم الإيمان.
جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣
" بِالبَيِّنَاتِ " يجوز فيه وجهان : أحدهما : أن يكون حالاً من " موسى " أي : جاءكم ذا بيِّنات وحُجَج ، أو ومعه البينات.
وثانيهما : أن يكون مفعولاً ، أي : بسبب إقامة البَيّنات ، وهي قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ [الإسراء : ١٠١] وهي : العصا والسّنون واليد والدم والطّوفان والجراد والقمل والضفادع وفلق البحر.
وقيل : البينات التوراة وما فيها من الدّلالات.
واللام في " لقد " لام القسم.
" ثم اتَّخَذْتُمُ العِجْل " توبيخ ، وهو أبلغ من " الواو " في التَّقريع بها والنظر في الآيات ، أي بعد النظر في الآيات والإتيان به اتّخذتم ، [وهذا يدّل على أنهم إنما فلعوا ذلك بعد مُهْلة من النظر في الآيات ، وذلك أعظم لجُرْمهم].
وما بعده من الجمل قد تقدم مثله ، والسبب في تكريرها أنه . تعالد لما حركى طريقة اليَهُودِ في زمان محمد عليه الصَّلاة والسَّلام ، وصفهم بالعِنَادِ والتكذيب ، ومثلهم بسلفهم في [قتلهم] الأنبياء الذي يناسب التكذيب ؛ بل يزيد عليه إعادة ذكر موسى . عليه السلام . وما جاء به من البيّنات ، وأنهم مع وضوح ذلك أجازوا أن يتخذو العجل إلهاً وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء إلى ربه ، والتمسّك بدينه ، فكذلك القول في حالي معكم وإن بالغتم في التَّكذيب والإنكار.
جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣
قوله : " واسمعوا " أي أطيعوا وليس معناه الأمر بإدراك القول فقط ، وإنما المراد اعملوا بما سمعتم والتزموه ، ومنه قولهم : سمع الله لمن حمده ، أي قبل وأجاب ؛ قال [الوافر] ٦٦٧. دَعَوْتُ اللهَ حَتَّى خِفْتُ أَلاَّ
يَكُونَ اللهُ يَسْمَعُ ما أَقُولُ
أي يقبل.
وقال الرَّاجز : [الرجز] ٦٦٨. وَالسَّمْعُ والطَّاعة والتَّسْلِيمْ
خَيْرٌ وَأَعْفَى لِبَنِي تَمِيمْ
". (١)

"وهذا نوع آخر من قبائح أفعالهم ، وهو زعمهم أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون النَّاس ، ويدلّ عليه أنه لايجوز أن يقال للخصمك إن كان كذا أو كذا فافعل كذا ، والأول مذهبه ، ليصحّ إلزام الثاني عليه.
ويدلّ على ذلك أيضاً قولهم : ﴿يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى ﴾ [البقرة : ١١١] وقولهم : ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ [المائدة : ١٨] وقولهم : ﴿لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة : ٨٠].

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٩٩

وأيضاً اعتقادهم في أنفسهم أنهم هم المحقّون ؛ لأن النسخ غير جائز في شرعهم ، وأن سائر الفرق مبطلون ، وأيضاً اعقادهم أن أنتِسَابَهُمْ إلى أكابر الأنبياء علهيم الصلاة والسلام ، أعني : يعقوب وإسماعيل وإسحاق وإبراهيم ـ عليه السلام ـ يخصلهم من [عقاب] الله ـ تعالى ـ ويوصلهم إلى ثوابه ، فكذّبهم الله ـ تعالى ـ وألزمهم الحُجّة ، فقال : قل لهم يا محمد : إن كانت لكم الدار الآخرة يعني الجَنّة خالصة من دون النَّاس ، فتمنوا الموت : فأريدوه وأسألوه ؛ لأن من علم أنا لجنة مَأْواه حنّ إليها ؛ لأن نعم الدنياعلى قلّتها كانت منغصةً عليهم بسبب ظهور محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ ومنازعته لهم بالجِدَالِ والقتال ، ومن كان في النّعم القليلة المنغصة ، وهو يتيقّن بعد الموت أنه ينتقل إلى تلك النعم العظيمة ، فإنه لا بد وأن يرغب في الموت.

وقيل : إن الله ـ تعالى ـ صرفهم عن إظْهَار التمنّي ، وقصرهم على الإمساك ليجعل ذلك آية لنبيه صلى الله عليه وسلم.

وقيل : فمتنّوا الموت : ادعوا بالموت على الفِرْقَةِ الكاذبة.

روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " لو تمنوا الموت لشرق كلّ إنسان بريقه وما بقي على وجه الأرض يهودي إلاَّ مات ".

قوله : ﴿إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ عِندَ اللَّهِ خَالِصَةً﴾ شرط **جوابه** " فَتَمَنّوا ".

و " الدار " اسم " كان " وهي الجنة ، والأولى أن يقدّر حذف مضاف ، أي : نعيم الدار الآخرة ؛ لأن الدَّار الآخرة في الحقيقة هي انقضاء الدُّنيا ، وهي للفريقين.

واختلفوا في خبر " كان " على ثلاثة أقوال : أحدها : أنه " خالصة " ، فيكون " عند " ظرف لـ " خالصة " ، أو للاستقرار الذي " لكم " ويجوز أن تكون حالاً من " الدار " ، والعامل فيه " كان " ، أو الاستقرار.

وأما " لكم " فيتعلق بـ " كان " ؛ لأنها تعمل في الظرف وشبيهه.

قال أبو البقاء رحمه الله تعالى : ويجوز أن تكون للتبيين ، فيكون موضعها بعد " خالصة " أي : خالصة لكم فتتعلّق بنفس " خالصة " ، وهذا فيه نظر ؛ لأنه متى كانت للبيان تعلّقت بمحذوف تقديره : أعني لكم ، نحو : سُقْياً لك ، تقديره : أعني بهذا الدعاء لك ، وقد صرح غيره في هذا الموضع بأنها للبيان ، وأنها متعلّقة حينئذ بمحذوف كما تقدم ، ويجوز أن يكون صفة لـ " خالصة " في الأصل قُدْمَ عليها فصار حالاً منها ، فيتعلّق بمحذوف.

الثاني : أن الخبر " لكم " فيتعلّق بمحذوف وينصب خالصة حينئذ على الحال ، والعامل فيها إما " كان " ، أو الاستقرار في " لكم " ، و " عند " منصوب بالاستقرار أيضاً.

الثالث : أن الخبر هو الظَّرف ، و " خالصة " حال أيضاً ، والعامل فيها إما " كان " أو الاستقرار ، وكذلك " لكم " ، وقد منع من هذا الوجه قَوْمٌ فقالوا : لا يجوز أن يكون الظرف خبراً ؛ لأن هذا الكلام لا يستقل.

وجوز ذلك المهدوي ، وابن عطية ، وابو البقاء ، واستشعر أبو البقاء هذا **الإشكال ،** وأجاب عنه بأن قال : وسوغ أن يكون " عند " خبر " كان لكم " يعني لفظ " لكم " سوغ وقوع " عند " خبراً إذ كان فيه تخصيص وَتَبْيِينٌ ، ونظيره قوله : ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [الإخلاص : ٤] ، لولا " له " لم يصحّ أن يكون " كفواً " خبراً.

و " مِنْ دُونِ النَّاسِ " في محلّ نصب بـ " خالصة " ؛ لأنك تقول : خَلُصَ كذا من كذا ، والمراد به سوى لا معنى المكان ، كما يقول القائل لمن وهب منه ملكاً : هذا لك دون النّاس.

وقرأ الجمهور : " فتَمَنَّوُا المَوْتَ " بضم الواون ويروى عن أبي عمرو فتحها تخفيفاً واختلاس الضمة ، وقرأ ابن أبي إسحاق بكسرها على التقاء السَّاكنين تشبيهاً بواو ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا﴾ [التوبة : ٤٢] المراد بها عندية المنزلة.

قال ابن الخطيب : " ولا بعد أيضاً في حمله على [المكان] فلعل اليهود كانوا مشبّهة ، فاعقدوا العِنْدِيَة المكانية ".

وقوله تعالى : " فتمنوا الموت " هذا أمر متعلّق على أمر مفقود ، وهو كونهم صادفين ، فلا يكون الأمر موجوداًن أو الغرض إظهار كذبهم في دعواهم ، وفي هذا التمني قولان : أحدهما : قول ابن عباس : إنهم أمروا بأن يَدْعُوَ الفريقان بالموت على الفرقة الكاذبة.

والثاني : أن يقولوا : ليتنا نموت وهذا أولى ؛ لأنه أقرب إلى موافقة اللفظ.

قال عليه الصلاة والسلام : " لَوْ تَمَنَّوا المَوْتَ لَغَصَّ كُلُّ إنْسَانٍ بِرِيقِهِ وَمَا بَقِيَ عَلَى وَجْهِ الأَرضِ يَهُودِيٌّ إلاَّ مَاتَ " وقال عليه الصلاة والسلام : " لَوْ أنَّ اليَهُودَ تَمَنَّوا المَوْتَ لماتُوا ورَأوا." (١)

"قال ابن عباس رضي الله عنهما : : إن اليهود كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قبل مبعثه ، فلما بعث من العرب كفروا به ، وجحدوا ما كانوا يقولون فيه ، فقال لهم معاذ بن جبل : يا معشر اليهود اتّقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ، ونحن أهل الشرك ، وتخبروننا أنه مبعوث ، وتصفون لنا صفته.

فقال ابن صوريا : يا محمد ما جئتنا بشيء نعرفه من الأيات ، وما هو بالذي كنا نذكر لكم ، فأنزل الله ـ تعالى ـ هذه الآيات ، والمرادة بالآيات البينات : آيات القرآن مع سائر الدَّلائل من المُبَاهلة ، ومن تمني الموت وسائر المعجزات نحو : إشباع الخَلْق الكثير من الطعام القليل [ونبع] الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر.

وقال بعضهم : الأولى تخصيص ذلك بالقرآن ، لأن الآيات إذا قرنت بالتنزيل كانت أخصّ بالقرآن.

فإن قيل : الإنزال عبارة عن تحريك الشَّيْ من أعلى إلى أسفل ، وذلك محقّق في الأجسام ، ومحال في الكلام.

فجوابه : أن جبريل ـ عليه الصلاة والسلام ـ لما نزل من الأعلى إلى الأسفل وأخبر به سمي ذلك إنزالاً.

قوله تعالى : ﴿وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إلاَّ الْفَاسِقُونَ﴾ هذا استثناء مفرّغ ، وقد تقدم أن الفراء يجيز فيه النصب.

والكفر بها من وجهين : الأول : جحودها مع العلم بصحتها.

والثاني : جحودها مع الجهل ، وترك النظر فيها ، والإعراض عن دلائلها ، وليس في الظَّاهر تخصيص ، فيدخل الكل فيه.

قال ابن الخطيب : والفِسْقُ في اللّغة : خروج الإنسان عما حدّ له قال الله تعالى : ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف : ٥٠].

وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرّطبة عند سقوطها : فسقت النواة ، وقد يقرب من معناه الفُجُور ؛ لأنه مأخوذ من فجور السّد الذي يمنع الماء من أن يسير من الموضع الذي يفسد ، فشبه تعدّي الإنسان ما حدّ له إلى الفساد بالذي فجر

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل ـ ، ص/٣٠٢

السَّد حتى صار إلى حيث يفسد.

فإن قيل : أليس صاحب الصغيرة تجاوز أم رالله ، ولا يوصف بالفسق والفجور ؟ قلنا : إنه إنما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذي ذكرنا ؛ لأن من فتح من النهر نقباً يسيراً لا يوصف بأنه فجر ذلك النهر ، وكذلك الفِسْق إنما يقال إذا عظم التعدّي ، إذا ثبت هذا فنقول : في قوله : " إلاَّ الْفَاسِقُونَ " وجهان : أحدهما : أن كل كافر فاسق ، ولا ينعكس ، فكأن ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره ، فكان أولى.

الثاني : أن يكون المراد ما يكفر بها إلاَّ الكافر المتجاوز على كلّ حدّ في كفره ، والمعنى : أن هذه الآيات لما كانت بيّنة ظاهرة لم يكفر بها إلاَّ الكافر الذي يبلغ في الكفر إلى النهاية القصوى ، والأحسن في الجواب أن يقال : إنه ـ تعالى ـ لما قال : " وَمَا يَكْفُرُ بِهَا " أفهم أن مراده بالفاسق هو الكافر لا عموم الفاسق فزال الإشكال.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

الجمهور على تحريك واو " أَوَكلما " ، واختلف النحويون في ذلك على ثلاثة أقوال : فقال الأخفش : إن الهمزة للاستفهام ، والوو زائدة وهذا على رأيه في جواز زيادتها.

وقال الكسائي هي " أو " العاطفة التي بمعنى " بل " وإنما حركت الواو.

ويؤيده قراءة من قرأها ساكنة.

وقال البصريون : هي واو العطف قدمت عليها همزة الاستفهام على ما عرف.

قال القرطبي : كما دخلت همزة الاستفهام على " الفاء " في قوله : ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [المائدة : ٥٠] ، ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ﴾ [يونس : ٤٢] ، ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ﴾ [الكهف : ٥٠].

وعلى " ثم " كقوله : " أَثُمَّ إِذَا مَا ".

وقد تقدم أن الزمخشري يقدر بين الهمزة وحرف العطف شيئاً يعطف عليه ما بعده ، لذلك قدره هُنَا : أكفروا بالآيات البينات ، وكلما عاهدوا.

وقرأ أبو السّمَال العدوي : " أوْ كلما " ساكنة ا لواو ، وفيها ثلاثة أقوال : فقال الزمخشري : إنها عاطفة على " الفاسقين " ، وقدره بمعنى إلا الذين فسقوا أو نقضوا ، يعني به : أنه عطف الفعل على الاسم ؛ لأنه في تأويله كقوله : ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُواْ﴾ [الحديد : ١٨] أي : اصَّدَّقُوا وأقرضوا.

وفي هذا كلام يأتي في سورته إن شاء الله تعالى.

وقال المهدوي : " أو " لانقطاع الكلام بمنزلة " أم " المنقطعة يعني أنها بمعنى " بل " ، وهذا رأى الكوفيين ، وقد تقدم تحريره وما استدلّوا به من قوله : [الطويل] ٦٨٧.................

.....

أَوْ أَنْتَ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ

في أول السورة.

وقال بعضهم : هي بمعنى " الواو " فتتفق القراءاتان ، وقد وردت " أو " بمنزلة " الواو " كقوله : [الكامل]
٦٨٨.........................

مَا بَيْنَ مُلْجِمِ مُهْرِهِ أَوْ سَافِعِ

". (١)

"أي : من قَدر ورتبة ، وهو قريب من الأول.

قال القَفَّال رحمه الله تعالى : يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ، ومعناه التقدير ، ومنه : خلق الأديم ، ومنه يقال : قدر للرجل كذا درهماً رزقاً على عمل كذا.

والضمير المنصوب في " اشتراه " فيه أربعة أقوال : يعود على السحر ، أو الكفر ، أو كَيْلهم الذى باعوا به السحر ، أو القرآن لتعويضهم كتب السحر عنه.

وتقدم الكلام على قوله : " وَلَبِئْسَ مَا " وما ذكر الناس فيها ، واللام في " لبئسما " **جواب** قسم محذوف تقديره : والله لبئسما ، والمخصوص بالذّم محذوف أي : السحر أو الكفر.

قوله : " لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ " **جواب** " لو " محذوف تقديره : لو كانوا يعلمون ذم ذلك لما باعوا به أنفسهم ، وهذا أحسن من تقدير أبي البقاء : لو كانوا ينتفعون بعلمهم لامتنعوا من شراء السحر ؛ لأن المقدر كلما كان مُتصَيَّداً من اللفظ كان أَوْلَى.

والضمير في " به " يعود على السحر ، أو الكفر ، وفي " يعلمون " يعود على اليَهُودِ باتفاق.

قال الزمخشري : فإن قلت كيف أثبت لهم العلم أولاً في : " وَلَقَدْ عَلِمُوا " على سبيل التوكيد القسمي ، ثم نفاه عنهم في قوله : " لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ".

قلت : معناه : لو كانوا يعملون بعلمهم ، جعلهم حين لم يعملوا به كأنهم منسلخون عنه ، وهذا بناء منه على أن الضميرين في " عَلِمُوا " و " يَعْلَمُونَ " لشيء واحد.

وأجاب غيره على هذا التقدير بأن المراد بالعلم الثاني العَقْل ؛ لأن العلم من ثمرته ، فلما انتفى الأصل انتفى ثمرته ، فصار وجود العلم كعدمه حيث لم ينتفعوا به كما سمى الله ـ تعالى ، الكفار " صُمّاً وبُكْماً وعُمْياً " إذ لم ينتفعوا [بهذه الحواس] أو يغاير بين متعلّق العلمين أي : علموا ضرره في الآخرة ، ولم يعلما نفعه في الدنيا.

وأما إذا أعدت الضمير في " علموا " على الشياطين ، أو على مَنْ بحضرة سليمان ، أو على الملكين ، فلا **إشكال** **لاختلاف** المسند إليه العلم حينئذ.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٦٣

". (٢)

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل ، ص/٣١٥

(٢) تفسير اللباب لابن عادل ، ص/٣٣٢

"يتصدق غير علي ـ رضي الله عنه ـ ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة : ١٣].

الحجة الرابعة : أنه ـ تعالى ـ أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى : ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ﴾ [الأنفال : ٦٥] ، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُنْ مِّنكُمْ مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ﴾ [الأنفال : ٦٦].

الحجة الخامسة : قوله تعالى : ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَآءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا﴾ [البقرة : ١٤٢] ثم أزالهم عنها بقوله : ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة : ١٤٤] قال أبو مسلم : " حكم تلك القبلة مازال بالكلية جواز التوجيه إليها عند **الإشكال** ، أو مع العلم إذا كان هناك عذر ".

الجواب : أن على ما ذكرته لا فرق بين " بيت المقدس " ، وسائر الجهات ، فالخصوصية التي امتاز بها " بيت المقدس " عن سائر الجهات قد زالت بالكلية ، فكان نسخاً.

الحجة السادسةك قوله تعالى : ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل : ١٠١] والتبديل يشتمل على رفع إثبات ، والمرفوع : إما التلاوة ، وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ.

واحتجّ أبو مسلم بأن الله ـ تعالى ـ وصف كتابه بأنه ﴿لاَّ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت : ٤٢] فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل.

والجواب : أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ، ولا يأتيه من بعده أيضاً ما يبطله.

فصل في أنواع النسخ تراة ينسخ الحكم ، وتارة التلاوة ، وتارة هما معاً ، فأما نسخ الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات.

٣٧٧

وأما نسخ التلاوة دو الحكم ، فكما يروى عن عمر رضي الله عنه ـ قال : كنا

٣٧٨

نقرأ " الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيا فَارْجُمُوهُما أَلْبَتَّةَ نَكَالا اً مِنَ اللهِ واللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ".

وروي : " لَوْ كَانَ لابْنِ آدَمَ واديَان مِنْ مالٍ لاَبْتَغَى إِلَيْهِمَا ثَالِثاً ، وَلاَ يَمْلأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلاَّ التُّرَابُ ، وَيتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ تَابَ ".

وأما نسخ الحكم والتلاوة معاً ، فكما روت عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : " أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات فنُسِخْن بخمس معلومات " ، فالعشر

٣٧٩

مرفوع التلاوة والحكم جميعاً ، والخمس مرفوع التلاوة ثابت الحكم.

ويروى أيضاً أن سورة " الأحزاب "كانت بمنزلة السبع الطوال ، أو أزيد ، ثم انتقص منها.

[وروى ابن شهاب ، قال : حدثني أبو أمامة في مجلس سعيد بن المسيب أن رجلاً قام من الليل ليقرأ سورة من القرآن ،

فلم يقدر على شيء منها ، وقام آخر فلم يقدر على شيء منها فغدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال أحدهم : قمت الليل يا رسول الله لأقرا سورة من القرآن فلم أقدر على شيء ، فقام الآخر ، فقال : وأنا كذلك يا رسول الله ، فقال الآخر : فإنا والله كذلك يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إِنَّهَا مِمَّا نَسَخَ اللهُ البَارِحَةَ " وسعيد بن المسيّب يسمع ما يحدث به أبو أمامة ، فلا ينكره.

فصل في بيان أنه ليس شرطاً البدل في النسخ قال قومك لا يجوز نسخ الحكم إلاَّ بدل واحتجوا بهذه الآية.

وأجيبوا بأن نفي الحكم ، وإسقاط التعبُّد به خير من ثبوته في ذلك الوقت ، وقد نُسِخَ تقديم الصدقة بين يدي الرسول لا إلى بدل].

فصل في جواز النسخ بالأثقل قال قوم : لا يجوز نسخ الشيء إلى ماهو أثقل منه ، واحتجوا بأن قوله : ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ ينافي كونه أيقلح لأن الأثقل لا يكون خيراً منه ولا مثله.

وأجيب : بأن المراد بالخير ما يكون أكثر ثواباً في الآخرة ، ثم إن الذي يدلّ على وقوعه أن الله ـ سبحانه ـ نسخه في حقّ الزناة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، و كانت الصَّلاة ركعتين عند قوم ، فنخست بأربع فى الحضر.

وأما نسخه إلى الأخف ، فكنسخ العدّة من حَوْل إلى أربعة أشهر وعشرة ، وكنسخ صلاة اللَّيل إلى التخيير فيها.

وأما نسخ الشيء إلى المثل فتحويل القِبْلَة.

فصل : الكتاب لا ينسخ بالسُّنَّة المتواترة قال الشافعي رضي الله عنه : الكتاب لا ينسخ بالسُّنة المتواترة ، واستدل بهذه الآية

٣٨٠

" (١).

"" مَنْ " استفهام في محلّ رفع بالابتداء ، و " أظْلَمُ " أفعل تفضيل خبره ، ومعنى الاستفهام هنا النفي ، أي : لا أحد أظلم منه ، ولما كان المعى على ذلك أورد بعض الناس سؤالأنوهو أن هذه الصيغة قد تكررت في القرآن ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى ﴾ [الأنعام : ٢١] ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ﴾ [السجدة : ٢٢] ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى اللَّهِ﴾ [الزمر : ٣٧] كل واحدة منها تقتضي أن المذكور لا يكون أحد أظلم منه ، فكيف يوصف غيره بذلك ؟ **والجواب** من وجوه : أحدها : وهو أن يخصّ كل واحد بمعنى صلته كأنه قالك لا أحد من المنانعين أظلم ممن منع من مساجد الله ، ولا أحد من المفترين أظلم ممن افترى على الله ، ولا أحد من الكَذَابين أظلم ممن كذب على الله ، وكذلك ما جاء منه.

الثاني : أن التَّخصيص يكون بالنِّسْبة إلى السَّبْق ، لما لم يسبق أحد إلى مثله حكم عليهم بأنهم أظلم ممن جاء بعدهم سالكاً طريقهم في ذلك ، وهذا يؤول معناه إلى السبق في المانعية والافترائية ونحوها.

الثالث : أن هذا نفي للأظلمية ، ولما كان نفي الأظلمية لا يستدعي نفي الظَّالمية لم يكن مناقضاً ؛ لأن فيها إثبات التسوية

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٤٣

في الأظلمية ، وإذا ثبتت التسوية في الأظلمية لم يكن أحد ما وصف بذلك يزيد على الآخر ؛ لأنهم متساوون في ذلك ، وصار المعنى : ولا أحد أظلم ممن منع ، وممن افترى وممن ذكر ، ، ولا إشكال في تساوي هؤلاء في الأظلمية ، ولا يدلّ ذلك على أن أحد هؤلاء يزيد على الآخر في الظلم ، كما أنك إذ قلتك " لا أحد أفقه من زيد وبَكْر وخالط " لا يدلّ على أن أحدهم أَفْقَهُ من الآخر ، بل نفيت أن يكون أحد أفقه منهم ، لا يقال : إن من منع مساجد الله ، وسعى في خَرَابِها ، ولم يفتر على الله كذباً أقلّ ظلماً ممن جمع بين هذه الأشياء ، فلا يكونون متساوين في الأظلمية إذ هذه الآيات كلها في الكُفَّار ، وهم متساوون في الأظلمية إذْ كانت طرق الأظلمية مختلفة.

٤٠٥

و " مَنْ " يجوز أن تكون موصولة ، فلا محلّ للجملة بعدها ، وأن تكون موصوفةً فتكون الجملة محلّ جار صفة لها.

و " مَسَاجِدَ " مفعول أول بت " منع " ، وهي جمع مسجد ، وهو اسم مكان السجود ، وكان من حقه أن يأتي على " مَفْعَل " بالفتح لانضمام عين مضارعة ، ولكن شذّ كسره ، [كما شذّت ألفاظ تأتي].

وقد سمع " مَسْجَد " بالتفح على الأصل.

قال القرطبي رحمه الله : قال الفَرَّاء : كل ما كان على " فَعَلَ يَفْعُل " ، مثل دَخَلَ يَدخُل ، فالمَفْعَل منه بالفتح اسماً كان أو مصدراً ، ولا يقع فيه الفرق ، مثل : دخل يَدْخُل مَدْخَلاً ، وهذا مَدْخَلُه ، إلاَ أحرفاً من الأسماء ألزموها كسر العين ، من ذلك : المَسْجِد ، والمَطْلع ، المَغْرِب ، والمَشْرِق والمَسْقِط ، والمَفْرِق ، والْمجزِر ، والمَسْكِن ، والمَرْفِق ، من : رفَقَ يَرْفُق ، والمَنْبِت ، والمنْسك مَنْك نَسَكَ يَنْسُك ، فجعلوا الكَسر علامة للاسم.

والمَسْجَد ـ بالفتح ـ جَبْهَةُ الرجل حيث يصيبه مكان السجود.

قال الجوهري رحمه الله تعالى : الأعظاء السَّبعة مَسَاجد ، وقد تبدل جيمه ياء ، ومنه : المَسْجد لغة ".

قوله تعالى : " أَنْ يُذْكَرَ " ناصب ومنصوب ، وفيه أربع أوجه : أحدها : أنه ثاني لـ " منع " ، تقول : منعته كذا.

وقال أبو حيان : فتعين حذف مضاف أي دخول مساجد الله ، ما أشبهه.

والثالث : أنه بدل اشتمال من " مَسَاجِدَ " أي : منع ذكر اسمه فيها.

والرابع : إنه على إسقاط حرف الجر ، والأصل من أن يذكر ، وحينئذ يجيء فيها مذهبان مشهوران م كونها في محلّ نصب أو جر ، و " في خرابها " متعلق بـ " سعى ".

واختلف في " خراب " فقال أبو البقاءك " هو اسم مصدر بمعنى التخريب كالسَّلام بمعنى التسليم ، وأضيف اسم المصدر لمفعوله ؛ لأنه يعمل عمل الفعل ".

وهذا على أحد القولين في أسم المصدر ، هل يعمل أو لا ؟ وأنشدوا على إعماله : [الوافر] ٧٤٦. أَكُ ْراً بَعْدَ رَدِّ المَوْتِ عَنِّي

وَبَعْدَ عَطَائِكَ المائَةَ الرِّتَاعَا

جزء : ٢ رقم الصفحة : ٤٠٥

وقال غيره : هو مصدر : خَرِبَ المكمان يَخْرُبَ خرباًن فالمعنى : سعى في أن تَخْرب

٤٠٦

هي بنفسها بعدم تَعَاهدها بالعِمَارة ، ويقال : منزل خَرَاب وخَرِب ؛ كقوله : [البسيط] ٧٤٧. ما رَبْعُ مَيّةَ مَعْمُوراً يَطِيفُ بِهِ

غَيْلاَنُ أَبْهَى رُباً مِنْ رَبْعِهِا الخَرِبِ

". (١)

"قال : وهذا التأويل أوْلَى مما قبله ، وذلك لأن الله ـ تعالى ـ لم يذكر في الآيات السَّابقة على هذه الآية إلاَّ قبائح أفعال اليهود ولنصارى ، وذكر أيضاً بعدها قَبَائح أفعالهم ، فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح أفعال المشركين في صَدّهم الرسول عن المَسجِدِ الحرام.

وأما حمل الآية على سَعْيِ النَّصَارى في تخريب " بيت المقدس " فضعيف أيضاً على ما شرحه أبو بكر الرَّازي رحمه الله تعالى ، فلم يبق إلاَّ ما قلناه.

فإن قيل : ظاهر الآية يقتضي أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم ، وفيه **إشكال** ؛ لأن الشرك ظلم على ماقال تعالى : ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان : ١١٣] مع أن الشِّرك أعظم من هذا الفعل ، كذا الزنا ، وقتل النفس أعظم من هذا الفعل.

فالجواب عنه : [مضى ما في الباب] أنه عام دخله التخصيص ، فلا يقدح فيه.

والله أعلم.

فصل فيما يستدل بالآية عليه قال القُرْطبي رحمه الله : لا يجوز منع المرأة من الحجّ إذا كانت ضرورة ، سواء كان لها محرم أم لم يكن ، ولا تمنع أيضاً من الصَّالا في المَسَاجد ، ما لم يخف عليها الفتنة لقوله عليه الصلاة واسلام : " لاَ تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللهِ مَسَاجِدَ اللهِ " وكذلك لا يجوز نقض المسجد ، ولا بيعه ، ولا تعطيله ، إن خربت المحلّة ، ولا يمنع بناء المساجد إلاَّ أن يقصدوا الشِّقاق والخلاف ، بأن يَبْنُوا مسجداً إلى جنب مَسْجد أو قَرْية ، يريدون بذلك

٤٠٩

تفريق أهل المسجد الأول وخرابه ، واختلاف الكلمة ، فإن المسجد الثَّاني ينقض ، ويمنع من بنيانه ، وسيأتي بقية الكلام [في سورة " براءة " إن شاء الله تعالى].

قوله تعالى : ﴿أُوْلَـائِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ﴾.

" أولئك " مبتدأ ، " لهم " خبر " كان " مقدّم على اسمها ، واسمها " أنْ يَدْخُلُوهَا " لأنه في تأويل المصدر ، أي : ما كان لهم الدخول ، والجملة المنفية محلّ رفع خبر عن " أولئك ".

قوله : إلاَّ خَائِفِينَ " حال من فاعل " يَدْخُلُوهَا " وهذا استثناء مفرّغ من الأحوال ؛ لأن التقدير : ما كان لهم الدخول في جميع الأحوال ، إلاَّ في حالة الخوف.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٥٥

وقرأ أبي " خُيَّفاً " وهو جمع خَائِف ، ك " ضارب و " ضُرّب " ، والأصل : خُوَّف ك " صُوَّم " ، إلا أنه أبدل الواوين ياءين وهو جائز ، قالوا : صوم وصيم ، وحَمَل أولاً على لفظ " من " ، فأفرد في قوله : " منع ، وسعى " وعلى معناه ثانياً ، فجمع في قوله : " أولئك " وما بعده.

فصل في ظاهر الآية ظاهر الآية يقتضي أنَّ الذين منعوا وسعوا في تخريب المَسْجد هم الذين يحرم عليهم دخوله إلاَّ خائفين.

وأما من جعله عامًّا في الكل ، فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوهاً : أحدها : ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا مَسَاجد الله إلاَّ خائفين على حال الهيبة ؛ وارتعاد الفرائص من المؤمنين أن يبطشوا بهم فَضْلاً أن يستولوا عليها ، ويمنعوا المؤمنين منها ، ولمعنى فما كان الحقّ والواجب إلا ذلك الولاء ظلم الكفرة وعتوّهم.

وثانيها : أن هذا بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام ، وعلى سائر المساجد ، وأنه يذلّ المشركين لهم حتَّى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم إلاَّ خائفاً يخاف أن يؤخذ فيعاقب ، أو يقتل إن لم يسلمنوقد أنجز الله ـ تعالى ت صدق هذا الوعد ، فمنعهم من دخول المسجد الحرام ، ونادى فيه عام حجّ أبو بكر رضي الله عنه : " ألا لا يحجن بعد العام مشرك " ن وأمر النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بأخراج اليهود من جزيرة العرب ، فحجّ من العام الثاني ظاهراً على المساجد لا يجترىء أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام ، وهذا هو تفسير أبي مسلم.

ثالثها : أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصَّغّار والذل بالجِزْيَةِ والإذْلال.

ورابعها : أنه يحرم عليهم دخول المسجد الحرام ، إلاّ في أمر يتضمن الخوف نحو أن

٤١٠

" (١).

"والقول الثاني للكوفيين : وهو أن " اللام " وما بعدها في محلّ الجر ، ولا يقدرون شيئاً محذوفاً ، ويزعمون أن النصب في الفعل بعدها بنفسها لا بإضمار " أن " ، وأن " اللام " للتأكيد ، وقد رد عليهم أبو البقاء فقال : وهو بعيد ، لأن " اللام " لام الجر ، و " أن " بعدها مرادة ، فيصير التقدير على قولهم : وما كان لله إضاعة إيمانكم ، وهذا الرد غير لازم لهم ، فإنهم لم يقولوا بإضمار " أن " بعد اللام كما قدمت نقله عنهم ، بل يزعمون النصب بها ، وأنها زائدة للتأكيد ولكن للرد عليهم موضع غير هذا.

واعلم أن قولك : " ما كان زيد ليقوم " بـ " لام " الجحود أبلغ من : " ما كان زيد يقوم ".

أما على مذهب البصريين فواضح ، وذلك أن مع " لام " الجحود نفي الإرادة للقيام والتَّهيئة ، ودونها نفي للقيام فقط ، ونفي التَّهيئة والإرادة للفعل أبلغ من نفي الفعل ؛ إذ لا يلزم من نفي الفِعْلِ نفي إرادته.

وأما على مذهب الكوفيين فلأن " اللام " عندهم للتوكيد ، والكلام مع التوكيد أبلغ منه بلا توكيد.

وقرأ الضحاك : " لِيُضَيِّعَ " بالتشديد ، وذلك أن : أَضَاعَ وَضيَّعَ بالهمزة ، والتضعيف للنقل من " ضاع " القاصر ، يقال : ضَاعَ الشيء يَضيعُ ، وأَضَعْتُه أي : أهملته ، فلم أحفظه.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل ـ ، ص/٣٥٧

وأما ضَاعَ المِسْكُ يَضُوعُ أي : فاح ، فمادة أخرى.

فصل في مناسبة اتّصال هذه الآية بما قبلها وجه اتصال هذه الآية الكريمة بما قبلها أن رجلاً من المسلمين كأبي أمامة ، وسعد ابن زُرَارة ، والبراء بن عازب ، والبراء بن مَعْرُور ، وغيرهم ماتوا على القبلة.

٢٦

قال عشائرهم : يا رسول الله توفي إخواننا على القبلة الأولى ، فكيف حالهم ؟ فأنزل الله – تعالى هذه الآية.

[واعلم أنه لا بد من هذا السبب ، وإلا لم يتّصل بعض الكلام ببعض ، ووجه تقرير **الإشكال أن** الذين لم يجوّزوا النسخ إلا مع البَدَاء يقولون : إنه لّما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة] فبين أن النسخ نقل من مَصْلحة إلى مصلحة ، ومن تكليف إلى تكليف ، والأول كالثاني في أن القائم به متمسّك بالدين ، وأن من هذا احاله ، فإنه لا يضيع أجره.

ونظيره : ما سألوا بعد تحريم الخَمْر عمن مات ، وكان يشربها ، فأنزل الله تعالى : ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ﴾ [المائدة : ٩٣] فعرفهم الله – تعالى – أنه لا جُنَاحَ عليهم فيما مضى لما كان ذلك بإباحة الله تعالى فإن قيل : إذا كان الشك إنما تولّد من تجويز البَدَاء على الله – تعالى – فكيف يليق ذلك بالصحابة ؟ **فالجواب** من وجوه : أحدها : أن ذلك الشّك وقع لمنافق ، فذكر الله – تعالى – ذلك ليذكره المسلمون **جواباً** لسؤال ذلك المنافق.

وثانيها : لعلهم اعتقدوا أن الصّلاة إلى الكعبة أفضل فقالوا : ليت إخواننا ممن مات أدرك ، فذكر الله – تعالى – هذا الكلام **جواباً** عن ذلك.

وثالثها : لعله – تعالى – ذكر هذا الكلام ليكون دفعاً لذلك اسؤال لو خَطَر ببالهم.

ورابعها : لعلهم توهموا أن ذلك لما نُسِخَ وبطل ، وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة إلى الكعبة كَفّارة لما سلف ، واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل ، فسألوا عن إخوانهم الذين ماتوا ، ولم يأتاو بما يكفر ما سلف ؛ قال : ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ ، والمراد : أهل ملّتكم ، كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عيله وسلم : ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً﴾ [البقرة : ٧٢] ، ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ﴾ [البقرة : ٥٠] ، ويجوز أن يكون السؤال واقعاً عن الأحياء والأموات معاً ، فإنهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابهم ، وكان الإشفاق واقعاً في الفريقين ، فقيل : إيمانكم للأحياء والأموات ، إذ من شأن العرب إذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب ، فيقولوا : كنت أنت وفلان الغائب فعلتما والله أعلم.

٢٧

". (١)

"وبجل وعظم : ائتنا بآية كما أتى الأنبياء قبلك فأنزل الله تعالى هذه الآية.

قال ابن الخطيب : " والأقرب أان هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأة ، بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة ".

قوله : ﴿وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٢٧

" ما " تحتمل الوجهين أعني : كونها حجازية ، أو تميمية : فعلى الأول يكون " أنت " مرفوعاً بها ، و " بتابع " في محلّ نصب.

وعلى الثاني يكون مرفوعاً بالابتداء ، و " بتابع " في محلّ رفع ، وهذه الجملة معطوفة على جملة الشرط ، وجوابه لا على الجواب وحده ، إذ لا يحل محله ؛ لأن نفس تبعيتهم لقبلته مقيد بشرط لا يصح أن يكون قيداً في نفي تبعيته قبلتهم ، وهذه الجملة أبلغ في النفي من قوله : ﴿مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ من وجوه : أحدها : كونها اسمية متكررة فيها الاسم ، مؤكد نفيها بالباء.

ووحّد القبلة وإن كانت مثناة : لأن لليهود قبلة ، وللنصارى قبلة أخرى لأحد وجهين : إما لاشتراكهما في البطلان صارا قبلة واحدة ، وإما لأجل المقابلة في اللفظ ؛ لأن قبله : ﴿مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾.

وقرئ : ﴿بِتَابِعِ قِبْلَتِهِمْ﴾ بالإضافة تخفيفاً ؛ لأن اسم الفاعل المستكمل لشروط العمل يجوز فيه الوجهان.

واختلف في هذه الجملة : هل المراد بها النهي أي : لا تتبع قبلتهم ، ومعناه : الدوام على ما أنت عليه ؛ لأن معصوم من اتباع قبلتهم ، أو الإخبار المَحْض بنفي الأتبّاع ، والمعنى أن هذه القبلة لا تصير مَنْسوخة ، أو قطع رجاء أهل الكتاب أن يعود إلى قبلتهم ؟ قولان مشهوران.

قوله : ﴿وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾.

قال القفال : هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال.

أما على الحال فمن وجوه : الأول : أنهم ليسوا مجتمعين على قِبْلَةٍ واحدة حتى يمكن إرضاؤهم باتباعها.

الثاني : أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة ، فكيف يدعونك إلى ترك قبلتك ، مع أنهم فيما بينهما مختلفون.

الثالث : أن هذا إبطال لقولهم : إنه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب ؛ لأنه إذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث.

٤٦

وما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال وهو أن قوله : ﴿وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر ، لكن ذلك قد وقع فيفضي إلى الخلف ، وجوابه أنا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان ، فلم يثبت عندنا أن أحداً منهم تبع قبلة الآخر ، فالخلف غير لازم.

وإن حملناه على الكل قلنا : إنه عاّ دخله التخصيص.

قوله تعالى : ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [البقرة : ١٢٠] كقوله : ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ﴾.

وقوله : " إِنَّكَ " جواب القسم ، وجواب الشرط محذوف كما تقدم في نظيره.

قال أبو حيان : لا يقال : غنه يكون جواباً لهما لامتناع ذلك لفظاً ومعنى.

أما المعنى فلأن الاقتضاء مختلف ، فاقتضاء القسم على أنه لا عمل له فيه ؛ لأن القَسَم إنما جيء به توكيداً للجملة المقسم

عليها ، وما جاء على سبيل التوكيد لا يناسب أن يكون عاملاً ، واقتضاء الشرط على أنه عامل فيه ، فتكون الجملة في موضع جزم ، وعمل الشرط لقوة طلبه له.

وأما اللفظ فإن هذه الجملة إذا كانت جواب قسم لم تحتج إلى مزيد رابط ، فإذا كانت جواب شرط احتاجت إلى مزيد رابط وهو الفاء ، ولا يجوز أن تكون خالية من الفاء موجودة فيها ، فلذلك امتنع أن تكون جواباً لهما معاً.

فصل في الهوى الهوى المقصور : هو ما يميل إليه الطبع [وقيل : هو شهوة نتجت عن شبهة ، والممدود هو الجو].

؟ اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب.

قال بعضهم : الرسول.

وقال بعضهم : الرسول وغيره.

وقال آخرون : بل غيره ؛ لأنه – تعالى – عرف أن الرسول – عليه الصلاة والسلام – لا يفعل ذلك ، فلا يجوزأن يخصّه بهذا الخطاب ، وهذا خطأ من وجوه : أحدها : أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب ألا ينهاه عنه ، لكان ما علم أن يفعله وجب ألا يأمره به ، وذلك يقتضي ألا يكون النبي مأموراً بشيء ، ولا منهيّاً عن شيء ، وإنه بالاتفاق باطل.

وثانيها : لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي – صلى الله عليه وسلم – عنه فلما كان ذلك الاحتراز

٤٧

(١) ".

"وفي صاحب الحال وجهان : أحدهما : المفعول الأول لـ " آتيناهم ".

والثاني : المفعول الثاني وهو الكتاب ؛ لأن في " يعرفونه " ضميرين يعودان عليهما ، والضمير في " يعرفونه " فيه أقوال :

أحدها : أنه يعود على " الحق " الذي هو التحول ، وهو قول ابن عباس – رضي الله عنهما – وقتادة والربيع وابن زيد.

الثاني : على النبي صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم وبجل وعظّم ؛ أي : يعرفونه معرفة جليّة كما يعرفون أبناءهم لا تشتبه أبناؤهم وأبناء غيرهم.

روي عن عمر – رضي الله عنه – أنه سأل عبد الله بن سلام – رضي الله تعالى عنه – عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال : أنا أعلم به مني بابني ، قال : ولم ؟ قال : لأني لست أشك في محمد أنه نبي ، وأما ولدي فلعل والدته خانت.

فقبَّل عمر رأسه.

وجاز الإضمار وإن لم يسبق له ذكر ؛ لأن الكلام يدل عليه ، ولا يلتبس على السامع ، ومثل هذا الإضمار فيه تفخيم وإشعار بأنه لشهرته معلوم بغير إعلام.

قالوا : وهذا القول أولى من وجوه : أحدها : أن الضمير إنام يرجع إلى مذكور سابق ، وأقرب المذكورات العلم في قوله : ﴿مِّن بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [البقرة : ١٤٥].

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٣٧

والمراد من ذلك العلم : النبوة ، فكأنه تعالى قال : إنهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم ، وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة.

وثانيها : أن الله – تعالى – ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القِبْلة مذكور في التوراة والإنجيل ، واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وبجل وعظم مذكورة في التوراة والإنجيل ، فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوّة أَوْلى.

وثالثها : أن المعجزات لا تدلّ أوّل دلالتها إلا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وبجل وعظّم ، فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى.

وعلى هذا القول أسئلة.

السؤال الأول : أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من امر القبلة.

٥١

والجواب : أنه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد – عليه الصلاة والسلام – عن اتْباع اليهود والنصارى بقوله تعالى : ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذاً لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة : ١٤٥] أخبر المؤمنين بحاله – صلوات الله وسلامه عليه – في هذه الآية فقال : العلماء يا معشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمداً ، وما جاء به وصدقه ودعوته وقِبْلَته لا يشكّون فيه كما لا يشكون في أبنائهم.

السؤال الثاني : هذه الآية نظيرها قوله تعالى : ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف : ١٥٧] وقال : ﴿وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف : ٦] إلا أنّا نقول : من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم ، وذلك لأنه وصفه في التوراة والإنجيل : إما أن يكون قد أتى مشتملاً على التفصيل التام ، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخِلْقة والنَّسَب والقبيلة ، أو هذا الوصف ما أتى من هذا النوع من التفصيل ، فإن كان الأول وجب أن يكون بمقدمه في الوقت المعين ، من البلد المعين ، من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوماً لأهل المشرق والمغرب ؛ لأن التوراة والإنجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ، ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك.

وأما القسم الثاني : فإنه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – لأنا نقول : هَبْ أن التوراة اشتملت على أن رجلاً من العرب سيكون نبيّاً إلا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهياً في التفصيل إلى حَدّ اليقين ، لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم.

والجواب : أن هذا **الإشكال إنما** يتوجذه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتمال التوراة والإنجيل على وصفه ، ونحن لا نقول به ، بل نقول : إنه ادّعى النبوة ، وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبياً صادقاً ، فهذا برهان ، والبرهان يفيد اليقين ، فلا جرم كان العلم بنبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – أقوى وأظهر من العلم ببنوّة الأبناء ، وأبوة الآباء.

السؤال الثالث : فعلى هذا الوجه الذي قرّرتموه كان العلم بنبوة محمد – صلوات الله وسلامه عليه – علماً برهانياً ، غير محتمل للغَلَطِ.

أما العلم بأن هذا ابْني فذلك ليس علماً يقينياً ، بل ظن ومحتمل للغلط ، فلم شبه اليقين بالظن ؟ **والجواب** : ليس المراد أن العلم بنبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – يشبه العلم ببنوّة الأبناء ، بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم ، فكما أن الأب يعرض شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا هاهنا ، وعند هذا يستقيم التشبيه ، لأن هذا العلم ضروري وذلك نظري ، وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة.

السؤال الرابع : لم خص الأبناء بالذكر دون البنات.

٥٢

". (١)

"أمَّا ذبائح أهل الكتاب ، فتحلُّ لنا ، لقوله تبارك وتعالى : ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة : ٥].

فصل في اختلافهم في اقتضاء تحريم الأعيان الإجمال اختلفوا في التَّحريم المضاف إلى الأعيان ، [هل يقتضي الإجمال ؟ فقال الكَرْخيُّ : إنَّه يقتضي الإجمال ، لأنَّ الأعيان] لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفها إلى فعل من الأفعال فيها ، وهو غير محرَّم ، فلا بُدَّ من صرف هذا التحريم إلى فعل خاصٍّ ، وليس بعض الأفعال أولى من بعضٍ ؛ فوجب صيرورة الآية الكريمة مجملةً.

وأمَّا أكثر العلماء ، فقالوا : إنَّها ليست بمجلةٍ ، بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرُّف ؛ قياساً على هذه الأجسام ؛ كما أنَّ الذوات لا تملك ، وإنَّما تُمْلَكُ التصرُّفات فيها ، فإذا قيل : " فلانٌ يَمْلِكُ جاريةً " ، فهم كلُّ أحدٍ أنه يملك التصرُّف فيها ؛ فكذا هاهنا.

فإن قيل : لم لا يجوز تخصيص هذا التَّحريم بالأكل ؛ لأنَّه المتعارف من تحريم الميتة ، ولأنَّه ورد عقيب قوله : ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة : ١٧٢] ، ولقوله – عليه الصلاة والسلام – في خبر شاة ميمونة : " إِنَّمَا حُرِّمَ مِنَ المَيْتَةِ أَكْلُهَا " **فالجواب** عن الأوَّل : لا نسلِّم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم الأكل.

وعن الثَّاني : بأنَّ هذه الآية الكريمة مسألةٌ بنفسها ؛ فلا يجب قصرها على ما تقدَّم ، بل يجب إجراؤها على ظاهرها.

وعن الثَّالث : أنَّ ظاهر القرآن مقدَّم على خبر الواحد ، هذا إذا لم نُجَوِّزْ تخصيص القرآن بخبر الواحد ، فإن جوَّزناه ، يمكن أن يجاب عنه ؛ بأن المسلمين ، إنَّما يرجعون في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية ؛ فدلَّ انعقاد إجماعهم على أنَّها غير مختصَّة ببيان حرمة الأكل ، وللسَّائل أن يمنع هذا الإجماع ، والله تعالى أعلم.

فإن قيل : كلمة " إنَّما " تفيد الحصر ، فيقتصر على تحريم باقي الآية الكريمة ، وقد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات ، وزاد فيها : المنخنقة ، والموقوذة ، والمتردِّية ، والنَّطيحة ، وما أكل السَّبع ، فما معنى هذا الحصر ؟ **فالجواب** : أنَّ هذه الآية متروكة العمل بظاهرها ، وإن قلنا : إنَّ كلمة " إنَّما لا تفيد الحصر ، **فالإشكال زائلٌ**.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٤٠

١٧٤
فصل في بيان مذاهب الفقهاء في الدباغ للفقهاء سبعة مذاهب في أمر الدباغ : فأولها : قول الزُّهريّ : يجوز استعمال جلود الميتة بأسرها قبل الدِّباغ ، ويليه داود ، قال : تطهر كلُّها بالدِّباغ ، ويليه مالكٌ ؛ فإنه قال يطهر ظاهرها كلُّها دون باطنها ، ويليه أبو حنيفة – رضي الله عنه – قال : يطهر كلها بالدِّباغ غلا جلد الخنزير ، ويليه قول الإمام الشافعي – رضي الله عنه – قال : تطهر كلُّها بالدِّباغ إلاَّ جلد الكلب والخنزير ، ويليه الأوزاعي ، وأبو ثور ، قالا : يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ، ويليه أحمد بن حنبل ، قال : لا يطهر منها شيء بالدباغ ؛ واحتجَّ بالآية الكريمة ، والخبر ؛ أما الآية : فقوله تبارك وتعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة : ٣] فأطلق التحريم ، ولم يقيّده بحالٍ دون حالٍ ، وأمَّا الخبر : فقوله – عليه الصلاة والسلام – في حديث عبد الله بن عُكَيم ، لأنه قال : " أَتَانَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَبْلَ وفَاتِهِ بِشَهْرٍ ، أو شَهْرَيْنِ : أَنِّي كُنْتُ رَخَّصْتُ لَكُمْ فِي جُلُودِ المَيْتَةِ ، فَإِذَا أَتَاكُمْ كِتَابِي هَذَا ، فَلاَ تَنْتَفِعُوا مِنَ المَيْتَةِ بِإِهَابٍ ، وَلاَ عَصَبٍ ".

واختلفوا في أنَّه ، هل يجوز الانتفاع بالميتة بإطعام البازيّ ، والبهيمة ؟ فمنهم : من منع منه ؛ وقال : لأنَّه انتفاعٌ بالميتة ، والآية الكريمة دالَّةٌ على تحريم الانتفاع بالميتة ، فأمَّا إذا أقدم البازيُّ من عند نفسه على أكل الميتة ، فهل يجب عليه منعه ، أم لا ؟ فيه احتمالٌ : فصل اختلافهم في حرمة الدِّماء غير المسفوحة حرَّم جمهور العلماء الدَّم ، سواءٌ كان مسفوحاً ، أو غير مسفوحٍ ، وقال أبو حنيفة – رضي الله عنه – : [دمٌ السَّمك ليس بمحرَّم.

حجَّة الجمهور : ظاهر هذه الآية الكريمة ، وتمسَّك أبو حنيفة – رضي الله عنه –] بقوله تعالى : ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَآ أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً﴾ [الأنعام : ١٤٥] فصرَّح بأنَّه لم يجد من المحرَّمات شيئاً ، إلاّ ما ذكر ، فالدَّم الذي لا يكون مسفوحاً ، وجب ألاَّ يكون محرَّماً ؛ لأنَّ هذه الآية الكريمة خاصَّة ، وتلك عامَّةٌ ، والخاصُّ مُقدَّمٌ على العامّ.

وأُجيب بأنَّ قوله " لا أجِدُ " ليس فيه دلالةُ على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة في

١٧٥

". (١)

"فإن قيل : قولكم : هذا الآية تقتضي وجوب القصاص ، فيه إشكالان : **الإشكال الأول** : لو وجب القصاص ، لوجب إمَّا على القاتل ، أو على وليّ الدَّم ، أو على ثالثٍ ، والأقسام الثلاثة باطلةٌ ؛ لأنَّ القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه ، بل يحرم عليه ذلك ، وأمَّا وليُّ الدم ، فلا يجب عليه ؛ لأنَّ وليَّ الدم يخيَّر في الفعل ، والتَّرك ، بل هو مندوبٌ إلى التَّرك ؛ كقوله ﴿أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [البقرة : ٢٣٧] وأمَّا الثالث : فإنه أجنبيٌّ عن القتيل والأجنبي عن الشيء لا تعلُّق له به.
الثاني : أنَّا بيَّنا أن القصاص عبارة عن التَّسوية ، وكان مفهوم الآية إيجاب التَّسوية ؛ وعلى هذا التقدير : لا تكون الآية دالَّة على إيجاب القتل ألبتَّة ، بل تدلُّ على وجوب رعاية التَّسوية في القتل الذي كون مشروعاً بسبب القتل.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥٠٤

٢١٧

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : أن المراد إيجاب إقامة القصاص على الإمام ، ومن يجري مجراه ؛ لأنَّ متى حصلت شرائط وجوب القود ، فإنَّه لا يحلُّ للإمام أن يترك القود من المؤمنين ، والتقدير : يا أيها الأئمَّة ، كتب عليكم استيفاء القصاص ، إن أراد وليُّ الدّمِ استفاءه.

والثاني : أنه خطاب مع القاتل ، التقدير : يا أيها القاتلون ، كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الويّ بالقصاص ؛ وذلك لأنَّ القاتل ليس له أن يمتنع ؛ خلاف الزَّاني والسارق ، فإنَّ لهما الهرب من الحدود ، ولهما أيضاً أن يستترا بستر الله ، لا يعرفان ، والفرق بينهما : أن ذلك حقٌّ لآدميّ.

والجواب عن الثاني : أن ظاهر الآية يقتضي التَّسوية في القتل ، والتَّسوية في القتل صفة القتل ، وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذَّات ، فكانت الآية تفيد إيجاب القتل من هذا الوجه.

قوله " الحُرُّ بالحُرِّ " مبتدأٌ وخبرٌ ، والتقدير : الحُرُّ مأخوذٌ بالحُرِّ ، أو مقتول بالحُرّ ، فتقدِّر كوناً خاصّاً ، حُذِف ؛ لدلالة الكالم عليه ؛ فإنَّ الباء فيه للسَّبب ، ولا يجوز ان تقدِّر كوناً مطلقاً ؛ إذ لا فائدة فيه ، لو قلت : " الحُرُّ كائنٌ بالحُرِّ " إلاَّ أن تقدِّر مضافاً ، أي : قتل الحرّ كائن بالحُرِّ ، وأجاز أبو حيان : أن يكون الحُرُّ مرفوعاً بفعل محذوف ، تقديره : " يُقْتَلُ الحُرُّ بالحُرِّ " ؛ يدلُّ عليه قوله تعالى : ﴿الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ ؛ فإن القصاص يشعر بهذا الفعل المقدَّر ، وفيه بعدٌ ، والحر وصفٌ ، و " فُعْلٌ " الوصف ، جمعه على " أفْعَالٍ " لا يقاس ، قالوا : حُرٌّ وأَحْرَارٌ ، ومُرٌّ وأمرار ، والمؤنَّثة حُرَّة ، وجمعها على " حَرَائِر " محفوظٌ أيضاً ، يقال : " حَرَّ الغُلاَمُ يَحَرُّ حُرِّيَّةً ".

فصل في اختلافهم في اقتضاء الآية الحصر قوله ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبدِ وَالأُنثَى ﴾ فيه قولان : الأولى : أنَّها تقتضي ألاَّ يكون القصاص مشروعاً إلاَّ بين الحُرَّين ، وبين العبدين ، وبين الأُنثيين.

واحتجَّ عليه بوجوه : الأول : ان الألف واللام في " الحُرّ " تفيد العموم ؛ فقوله : ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ يفيد أن يقتل كلُّ حرّ بالحر ، فلو كان قتل حرٍ بعبد مشروعاً ، لكان ذلك الحُرُّ مقتولاً بغير حُرٍّ ، وذلك ينافي إيجاب أن يكون كلُّ حرّ مقتولاً بالحُرّ.

الثاني : أن " الباء " من حروف الجرّ ، فتتعلَّق بفعلٍ ، فيكون التقدير : يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعمَّ من الخبر ، بل إمَّا مساوياً له ، أو أخص منه ، وعلى هذا التقدير فهذا يقتضي أن يكون كلُّ حُرٍّ مقتولاً بالحُرِّ ، وذلك ينافي كلَّ حُرٍّ مقتولاً بالعبد.

٢١٨

". (١)

"وأبو ثور ، فهذا كلُّه عندهم وصيَّةٌ ؛ لأنَّه في الثُّلث ، وكلُّ ما كان في الثُّلث ، فهو وصيَّة ، إلا أن الشافعيَّ قال : لا يكون له ارُّجوع في المدبَّر إلاّض بأن يخرجه عن ملكه ببيعٍ أو هبةٍ ، وليس قوله : " فَقَدْ رَجَعْتُ " رجوعاً.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥٢٣

فصل اختلفوا في رجوع المجيزين للوصيَّة للوارث في حياة الموصي ، وبعد وفاته.
فقالت طائفة : ذلك جائز عليهم ، وليس لهم الرجوع ، وهو قول عطاء بن أبي رباحٍ ، وطاوسٍ ، والحسن ، وابن سيرين ، وابن أبي ليبلى ، والزهريّ ، وربيعة ، والأوزاعي ، وقيل : لهم الرجوع ، إن أحبُّوا ، وهو قول ابن مسعود ، وشريحٍ ، ولاحكم ، والثوريّ ، والحسن بن صالح ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد وأبي ثورٍ وابن المنذر.
وقال مالك : إن أذنوا في صحته ، فلهم الرجوع ، وإن أذنوا في مرضه ، فذلك جائز عليهم ، وهو قول إسحاق.
فصل في الحجر على المريض في ماله وذهب الجمهور إلى أنَّه يحجر على المريض في ماله.
وقال أهل الظاهر : لا يحجر عليه ، وهو كالصَّحيح.
فصل في توقُّف الوصيَّة على إجازة الورثة إذا أوصى لبعض ورثته بمالٍ ، وقال في وصيَّته : إن أجازها الورثة ، فهي لك ، وإن لم يجيزوها ، فهو في سبيل الله ، فلم يجزها الورثة ، فقال مالك : مرجع ذلك إليهم.
وقال أبو حنيفة ، ومعمر ، والشافعي في أحد قوليه : يمضي في سبيل الله ، والله أعلم.
فصل من النَّاس من قال : إن الوصيَّة كانت واجبةً ؛ واستدلَّ بقوله كتب وبقوله " عَلَيْكُمْ " وأكد الإيجاب بقوله : ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ ، وهؤلاء اختلفوا : فمنهم من قال صارت هذه الآية منسوخة.
وقال أبو مسلم : إنها لم تنسخ من وجوه.
أحدها : أن هذه الآية الكريمة ليست مخالفة لآية المواريث ، ومعناه : "كُتِبَ عَلَيْكُمْ ما وَصَّى به الله ؛ من تواريث الوَالِدَيْن والأقْرَبِينَ ، ومِنْ قوله : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ﴾ [النساء : ١١] أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والأقربين ؛ بتوفير ما وصَّى به الله عليهم ، وألاَّ ينقص من أنصبائهم ".
٢٤٠
وثانيها : أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث بحكم الآيتين.
وثالثها : لو قدرنا حصول المنافاة ، لكان يمكن جعل آية المواريث لإخراج القريب الواريث ، ويبقى القريب الذي لا يكون وارثاً داخلاً تحت هذه الآية ؛ وذلك لأن من الوالدين من يرث ، ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدِّين أو الرِّقِّ ، أو القتل ، ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة : من لا يرث بهذه الأسباب الخارجية ومنهم : من يسقط في حال ، ويثبت في حال ، ومنهم : من يسقط في كل حالٍ.
فمن كان من هؤلاء وارثاً ، لم يتجز الوصيَّة له ، ومن كان منهم غير وارث ، صحَّت الوصيَّة له ، وقد أكَّد الله تعالى ذلك بقوله : ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ الَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ﴾ [النساء : ١] ، وبقوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَآءِ ذِي الْقُرْبَى ﴾ [النحل : ٩٠] ، والقائلون بالنسخ : اختلفوا بأي دليل صارت منسوخة ، فقال بعضهم : بإعطاء الله أهل المواريث كل ذي حقٍّ حقَّه.
قال ابن الخطيب وهذا بعيد ؛ لأنه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوبُ قدر آخر بالوصيَّة ، وأكثر ما يوجبه ذلك التَّخصيص ، والنَّسخ.
فإن قيل : لا بدَّ وأن تكون منسوخة في حقِّ من لم يخلف إلا الوالدين من حيث يصير كلُّ المال حقّاً لهم ؛ بسبب الإرث

، فلا يبقى للوصيَّة شيءٌ ؟ ! **فالجواب** : أن هذا تخصيص ، لا نسخ.

وقال بعضهم أيضاً : إنها نسخت بقوله – عليه السَّلام – ، " لا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ " ، وفيه **إشكالٌ** ؛ من حيث إنَّه خبر واحد ، فلا يجوز نسخ القرآن به ، فإن قيل : بأنه ، وإن كان

٢٤١

خبر واحد ، إلاَّ أن الأمَّة تلقَّته بالقبول ، فالتحق بالمتواتر.

فالجواب : سلَّمنا أن الأمَّة تلقَّته بالقبول ، لكن على وجه الظَّنِّ ، أو على وجه القطع ؟ فإن كان على وجه الظَّنِّ ، فمسلَّم إلاَّ أن ذلك يكون إجماعاً منهم على انه خبر واحد ، فلا يجوز نسخ القرآن به ، وإن كان على وجه القطع فممنوع ؛ لأنهم لو قطعوا بصحَّته ، مع أنه من باب الآحاد ، لكانوا قد أجمعوا على الخطأ ، وإنه غير جائزٍ.

وقال آخرون : إنها نسخت بالإجماع ، والإجماع يجوز أن ينسخ به القرآن ؛ لأن الإجماع يدلُّ على أن الدَّليل النَّاسخ كان موجوداً إلاَّ أنهم اكتفوا بالإجماع عن ذكر ذلك الدَّليل ، ولقائل أن يقول : لَمَّا ثبت أن في الأمة من أنكر وقوع هذا النسخ ؛ فحينئذٍ : لم يثبت الإجماع.

٢٤٢." (١)

"وسابعها : قال – عليه الصَّلاة والسَّلام – عن الله تعالى : " مَنْ شَغَلَهُ ذِكْرِي عَنْ مَسْأَلَتِي " وقال الجمهور : الدعاء أفضَلُ مقاماتِ العبُوديَّة ، واحتجُّوا بأدلَّة : الأول : هذه الآية الكريمة.

الثاني : قوله تعالى : ﴿ادْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر : ٦٠] الثالث : قوله ﴿فَلَوْلا اا إِذْ جَآءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُواْ وَلَـاكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام : ٤٣] بين أنه تعالى ، إِذَا لَمْ يُسْأَلْ يَغْضب ، وقال – عليه السَّلام – " لاَ يَنْبَغِي لأَحَدِكُمْ أَنْ يَقُولَ : اللَّهُمَّ ، اغْفِرْ لِي إِنْ شِئْتَ ، وَلَكِنْ يَجْزِمُ فَيَقُولُ : اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي " وقال – عليه الصَّلاة والسَّلام – : " الدُّعَاءُ هُوَ العِبَادَةُ " وقرأ " وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ " ، فقوله " الدُّعَاءُ هُوَ العِبَادَةُ " معناه أنه مُعْظَم العبادة ، وأفضل العبادة ؛ كقوله عليه الصَّلاة والسَّلام : " الحَجُّ عَرَفَة " ، أي : الوقوف بِعَرَفَةَ هو الرُّكْن الأَعْظَم.

الرابع : قوله : ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف : ٥٥] وقال : ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلاَ دُعَآؤُكُمْ﴾ [الفرقان : ٧٧] والآياتُ في هذا الباب كثيرةٌ ، فمن أبطل الدعاء ، فقد أنكَرَ القرآن ، وأمَّا الأحاديث فكثيرةٌ.

والجوابُ عن شبهتهم الأولى بالمناقضة ؛ فنقُول : إقدامُ الإنسان على الدعاء ، إن

٢٩٧

كان معلوم الوقوع ، فلا فائدة باشتغالكم بإبطال الدُّعاء ، وإن كان معلوم العدم ، لم يكُنْ إلى إنكارِكُم حاجة.

والجوابُ عن الثَّانية : علم الله تعالى وكيفيَّةُ قضائه وقدره غائبةٌ عن العُقُول والحكمة الإلهيَّة تقتضي أن يكُون العَبد معلَّقاً بين الرَّجاء والخَوف اللّذين بهما يتمُّ العبودية ، ولهذا صَحَّحنا القَول بالتَّكاليف مع الاعرتاف بإحاطة علم الله تعالى بالكُلِّ وجريان قضائِهِ وقدره في الكُلِّ ، ولهذا **الإشكال سألت** الصحابة – رضي الله عنهم – رسُولَ الله – صلى الله عليه وسلم

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥٣٧

- فقالوا : أرأيت أعمالنا هذه أشيء فرغ منهُ ، أم أمرٌ يستأنِفُهُ ؟ فقال : " بَلْ أَمْرٌ فُرِغَ مِنْهُ " فقالوا : فَفِيمَ العَمَلُ إذَنْ ؟ قَالَ : " اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ لَهُ " فانظُر إلى لطائف هذا الحديث ، فإنه - عليه الصلاة والسلام - علَّقهم بين أمرين ، فرهَّبهم سابقَ القَدَر المفروغ منه ، ثم ألزمهم العمل لاذي هو مدرجةُ التعبُّد ، فلم يبطل ظاهر العَمَل بما يفيد من القضاء والقدر ، ولم يترك أحد الأمرين للآخر ، وأبخر أنَّ فائدة العمل هو المقدَّر المفروغُ ، فقال : "كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ " يريد أنَّه ميسَّر في أيَّام حياته للعَمَل الذي سَبَقَ له القَدَر قَبْل وجوده وكذا القولُ في باب الكسب والرِّزق فإنه مفروغٌ منه في الأصل لا يزيده الطَّلَبُ ، ولا ينقصه التَّرك.

والجوابُ عن الثالث : أنه ليس المقصودُ من الدعاءُ الإعلام بالمطلوب ، بل إظهار العُبُوديَّة والذلَّة والانكِسار والرُّجُوع إلى الله تعالى بالكُلِّيَّة.

والجواب عن الرابعة : أنه يجوزُ أنْ يصير ما ليسَ بمصلحَةٍ بحسب سَبق الدعاء.

والجواب عن الخامس : إذا كان مقصُوده من الدُّعاء إظهار الذلَّة والمسكنة ، ثم بعده الرضا بما قدَّره الله تعالى وقاضه ، فذلك من أعظم المقامات ، وهذا **الجوابُ** أيضاً بقيَّة الشُّبَه.

فإن قيل : إنَّه تعالى قال ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ، وقال هنا ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ ، وقال ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ﴾ [النمل : ٦٢] ثم إنا نرى الداعي يبالغ في الدَّعَواتِ والتضرُّع ، فلا يجاب.

فالجوابُ من وجوه : أحدها : أن هذه الآيات ، وإن كانت مطلقةً إلاَّ أنه وردت في آية أخرى مقيَّدة ، وهو قوله تعالى : ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَآءَ﴾ [الأنعام : ٤١] والمطلق يحمل على المقيَّد.

وثانيها : قوله - عليه الصلاة والسلام - : " دَعْوَةُ المُسْلم لاَ تُرَدُّ إلاَّ لإحْدى ثَلاث : مَا لَمْ يَدْعُ بإثْمٍ ، أَوْ ٢٩٨." (١)

"مُوحِشاً " حالٌ من " طَلَل " ؛ لأنَّه في الأصل صفةٌ ، فلما قُدِّم تعذَّر بقاؤه صفةً ، فَجُعِلَ حالاً ، قاله أبو حيَّانّ - رحمه الله تعالى - ، فإنه قال بعد ذكْره ثلاثةَ أوجه لنصبه ، ووجهين لجرِّه : " فهذه خمسةُ أوجه كلُّها ضعيفةٌ ، والذي يتبادر إلى الذِّهْنِ في الآية أنهم أُمِرُوا بأَنْ يَذْكُروا الله ذِكراً يُمَاثِلُ ذِكْرَ آبائِهِم ، أَوْ أَشَدَّ ، وقد ساغ لنا حَمْلُ هذه الآية الكريمة لعيه بوجهٍ ذُهِلُوا عنه " ، فَذَكَر ما تقدَّم ، ثم جَوَّز في " ذِكْراً " - والحالةُ هذه - وجْهَين : أحدهما : أن يكونَ معطوفاً على مَحَلِّ الكاف في "كِذِكْرِكُمْ " ، ثم اعترضَ على نفسِه في هذا الوجه ؛ بأنه يلزم منه الفصلُ بين حرفِ العطف ، وهو " أَوْ " وبين المعطوف وهو " ذِكْراً " بالحال ، وهو " أَشَدَّ " ، وقد نصَّ النحويون على أن الفصْلَ بينهما لا يجوز إلا بشرطَيْن : أحدهما : أن يكون حرفُ العطفِ أكثرَ من حرفٍ واحد.

والثاني : أن يكونَ الفاصلُ قَسَماً ، أو ظَرْفاً أو جَارّاً ، وأحدُ الشرطَيْنِ موجودٌ ، وهو الزيادةٌ على حرفٍ ، والآخرُ مفقودٌ ، وهو كونُ الفاصل ليس أحدَ الثلاثةِ المتقدِّمة ، ثم أجابَ بأن الحالَ مقدَّرةٌ بحرفِ الحر وشَبَّهه بالظرفِ ، فَأُجْرِيَت مُجْرَاهُا.

والثاني : من الوجْهَيْن في " ذِكْراً " أن يكونَ مصدراً لقوله : " فَاذْكُرُوا " ، ويكون قوله : "كَذِكْرِكُمْ " في محلّ نصبٍ على

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥٦٦

الحال مِنْ " ذِكْراً " ؛ لأنها في الأصل صفةٌ له ، فلما قُدِّمتْ ، كانَتْ في محلِّ حالٍ ، ويكون " أَشَدَّ " عطفاً على هذه الحال ، وتقديرُ الكلامَ " " فاذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَذِكْرِكُمْ ، أي : مُشْبِهاً ذِكْرَكُمْ أو أَشَدَّ " ؛ فيصيرُ نظيرَ : " اضْرِبْ مِثْلَ ضَرْبِ فُلاَنِ أَوْ أَشَد " الأصل : اضْرِبْ ضَرْباً مِثْلَ ضَرْبِ فُلاَنِ أَوْ أَشَدَّ.

و " ذِكْراً " تمييزٌ عند غير الشَّيح كما تقدَّم ، واستشْكَلُوا كونَه تمييزاً منصوباً ؛ وذلك أن أفعلَ التفضيل يجب أن تُضَاف إلى ما بعدها ، إذا كان مِنْ جنسِ ما قبلها ؛ نحو : " وَجْهُ زَيْدٍ أَحْسَنُ وَجْهٍ " ، " وعِلْمُهُ أَكْثَرُ عِلْمٍ " وإنْ لم يكن مِنْ جنسِ ما قبلها ، وجَبَ نصبُه ؛ نحو : " زَيْدٌ أَحْسَنُ وَجْهاً ، وخَالِدٌ أَكْثَرُ عِلْماً " ، إذا تقرَّر ذلك ، فقوله : " ذِكْراً " هو من جنس ما قبلها ، فعلَى ما قُرِّر ، كان يقتضي جَرَّه ، فإنه نظيرُ : " اضْرِبْ بَكْراً كَضَرْبِ عَمْرٍو زَيْداً أَوْ أَشَدَّ ضَرْبٍ " بالجرِّ فقط.

والجوابُ عن هذا **الإشكالِ مأَخوذٌ** من الأوجه المتقدِّمة في النصب والجر المذكورَيْن في " أَشَدَّ " ؛ من حيث أن يُجْعَلَ الذِّكْرُ ذاكراً مجازاً ؛ كقولهم :

٤٣٥

". (١)

"الاستدلال : أنَّ الأصل في الأبضاع الحرمة فلما تعارض دليلُ الحلِّ ، ودليل الحرمة تساقطا ؛ فوجب بقاء حكم الأصل ، وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الأختين في ملك اليمين قال : أحلَّتهما آيةٌ ، وحرَّمتهما آية ، فحكم عند ذلك بالتَّحريم للسَّبب الذي ذكرناه ، فكذا ها هنا.

وثالثها : حكى ابن جرير الطَّبريُّ في " تَفْسِيرِهِ " عن ابن عبَّاسٍ تحريم أصناف النِّساء إلاَّ المؤمنات ، واحتجَّ بقوله : ﴿فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة : ٥] ، وإذا كان كذلك فالكتابيَّة كالمرتدَّة في أنه لا يجوز العقد عليها.

ورابعها : أنَّ طلحة نكح يهوديَّة ، وحذيفة نصرانيَّة ، فغضب عمر عليهما غضباً شديداً ، فقالا : نطلق يا أمير المؤمنين ، فلا تغضب.

فقال : إنَّ من أحلَّ طلاقهنَّ ، فقد أحلَّ نكاحهنَّ ، ولكن أنتزعهنَّ منكما.

وأجيب عن الأوَّل بأنَّ من قال : الكتابيُّ لا يدخل تحت اسم المشرك ، **فالإشكال عنه** ساقطٌ ، ومن سلَّم ذلك ، قال إنَّ قوله تعالى : ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة : ٥] أخص من هذه الآية ، فإذا كانت هذه الحرمة ثابتةً ، ثم زالت كان قوله : " والْمُحْصَنَاتُ " ناسخاً ، وإن لم تثبت الحرمة كانت مخصَّصة ، وإن كان النَّسخ والتَّخصيص خلاف الأصل إلاَّ أنَّه إنما لما كان لا سبيل إلى التَّوفيق بين الآيتين إلاَّ بهذا الطَّريق ؛ وجب المصير إليه.

وقولهم : إنَّ نكاح الوثنيَّة إنَّما حرِّم ؛ لأنَّها تدعو إلى النَّار ، وهذا المعنى موجودٌ في الكتابيَّة.

قلنا : الفرق بينهما أنَّ المشركة متظاهرةٌ بالمخالفة ، فلعلَّ الزَّوجَ يحبُّها ، ثم إنَّها تحمله على مقاتلة المسلمين ، وهذا المعنى غير موجود في الذِّمِّيَّة ؛ لأنها مقهورةٌ راضيةٌ بالذِّلَّة ، والمسكنة ، فلا يتضمن نكاحها المقاتلة.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٦٣٦

وقولهم : تعارضت آية التَّحريم ، وآية التَّحليل.

قلنا : آية التَّحليل خاصَّة ، ومتأخِّرةٌ بالإجماع ؛ فوجب تقديمها على آية التَّحريم ، بخلاف الآيتين ، بالجمع بين الأختين في ملك اليمين ، لأنَّ كلَّ واحدةٍ منهما أخصُّ من الأُخرى من وجهٍ ، وأعمُّ من وجهٍ آخر ، فلم يحصل فيه سبب التَّرجيح.

٥٦

وأمَّا التَّمسُّكُ بقوله : " فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُه " **فجوابه** : أنَّا لما فرَّقنا بين الكتابيَّة وبين المرتدَّة في أحكامٍ كثيرةٍ ، فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضاً في هذا الحكم ؟ أمَّا تمسُّكهم بأثر عمر ، فقد نقلنا عنه أنَّه قال : ليس بحرامٍ ، وإذا حصل التَّعارض بينهما ؛ سقط الاستدلال بهما ، وسلم باقي الأدلَّة.

فصل في نكاح الكتابيَّات قال القرطبيُّ : وأمَّا نكاحُ أهل الكتاب إذا كانوا حرباً ، فلا يحلُّ.

وسئل ابن عباس عن ذلك ، فقال : لا تحلُّ ، وتلا قوله تعالى : ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة : ٢٩] قال الرَّاوي : تحدَّث بذلك إبراهيم النَّخعيُّ ، فأعجبه.

فصل نقل عن الحسن أنَّه قال : هذه الآية ناسخةٌ لما كانوا عليه من تزويج المشركات.

قال بعض العلماء : إن كان إقدامهم على نكاح المشركات من قبل العادة ، لا من قبل الشَّرع ؛ امتنع كون هذه الآية ناسخةً ؛ لأنَّه ثبت في الأصول أنَّ النَّاسخَ والمنسوخَ يجب أن يكونا حكمين شرعيين ، وإن كان جواز نكاح المشركات ثابتاً من جهة الشَّرع ، كانت هذه الآية ناسخةٌ.

قوله : ﴿حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ " حَتَّى " بمعنى : " إلى " فقط ، والفعل بعدها منصوب بإضمار " أَنْ " ، أي : إلى أن يؤمنَّ ، وهو مبنيٌّ على المشهور لاتصاله بنون الإناث ، والأصل : يؤمنن ، فأدغمت لام الفعل في نون الإناث.

فصل في بيان قوله تعالى ﴿حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ اتَّفق الكلُّ على المراد من قوله ﴿حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ الإقرار بالشَّهادة والتزام أحكام

٥٧

". (١)

"فذهب أكثرهم إلى أَنَّه يُعتبر عدد الطَّلاق بالزَّوج ؛ فالحُرُّ يملك على زوجته الأَمة ثلاث تطليقاتٍ ، والعبد لا يملك على زوجته الحُرَّةِ لاَّ طَلْقَتَيْن.

قال عبدالله بن مسعود : الطَّلاق بالرِّجال والعِدَّة بالنِّساءِ ، يعني : يُعْتَبر في الطَّلاق حالُ الرِّجالِ ، وفي قدر العِدَّة حالُ المرأة ، وهو قول عُثمان ، وزيد بن ثابت ، وابن عبَّاس ، وبه قال عطاء وسعيد بن المُسَيَّب ، وإليه ذهب مالِكٌ ، والشَّافِعِي ، وأَحمد ، وإسحاق.

وذهب قَوْمٌ إلى أن الاعتبار بالمرأة في عدد الطَّلاق ، فيملُكِ العَبْدُ على زوجته الحُرَّة ثلاث طلقاتٍ ، ولا يَمْلِكُ الحُرَّ على زوجته الأَمة إلاَّ طلْقَتَين ، وهو قول سُفْيان الثَّوريّ وأصحاب الرَّأي.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٧١٣

فصل إذا طلَّقها ثلاثاً بكلمةٍ واحدةٍ ، لزِمه الطَّلاَق بالإجماع.

وقال عليّ بن أبي طالبٍ ، وابن مسعود : يلزمه طلقةٌ واحِدةٌ.

وقال ابن عبَّاس : وقوله : ثلاثاً لا معنى له ؛ لأنَّه لم يُطلِّق ثلاث مرَّات وإنَّما يجوز قوله : في ثَلاَث إذا كان مُخبراً عمّا مضى ، فيقول : طلَّقت ثلاثاً ، فيكون مُخبراً عن ثلاثة أفعالٍ كانت منهُ في ثلاثة أوقاتٍ ؛ فهو كقول الرَّجُل : قرأت سُورَة كذا ثلاث ؛ فإن كان قرأها ثلاث مرَّاتٍ ، كان صادِقاً ، وإن كان قرأها مرَّة واحِدَةً ، كان كاذِباً ، وكذا لو قال : أحْلِفُ بالله ثَلاَثاً يردد الحَلْف كانت ثَلاَثة أيمانٍ ، ولو قال : أَحْلِف بالله ثلاَثاً ، لم يَكُن حلف إلا يميناً واحدة والطَّلاق مِثْله.

وقاله الزُّبير بن العوَّام ، وعبد الرَّحمن بن عوف ، قاله القرطبي.

قوله : " أَنْ تَأْخُذُوا " : " أَنْ " وما في حَيِّزها في محلّ رفعٍ على أنه فاعل " يَحِلُّ " ، أي : ولا يَحِلُّ لكُم أَخْذُ شَيءٍ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ.

و " مِمَّا " فيه وجهان ".

أحدهما : أن يتعلَّقَ بنفسِ " تَأْخُذُوا " ، و " مِنْ " على هذا لابتداءِ الغاية.

والثاني : أن يتعلَّقَ بمحذوفٍ على أنه حالٌ من " شَيْئاً " قُدِّمت عليه ؛ لأنها لو تأَخَّرَتْ عنه لكانَتْ وصفاً ، و " مِنْ " على هذا للتبعيض ، و " مَا " موصولةٌ ، والعائدُ محذوفٌ ، تقديره : مِنَ الذي آتيتموهنَّ إيَّاهُ ، وقد تقدَّم **الإشكالُ والجوابُ** في حذفِ العائدِ المنصوب المنفصلِ عند قوله تعالى : ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة : ٣] وهذا مثلُه ، فَلْيُلْتَفَتْ إليه.

و " آتَى " يتعدَّى لاثنين ، أولهُما " هُنَّ " والثاني هو العائدُ المحذوفُ ، و " شَيْئاً "

١٣٥

مفعولٌ به ناصبُه " تَأْخُذُوا ".

ويجوزُ أن يكونَ مصدراً ، أي : شيئاً مِنَ الأَخْذِ.

والوجهانِ منقولانِ في قوله : ﴿لاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً﴾ [يس : ٥٤].

قوله : ﴿إِلاَّ أَن يَخَافَآ﴾ هذا استثناءٌ مُفَرَّغٌ ، وفي " أَنْ يَخَافَا " وجهان : أحدهما : أنه في محلّ نصبٍ على أنه مفعولٌ من أجلِهِ ، فيكونُ مستثنىً من ذلك العامِّ المحذوفِ ، والتقديرُ : وَلاَ يَحِلُّ لكُمْ أن تَأْخُذُوا بِسَبَب من الأسباب ، إلا بسببِ خوفِ عدم إقامة حُدُودِ الله ، وحُذِفَ حرفُ العلةِ ؛ لاستكمالِ شروط النصب ، لا سيما مع " أَنْ " ولا يجيءُ هنا خلافُ الخليلِ وسيبويه : أهيَ في موضع نصبٍ ، أو جرٍّ بعد حَذْفِ اللامِ ، بل هي في محلّ نصبٍ فقط ، لأنَّ هذا المصدرَ لو صُرِّحَ به ، لنُصِبَ ، وهذا قد نصَّ عليه النحويُّون ، أعنِي كونَ " أَنْ " وما بعدها في محلّ نصبٍ ، بلا خلافٍ ، إذا وقعَتْ موقعَ المفعولِ له.

والثاني : أنه في محلّ نصبٍ على الحالِ ، فيكونُ مستثنى من العامِ أيضاً ، تقديره : ولاَ يَحِلُّ لكُمْ في كلِّ حالٍ من الأحوالِ إلاَّ في حالِ خوفِ أَلاَّ يقيما حدودَ اللهِ ، قال أبو البقاء : والتقديرُ : إلاَّ خائفينَ ، وفيه حَذْفُ مضافٍ ، تقديره : وَلاَ يَحِلُّ لكُمْ أَنْ تأخُذُوا على كلِّ حال ، أو في كلِّ حال إلا في حالِ الخوفِ ، والوجهُ الأولُ أحسنُ ، وذلك أَنَّ " أَنْ " وما في

حَيّزها مُؤوَّلةٌ بمصدرٍ ، وذلك المصدرُ واقعٌ موقعَ اسم الفاعلِ المنصُوبِ على الحَال ، والمصدرُ لا يطَّرِدُ وقوعُه حالاً ، فكيف بما هو في تأْويله!! وأيضاً فقد نَصَّ سيبويه على أنَّ " أَنِ " المصدرية لا تقَعُ موقعَ الحالِ.

والألفُ في قوله " يَخَافَا " و " يُقِيمَا " عائدةٌ على صنفَي الزوجين ، وهذا الكلامُ فيه التفاتٌ ، إذ لو جَرَى على نَسَقِ الكلام ، لقيل : " إِلاَّ أَنْ تَخَافُوا أَلاَّ تُقِيمُوا " بِتَاءِ الخِطَابِ لِلْجَمَاعَةِ ، وقد قَرأَها كذلك عبد الله ، ورُوِي عنه أيضاً بياء الغَيْبَة ، وهو التفاتٌ أيضاً.

والقراءةُ في " يَخَافَا " بفتحِ الياءِ واضحةٌ ، وقرأها حمزة وأبو جعفر ويعقوب بضمِّها على البناء للمفعول ، وقَد استشكلها جماعةٌ ، وطعن فيها آخرون لعدم معرفتهم بلسان العرب ، وقد ذكروا فيها توجيهاتٍ كثيرةً ، أحسنُها أَنْ يكونَ " أَنْ يُقِيمَا " بدلاً من الضمير في " يَخَافَا " ؛ لأنه يَحُلُّ مَحَلَّه ، تقديره : إِلاَّ أَنْ يُخَافَ عَدَمُ إقامَتِهما حُدُودَ اللهِ ،

١٣٦

". (١)

"وفي هذا الكلام التفاتٌ وتلوينٌ ، أمَّا الالتفات : فإنه خروجٌ من ضمير الغيبة في قوله : " فَإِنْ أَرَادُوا " إلى الخطاب في قوله : " وَإِنْ أَرَدتُّمْ " ؛ إذ المخاطب الآباء والأمهات ، وأمَّا التلوين في الضمائر ، فإنَّ الأول ضمير تثنيةٍ ، وهذا ضمير جمعٍ ، والمراد بهما الآباء والأمهات أيضاً ؛ وكأنه رجع بهذا الضمير المجموع إلى الوالدات والمولُودِ له ، ولكنه غَلَّبَ المُذَكَّرَ ، وهو المولودُ له ، وإِنْ كان مفرداً لفظاً ، و " فَلاَ جُنَاحَ " جوابُ الشرطِ.

قوله : ﴿إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ آتَيْتُم﴾ " إِذَا " شرطٌ حذف جوابه ؛ لدلالة الشرط الأول وجوابه عليه ، قال أبو البقاء : وذلك المعنى هو العاملُ في " إذا " وهو متعلِّق بما تعلَّق به " عَلَيْكُم " ، وهذا خطأٌ في الظاهر ؛ لأنه جعل العامل فيها أولاً ذلك المعنى المدلول عليه بالشَّرط الأوَّل وجوابه ، فقوله ثانياً " وهو متعلِّق بما تعلَّق به عَلَيْكُم " تناقضٌ ، اللهم إلا أن يقال : قد يكون سقطت من الكاتب ألفٌ ، وكان الأصل " أَوْ هُوَ مُتَعَلِّقٌ " فيصحُّ ، إلاَّ أنه إذا كان كذلك ، تمحَّضت " إِذَا " للظرفية ، ولم تكن للشرط ، وكلام هذا القائل يشعر بأنها شرطيةٌ في الوجهين على تقدير الاعتذار عنه.

وليس التَّسليم شرطاً للجواز والصحَّة ، وإنَّما هو ندب إلى الأولى ، والمقصود منه أن يسلِّم الأجرة إلى المرضعة يداً بيدٍ ، حتى تطيب نفسها ، ويصير ذلك سبباً لصلاح حال الطِّفل ، والاحتياط في مصالحه.

وقرأ الجمهور : " آتَيْتُمْ " بالمدِّ هنا وفي الرُّوم : ﴿وَمَآ آتَيْتُمْ مِّن رِّباً﴾ [الروم : ٣٩] وقصرها ابن كثير.

وروى شيبان عن عاصم " أُوتِيتُمْ " مبنيّاً للمفعول ، أي : ما أقدركم الله عليه ، فأمَّا قراءة الجمهور ، فواضحةٌ ؛ لأنَّ " آتَى " بمعنى " أَعْطَى " ، فهي تتعدَّى لاثنين ، أحدهما ضمير يعود على " مَا " الموصولة ، والآخر ضميرٌ يعود على المراضع ، والتقدير : ما آتيتموهنَّ إيَّاه ، ف " هُنَّ " هو المفعول الأوَّل ؛ لأنه الفاعل في المعنى ، والعائد هو الثاني ؛ لأنه هو المفعول في المعنى ، والكلام على حذف هذا الضمير ، وهو منفصلٌ قد تقدَّم ما عليه من الإشكال ، والجواب عند قوله : ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة : ٣].

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٧٥٠

وأمَّا قراءة القصر ، فمعناها جئتم وفعلتم يقال : أَتَيْتُ جميلاً ، إذا فعلته ؛ قال زهيرٌ : [الطويل] ١١٢٩ - وَمَا كَانَ مِنْ خَيْرٍ أَتَوْهُ فَإِنَّمَا

تَوَارَثَهُ آبَاءُ آبَائِهِمْ قَبْلُ

جزء : ٤ رقم الصفحة : ١٦٨

١٨٦

أي : فعلوه ، والمعنى : إذا سلَّمتم ما جئتم وفعلتم.

فعلى هذه القراءة يكون التَّسليم بمعنى الطَّاعة ، والانقياد ، لا بمعنى تسليم الأجرة ، يعني : إذا سلَّمتم لأمره وانقدتم لحكمه.

وقال أبو عليّ : ما أتيتم نقده أو إعطاءه ، فحذف المضاف ، وأقيم المضاف إليه مقامه ، وهو عائد الموصول ، فصار : آتيتموه ، أي : جئتموه.

وأما قراءة عاصم ، فمعناها : ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة ، وهو في معنى قوله تعالى : ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد : ٧].

ثم حذف عائد الموصول ، وأجاز أبو البقاء أن يكون التقدير : ما جئتم به ، فحذف ، يعني : حذف على التَّدريج بأن حذف حرف الجرّ أولاً ؛ فاتَّصل الضمير منصوباً بفعلٍ ، فحذف.

و " ما " فيها وجهان : أظهرهما : أنها بمعنى " الَّذِي " وأجاز أبو عليّ فيها أن تكون موصولةً حرفيَّةً ، ولكن ذكر ذلك مع قراءة القصر خاصَّةً ، والتقدير : إذا سلَّمتم الإتيان ، وحينئذٍ يستغنى عن ذلك الضَّمير المحذوف ، ولا يختصّ ذلك بقراءة القصر ، بل يجوز أن تكون مصدريَّةً مع المدِّ أيضاً ؛ على أن المصدر واقعٌ موقع المفعول ، تقديره : إذا سلَّمتم الإعطاء ، أي : المعطى.

والظاهر في " مَا " أن يكون المراد بها الأُجرة التي تتعاطاها المرضع ، والخطاب على هذا في قوله : " سَلَّمْتُمْ " و " آتَيْتُمْ " لآباء خاصَّة ، وأجازوا أن يكون المراد بها الأولاد ، قاله قتادة والزهري ، وفيه نظرٌ ؛ من حيث وقوعها على العقلاء ؛ وعلى هذا فالخطاب في " سَلَّمْتُمْ " للآباء والأمَّهات.

قوله تعالى : ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ فيه ثلاثة أوجهٍ : أحدها : أن يتعلَّق بـ " سَلَّمْتُمْ " أي : بالقول الجميل.

والثاني : أن يتعلَّق بـ " آتَيْتُمْ ".

والثالث : أن يكون حالاً من فاعل " سَلَّمْتُمْ " ، أو " آتَيتُمْ " ، فالعامل فيه حينئذٍ محذوفٌ ، أي : مُلْتَبِسِينَ بالمعروف.

فصل قد تقدَّم أنَّ الأمَّ أحقُّ بالرَّضاع ، فإن حصل ثمَّ مانعٌ عن ذلك ، جاز العدول عنها إلى غيرها ، مثل أن تتزوَّج بزوجٍ آخر ، فإنَّ قيامها بحقّ ذلك الزوج يمنعها من الرَّضاع.

ومنها : إذا طلَّقها الزوج الأوَّل ، فقد تكره الرَّضاع ؛ حتى يتزوَّج بها زوجٌ آخر.

ومنها : أن تأبى المرأة إرضاع الولد ؛ إيذاءً للزَّوج المطلِّق وإيحاشاً له.

١٨٧
." (١)

"وقال الأصمُّ : المراد منه الإنفاق في الجهاد.
وفي المراد من البيع هنا وجهان : أحدهما : أنَّه بمعنى الفدية كما قال : ﴿فَالْيَوْمَ لاَ يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ﴾ [الحديد : ١٥] وقال : ﴿وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة : ١٢٣] ، وقال : ﴿وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لاَّ يُؤْخَذْ مِنْهَآ﴾ [الأنعام : ٧٠] فكأنه قيل من قبل أن يأتي يوم لا تجارة فيه ، فتكتسب ما تفتدي به من العذاب.
الثاني : أن يكون المعنى : قدِّموا لأنفسكم من المال الذي هو ملككم قبل أن يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة يكتسب بسببها شيء من المال.
﴿وَلاَ خُلَّةٌ﴾ ولا صداقة ، ونظيره قوله تعالى : ﴿الأَخِلاَّءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلاَّ الْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف : ٦٧] وقال ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ﴾ [البقرة : ١٦٦].
وقوله : ﴿وَلاَ شَفَاعَةٌ﴾ يقتضي نفي كلِّ الشَّفَاعَاتِ ، فقوله : ﴿وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ﴾ عام في الكل إلاَّ أنَّ سائر الدَّلائل دلَّت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين ، وعلى ثبوت الشفاعة بين المؤمنين والسبب في عدم الخلة والشفاعة أمور : أحدها : أنَّ كل واحد يكون مشغولاً بنفسه.
قال تبارك وتعالى : ﴿لِكُلِّ امْرِىءٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ [عبس : ٣٧].
الثاني : أنَّ الخوف الشَّديد يغلب على كلِّ أحدٍ] ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ [الحج : ٢].
الثالث : أنَّه إذا نزل العذاب بسبب الكفر ، أو الفسق صار مبغضاً لهذين الأمرين وإذا صار مبغضاً لهما ؛ صار مبغضاً لمن اتَّصف بهما.
وقوله : ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ، ولم يقل " والظَّالِمُونَ هم الكافرون ".
وذكروا في تأويل هذه الآية وجوهاً : أحدها : أنَّ نفي الخلَّة ، والشَّفاعة مختص بالكافرين ، لأنَّه أطلقه ثم عقبه بقوله ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ وعلى هذا تصير الآية دالَّةً على إثبات الشَّفاعة في حقّ الفسَّاق.
قال القاضي : هذا التأويل غير صحيح ؛ لأن قوله : ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ كلام مبتدأ ، فلم يجب تعليقه بما تقدَّم.
والجواب : أنَّا لو جعلناه كلاماً مبتدأً تطرق الخُلْفُ إلى كلام الله تعالى ؛ لأنَّ غير
٣١٢
الكافرين قد يكون ظالماً ، وإذا علَّقناه بما تقدَّم زال الإشكال.
الثاني : أنَّ معناه أنَّ الله لم يظلم الكافر بإدخاله النَّار ، وإنَّما الكافر هو الذي ظلم نفسه ، حيث اختار الكفر والفسق ، ونظيره قوله تعالى : ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾ [الكهف : ٤٩].
الثالث : معناه : أنَّكم أيُّها الحاضرون لا تقتدوا بالكفَّار حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم ، وحاجتهم ، ولكن قدّموا

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٧٧٧

لأنفسكم ما يفديها يوم القيامة.

الرابع : ﴿الْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ حيث وضعوا أنفسهم في غير مواضعها لتوقعهم الشّفاعة بمن لا يشفع لهم عند الله ، لأنهم كانوا يقولون عن الأوثان ﴿هَاؤُلا اءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾ [يونس : ١٨] وقالوا : ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾ [الزمر : ٣].

الخامس : المراد من الظلم ترك الإنفاق قال تعالى : ﴿آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئاً﴾ [الكهف : ٣٣] أي أعطت فلم تمنع فيكون معنى الآية الكريمة والكافرون هم التاركون للإنفاق في سبيل الله ، وأمَّ المسلم فلا بدَّ أن ينفق شيئاً قلَّ أو كثر.

السادس : ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ أي هم الكاملون في الظلم البالغون الأمر العظيم فيه.

ذكر هذه الوجوه القفال.

جزء : ٤ رقم الصفحة : ٣٠٩

اعلم أنَّ عادته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم أن يذكر علم التَّوحيد ، وعلم الأحكام ، وعلم القصص ، فإنَّ الإنسان إذا بقي في النَّوع الواحد ، كان يوجب بعض الملال فإذا انتقل من نوع إلى نوع آخر ، كان كأنَّه انشرح صدره ، وفرح قلبه ، فكأنه سافر من بلدٍ إلى بلدٍ آخر ، وانتقل من بستان إلى بستان آخر ، أو من تناول طعام لذيذ إلى تناول طعام آخر ، ولا شكّ أنه يكون ألذَّ ، وأشهى ، فلمَّا تقدَّم من علم الأحكام وعلم القصص ما رآه مصلحة ، ذكر الآن ما يتعلَّق بالتَّوحيد.

قوله تعالى : ﴿اللَّهُ لاَ إِلَاهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ﴾ : مبتدأٌ وخبرٌ وهو مرفوعٌ محمولٌ على المعنى ، أي : ما إله إلاَّ هو ، ويجوز في غير القرآن لا إله إلاَّ إيَّاه ، نصب على الاستثناء.

وقيل : ﴿اللَّهُ﴾ مبتدأٌ ، و ﴿لاَ إِلَاهَ﴾ مبتدأ ثان ، وخبره محذوف تقديره معبود أو موجود.

و ﴿الْحَيُّ﴾ فيه سبعة أوجه : أحدها : أن يكون خبراً ثانياً للجلالة.

الثاني : أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف ، أي : هو الحيُّ.

٣١٣

". (١)

"رأى من النُّمروذ إلقاءَ تلك الشُّبهة ، عدل إلى دليل آخَرَ أوضح من الأَوَّل ، فقال : ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ ، فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ فزعم هؤلاء أن الانتقال مِنْ دليل إلى دليلٍ أوضح منه جائزٌ للمستدلِّ.

فإن قيل : هلاَّ قال النمروذُ فليأتِ بها ربُّك من المغربِ.

قلنا : **الجوابُ** من وجهين : أحدهما : أن هذه المُحاجَّة كانت بعد إلقاء إبراهيم – عليه الصَّلاة والسَّلام – في النَّار وخروجه منها سالماً ، فعلم أنَّ من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق ، يقدر على أن يأتي بالشَّمس من المغرب.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٨٤٥

والثاني : أن الله تعالى خذله وأنساه إيرادَ هذه الشُّبهة ؛ نصرةً لنبيّه – صلى الله عليه وسلم – .

والطريقُ الثاني : قاله المحقِّقون : إن هذا ليس بانتقالٍ من دليل إلى دليلٍ ، بل الدليلُ واحدٌ في الموضعين ، وهو أنا نرى حدوث الأشياء لا يقدر الخلق على إحداثها ، فلا بُدَّ من قادر آخر يتولَّى إحداثها ، وهو سبحانه وتعالى ، ثم إنَّ قولنا : نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها ، أمثلةٌ ؛ منها : الإحياء والإماتة ، ومنها : السحاب ، والرعد ، والبرق ، ومنها : حركات الأفلاك ، والكواكب ، والمستدلُّ لا يجوز له أن ينتقل من دليل إلى دليلٍ ، ولكن إذا ذكر لإيضاح كلام مثالاً ، فله أن ينتقل مِنْ ذلك المثال إلى مثالٍ آخر ، فيكون ما فعله إبراهيم – عليه السَّلامُ – من باب ما يكونُ الدليلُ فيه واحداً ، إلاَّ أنه يقع الانتقال عند إيضاحه مِنْ مثالٍ إلى مثالٍ آخر ، وليس ما يقع [من باب الانتقال من دليل إلى دليل آخر].

قال ابن الخطيب : وهذا الوجه أحسن من الأوَّل وأليقُ بكلام أهل التحقيق ، وعليه إشكالات من وجوه : الإشكال الأول : أن صاحب الشُّبهة ، إذا ذكرها وقعت في الأسماع ، وجب على المحقِّ القادر على الجواب أن يجيب في الحال ؛ إزالةً لذلك التلبيس والجهل عن العقول ، فلما طعن الملك الكافر في الدَّليل الأوَّل أو في المثال الأول بتلك الشبهة ، كان الاشتغال بإبطال تلك الشبهة واجباً مضيّقاً ، فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب.

الإشكال الثاني : أن المبطل لَمَّا أورد تلك الشُّبهة ، فإذا ترك المحق الجواب عنها ، وانتقل إلى كلام آخر ، أوهم أن كلامه الأوَّل ، كان ضعيفاً ساقطاً ، وأنه ما كان عالماً بضعفه ، وأن ذلك المبطل ، علم وجه ضعفه ، ونبَّه عليه ، وهذا ربما يوجب سقوط شأن المحقِّ ، وهو لا يجوز.

٣٤٣

(١) ".

"الإشكال الثالث : أنَّه وإن كان يحسن الانتقال من دليلٍ إلى دليلٍ آخر ، أو من مثالٍ إلى مثالٍ آخر ، لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح وأقرب ، وها هنا ليس كذلك ؛ لأنَّ جنس الإحياء والإماتة لا قدرة للخلق عليهما ، وأما جنس تحريك الأجسام ، فللخلق قدرةق عليه ولا يبعد في العقل وجود ملكٍ عظيم في الجثة أعظم من السموات ، وأنه هو الذي يحرِّك السموات ، وعلى هذا التقدير فالاستدلال بالإحياء والإماتة على وجود الصَّانع أقوى وأظهر من الاستدلال بطلوع الشَّمس على وجود الصانع ، فكيف يليق بالمعصوم أن ينتقل من الدَّليل الأوضح الأظهر إلى الدليل الخفيّ.

الإشكال الرابع : أن دلالة الإحياء والإماتة على وجود الصَّانع أقوى وأظهر من دلالة طلوع الشَّمس عليه ؛ لأنَّا نرى في ذات الإنسان وصفاته تبدّلات واختلافات ، والتبدُّل قويّ الدلالة على الحاجة إلى المؤثِّر القادر ، وأمَّا الشمس فلا نرى في ذاتها تبدُّلاً ، ولا في صفاتها ، ولا في منهج حركاتها ألبتَّة ، فكانت دلالة الإحياء والإماتة على الصانع أقوى ، فكان العدول منه إلى طلوع الشمس انتقالاً من الأجلى لأقوى للأضعف الأخفى ، وإنه لا يجوز.

الإشكال الخامس : أنَّ النمروذ ، لما لم يستح من معارضة الإحياء والإماتة الصادرين عن الله تبارك وتعالى بالقتل والتخلية

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٨٦٢

، فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشَّمس أن يقول : طلوع الشمس من المشرق مني ، فإن كان لك إلهٌ ، فقل له يطلعها من المغرب ؛ وعند ذلك التزم المحقِّقون من المفسِّرين ذلك ، فقالوا : إنه لو أورد هذا السُّؤال ، لكان من الواجب أن تطلع الشَّمس من المغرب ، ومن المعلوم : أن إفساد سؤاله في الإحياء والإماتة أسهل بكثيرٍ من إلزامه بطلوع الشَّمس من المغرب ، ولا يكون طلوع الشَّمس من المشرق دليلاً على وجود الصَّانع ، وحينئذٍ يصير دليله الثَّاني ضائعاً ؛ كما صار دليله الأوَّل ضائعاً ، فالذي حمل سيدنا إبراهيم – عليه الصَّلاة والسَّلام – على أن يترك الجواب عن ذلك السؤال الرَّكيك ، والتزام الانقطاع ، واعترف بالحاجة إلى الانتقال والتمسُّك بدليلٍ لا يمكنه تمشيته ، إلا بالتزام طلوع الشَّمس من المغرب ، وبتقدير أن يأتي بإطلاع الشمس من المغرب ، فإنه يضيع دليله الثَّاني أيضاً كما ضاع الأوَّل ، والتزام هذه المحذورات لا يليق بأقلِّ الناس علماً ؛ فضلاً عن أفضل العقلاء ، وأعلم العلماءس ، فظهر بهذا أنَّ الذي أجمع جمهور المفسِّرين عليه ضعيفٌ.

قال ابن الخطيب : وأما الوجه الذي ذكرناه ، فلا يتوجَّه عليه شيءٌ من هذه الإشكالات ، لأنَّا نقول : لما احتجَّ إبراهيم – عليه الصَّلاة والسَّلام – بالإحياء والإماتة ، أورد الخصم عليه سؤالاً لا يليق بالعقلاء ، وهو أنَّك إذا ادعيت الإحياء والإماتة لا

٣٤٤

بواسطةٍ ، فلا تجد إلى إثبات ذلك سبيلاً ، وإن ادعيت حصولها بواسطة حركات الأفلاك ، [فنظيره أو ما يقرب منه حاصلٌ للبشر ؛ فأجاب إبراهيم – عليه الصَّلاة والسَّلام – بأن الإحياء والإماتة ، وإن حصلا بواسطة حركات الأفلاك] ، لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى ، وذلك لا يقدح في كون الإحياء والإماتة من الله تعالى ؛ بخلاف الخلق ، فإنهم لا قدرة لهم على تحريك الأفلاك ، فلا يكون الإحياء والإماتة صادرين منهم ، وعلى هذا تزول الإشكالات المذكورة ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[قال القرطبيُّ : وروي في الخبر أن الله تعالى قال : " وَعِزَّتِي وَجَلاَلِي لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى آتِيَ بِالشَّمْسِ مِنَ المَغْرِبِ لِيُعْلَمَ أَنِّي أَنَا القَادِرُ عَلَى ذَلِكَ.

"] قوله : ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ الجمهور : " بُهِتَ " مبنيّاً للمفعول ، والموصول مرفوعٌ به ، والفاعل في الأصل هو إبراهيم ، لأنه المناظر له ، ويحتمل أن يكون الفالع في الأصل ضمير المصدر المفهوم من " قَالَ " ، أي : فبهته قول إبراهيم ، وقرأ ابن السَّميفع : " فَبَهَتَ " بفتح الباء والهاء مبنيّاً للفاعل ، وهذا يحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون الفعل متعديّاً ، وفاعله ضمير يعود على إبراهيم – عليه الصَّلاة والسَّلام – ، و " الَّذِي " هو المفعول ، أي : فبهت إبراهيم الكافر ، أي : غلبه في الحجَّة ، أو يكون الفاعل الموصول ، والمفعول محذوفٌ ، وهو إبراهيم ، أي : بهت الكافر إبراهيم ، أي : لَّما انقطع عن الحجَّة بهته ، أي : سبَّه وقذفه حين انقطع ، ولم تكن له حيلةٌ.

والثاني : أن يكون لازماً ، والموصول فاعلٌ ، والمعنى معنى بهت ، فتتَّحد القراءتان ، أو بمعنى أتى بالبهتان ، وقرأ أبو حيوة : " فَبَهُتَ " بفتح الباء ، وضمِّ الهاء ، كظرف ، والفاعل الموصول ، وحكى الأخفش : فَبَهِتَ بكسر الهاء ، وهو قاصر

أيضاً ، فيحصل فيه ثلاث لغاتٍ : بَهَت بفتحهما ، بَهُتَ بضم العين ، بَهِتَ بكسرها.

قال عروة العدويُّ : [الطويل] ١١٩٢ – فَمَا هُوَ إلاَّ أَنْ أَرَاهَا فُجَاءَةً

فَأُبْهَتَ حَتَّى مَا أَكَادُ أُجِيبُ

جزء : ٤ رقم الصفحة : ٣٣٦

". (١)

"فأوردت عليهم إشكالاً في هذا الباب ؛ فقلت : إنكم تقولون : إنَّ "كان " إذا كانت ناقصةً ، أنها تكون فعلاً ؛ وهذا محالٌ ؛ لأن الفعل ما دلَّ على اقتران حدثٍ بزمان ، فقولك "كان " يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي ، وإذا أفاد هذا المعنى ، كانت تامةً ، لا ناقصةً ، فهذا الدليل يقتضي أنها إن كانت فعلاً ، كانت تامةً لا ناقصة ، وإن لم تكن تامةً لم تكن فعلاً ألبتة ؛ بل كانت حرفاً ، وأنتم تنكرون ذلك ؛ فبقوا في هذا **الإشكال زماناً** طويلاً ، وصنَّفوا في **الجواب** عنه كتباً ، وما أفلحوا فيه ، ثم انكشف لي فيه سرٌّ أذكره – ها هنا – وهو : أنَّ "كانَ " لا معنى له إلاَّ أنه حدث ، ووقع ، ووجد إلاَّ أن قولك وجد ، وحدث على قسمين : أحدهما : أن يكون المعنى وجد ، وحدث الشيء ؛ كقولك : وجد الجوهر ، وحدث العرض.

والثاني : أن يكون المعنى وجد ، وحدث موصوفية الشيء بالشيء ، فإذا قلت : كان زيدٌ عالماً ، فمعناه : حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم.

والقسم الأول هو المسمَّى بـ "كان " التامة.

والقسم الثاني : هو المسمَّى بـ " الناقصة " وفي الحقيقة : فالمفهوم من "كان " في الموضعين هو الحدوث ، والوقوع إلاَّ أنه في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافياً والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر ، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً ، بل لا بدَّ فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر ، وهذا من لطائف الأبحاث.

فأما إن قلنا إنه فعل ، كان دالاًّ على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذٍ تكون تامةً لا ناقصةً ، وإن قلنا إنه ليس بفعل بل حرفٌ ، فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل ، والأمر ، وجميع خواصِّ الأفعال ؟ وإذا حمل الأمر على ما قلناه ، تبيَّن أنه فعلٌ وزال **الإشكال بالكلية**.

المفهوم الثالث لـ "كان " أن تكون بمعنى " صَارَ " ؛ وأنشدوا : [الطويل] ١٢٧١ – بِتَيْهَاءَ قَفْرٍ وَالمَطِيُّ كَأَنَّهَا

قَطَا الحَزْنِ قَدْ كَانَتْ فِرَاخاً بُيُوضُهَا

جزء : ٤ رقم الصفحة : ٤٦٥

وعندي أنَّ هذا اللفظ – ها هنا – محمولٌ على ما ذكرناه ، فإنَّ معنى " صار " أنَّها حدثت موصوفية الذات بهذه الصفة ، بعد أنها ما كانت موصوفة بذلك ؛ فتكون "كان " هنا أيضاً بمعنى حدث ، ووقع ؛ إلاَّ أنه حدوثٌ مخصوصٌ وهو أنه

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٨٦٣

حدث موصوفية الذات بهذه الصفة ، بعد أن كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى.

٤٦٧

المفهوم الرابع : أن تكون زائدة ؛ وأنشدوا : [الوافر] ١٢٧٢ - سَرَاةُ بَنِي أَبِي بَكْرٍ تَسَامَى

عَلَى كَانَ الْمُسَوَّمَةِ الجِيَادِ

و " العُسْرَةِ " اسم من الإعسار ، ومن العسر ، وهو تعذُّر الموجود من المال ؛ يقال : أعسر الرجل ، إذا صار إلى حالة العسرة ، وهي الحالة التي يتعسَّر فيها وجود المال.

قوله : ﴿فَنَظِرَةٌ﴾ الفاء جواب الشرط ، و " نَظِرَةٌ " خبر مبتدأ محذوف ، أي : فالأمر أو فالواجب ، أو مبتدأٌ خبرُه محذوفٌ ، أي : فعليكم نظرةٌ.

وقرأ العامَّة : " نَظِرَةٌ " بزنة " نَبِقَة ".

وقرأ الحسن ، ومجاهدٌ ، وأبو رجاء : " فَنَظْرَةٌ " بتسكين العين ، وهي لغةٌ تميمةٌ يقولون : "كَبْد " في "كَبِد " و "كَتْف " في "كَتِف ".

وقرأ عطاء " فَنَاظِرَةٌ " على فاعلة ، وقد خرَّجها أبو إسحاق على أنها مصدر نحو : ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة : ٢] ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ الأَعْيُنِ﴾ [غافر : ١٩] ﴿أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة : ٢٥].

وقال الزمخشري : " فناظِرُهُ ، أي : فصاحب الحقّ ناظره ، أي : منتظره ، أو صاحب نظرته على طريقة النسب ؛ كقولهم : مَكَانٌ عَاشِبٌ ، وبَاقِلٌ ؛ بمعنى ذو عشبٍ ، وذو بقلٍ ، وعنه : " فناظِرْهُ " على الأمر بمعنى : فسامحه بالنظرة ، وباشره بها " فنقله عنه القراءة الأولى يقتضي أن تكون قراءته " ناظِر " اسم فاعل مضافاً لضمير ذي العسرة ، بخلاف القراءة التي قدمها عن عطاء ، فإنها " نَاظِرَةٌ " بتاء التأنيث ، ولذلك خرَّجها الزَّجَّاج على المصدر.

وقرأ عبد الله : " فناظِرُوه " أمراً للجماعة بالنظرة ، فهذه ستُّ قراءات مشهورها واحدةٌ.

وهذه الجملة لفظها خبرٌ ، ومعناها الأمر ؛ كقوله تعالى : ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ﴾ [البقرة : ٢٣٣] وقد تقدَّم.

والنظرة : من الانتظار ، وهو الصبر والإمهال.

تقول : بعته الشيء بنظرة ، وبإنظار.

قال : ﴿قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾ [الأعراف : ١٤ - ١٥] ﴿إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ [الحجر : ٣٨].

٤٦٨

". (١)

"العموم ، وها هنا قام الدَّليل على أنَّ المراد هو العموم ؛ لأنه تعالى بين العلَّة في الأمر بالكتابة في آخر الآية ، وهي قوله تعالى : ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُوا اْ﴾ والمعنى إذا وقعت المعاملة بالدّين ، ولم يكتب

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٩٢٣

فالظَّاهر أنه تنسى الكيفيَّة فربَّما توهم الزِّيادة ، فطلب الزِّيادة ظلماً ، وربَّما توهم النُّقصان ، فترك حقَّه من غير حمد ولا أجر ، فأمَّا إذا كتب كيفيَّة الواقعة أمن من هذه المحذورات ، فلمَّا دلَّ النَّصُّ على أن هذا هو العلَّة ، وهي قائمةٌ في الكلّ كان الحكم أيضاً حاصلاً في الكلّ.

قوله تعالى : ﴿إِلَى أَجَلٍ﴾ : متعلِّق بتداينتم ، ويجوز أن يتعلَّق بمحذوفٍ على أنه صفة لدين ، و ﴿مُّسَمًّى﴾ صفة لدين ، فيكون قد قدَّم الصفة المؤولة على الصَّريحة ، وهو ضعيفٌ ، فكان الوجه الأول أوجه.

والأجل : في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد ، وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره ، وأجل الدّين لوقت معيَّن في المستقبل ، وأصله من التَّأخير يقال : أجل الشَّيء بأجل أجولاً إذا تأخَّر ، والآجل : نقيض العاجل.

فإن قيل : المداينة لا تكون إلا مؤجلة ، فما فائدة ذكر الأجل المداينة ؟ **فالجواب** : إنَّما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله ﴿مُّسَمًّى﴾ والفائدة ف يقوله ﴿مُّسَمًّى﴾ ليعلم أنَّ من حقّ الأجل أن يكون [معلوماً] كالتَّوقيت بالسَّنة ، والأشهر ، والأيَّام ، فلو قال إلى الحصاد ، أو إلى الدياس ، أو إلى رجوع قدوم الحاج ؛ لم يجز لعدم التَّسمية.

وألف " مُسَمًّى " منقلبةٌ عن ياءٍ ، تلك الياء منقلبةٌ عن واو ؛ لأنه من التَّسمية ، وقد تقدَّم أنَّ المادَّة من سما يسمو.

فصل والأجل يلزم في الثَّمن في البيع ، وفي السّلم بحيث لا يكون لصاحب الحقّ الطلب قبل محله ، وفي القرض ، لا يلزم الأجل عن أكثر أهل العلم.

قال القرطبي : شروط السّلم تسعة ، ستّة في المسلم فيه ، وثلاثة في رأس مال السّلم.

أمَّا السِّتَّة التي في المسلم فيه فأن يكون في الذِّمَّة ، وأن يكون موصوفاً ، وأن يكون الأجل معلوماً ، وأن يكون الأجل معلوماً ، وأن يكون مؤجّلاً ، وأن يكون عام الوجود عند الأجل ، وأمَّا الثلاثة

٤٧٩

التي في رأس مال السلم ، فأن يكون معلوم الجنس ، معلوم المقدار ، وأن يكون نقداً.

قوله : ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ الضَّمير يعود على " بِدَيْنٍ ".

فصل أمر الله تعالى في المداينة بأمرين : أحدهما : الكتابة بقوله : ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾.

الثاني : الإشهاد.

بقوله : ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ ، وفائدة الكتابة والإشهاد أنَّ دخول الأجل تتأخّر فيه المطالبة ، ويتخلَّله النِّسيان ويدخله الجحد ، فالكتابة سبب لحفظ المال من الجانبين ، لأنَّ صاحب الدّين إذا علم أنَّ حقّه مقيّد بالكتابة ، والإشهاد تحذر من طلب زيادة ، ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل ، والمديون يحذر من الجحد ، ويأخذ قبل حلول الدّين في تحصيل المال ليتمكن من أدائه وقت الحلول.

فصل القائلون بأن ظاهر الأمر النَّدب ، لا **إشكال عليهم** ، واختلف القائلون بأن ظاهر الأمر الوجوب ، فقال عطاء ، وابن جريج والنَّخعي بوجوب الكتابة ، وهو اختيار محمد بن جرير الطَّبري ، قال النَّخعي : يشهد ، ولو على دُسْتَجةِ بَقْلٍ.

وقال جمهور الفقهاء : هذا أمر ندب ؛ لأنّا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار المسلمين يبيعون بالأثمان المؤجَّلة من غير

كتابة ، ولا إشهاد ، وذلك إجماعٌ على عدم وجوبها ، ولأنَّ في إيجابها حرجٌ شديدٌ ، ومشقَّة عظيمةٌ.

وقال تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج : ٧٨].

وقال صلى الله عليه وسلم : " بُعِثْتُ بالحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ ".

وقال الحسن ، والشَّعبيُّ ، والحكم بن عتيبة : كانا واجبين ثمّ نسخا بقوله : ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ [البقرة : ٢٨٣].

وقال التيمي : سألت الحسن عنها فقال : إن شاء أشهد ، وإن شاء لم يشهد ، ألا تسمع قوله تعالى : ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً﴾ [البقرة : ٢٨٣].

٤٨٠

" (١).

"وقال بعضهم : محمول على المعنى ، والمعنى : قد كان لكم بيانُ هَذه الآيةِ.

وفي خبر "كان " وَجهَانِ : أحدهما : أنه " لَكُم " و " فِي فِئَتَيْنِ " في محل رفع نَعْتاً لِ " آيَةٌ ".

والثاني : أنه " فِي فِئَتَيْنِ " وفي " لَكُمْ " وجهانِ : أحدهما : أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من " آية " ؛ لأنه - في الأصل - صفة لآية ، فلمَّا تقدَّم نُصِبَ حَالاً.

الثاني : أنه متعلق بـ "كان " ذكره أبو البقاء ، وهذا عند مَنْ يَرَى أنها تعمل في الظرف وحرف الجر ولكن في جَعْل " فِي فِئَتَيْنِ " الخَبَرَ **إشْكالٌ** ، وهو أن حكم اسم "كان " حكم المبتدأ ، فلا يجوز ، أن يكونَا اسماً لها إلا ما جاز الابتداء به ، وهنا لو جعلت " آية " مبتدأ ، وما بعدها خبراً لم يجز ؛ إذْ لا مُسَوِّغَ لربتداء بهذه النكرة ، بخلاف ما إذا جَعَلْتَ " لَكُم " الخبرَ ، فإنَّه جائز لوجود المسوِّغ ، وهو تقدُّمُ الخبرِ حرفَ جَرٍّ.

قوله : ﴿الْتَقَتَا﴾ في محل جر ، صفة لـ " فِئَتَيْنِ " ، أي : فئتين ملتقيتين ، يعني بالفئتين المسلمين والمشركين يوم بَدر.

قوله : ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ﴾ العامة على رفع " فِئَةٌ " وفيها أوجُه : أحدها : أن تَرْتَفِعَ على البدل من فاعل " الْتَقَتَا " ، وعلى هذا فلا بد من ضمير محذوف يعود على " فِئَتَيْنِ " المتقدمتين في الذكر ؛ ليسوغ الوصف بالجملة ؛ إذ لو لم يقدَّر ذلك لما صَحَّ ؛ لخلو الجملة الوصفية من ضمير ، والتقدير : في فئتين التقت فئةٌ منهما مؤمنة ، وفئة أخرى كافرة.

الثاني : أن يرتفع على خبر ابتداء مُضْمَرٍ ، تقديره : إحداهما فئةٌ تقاتل ، فقطع الكلام عن أوله ، ومِثْلُه ما أنشده الفرّاء على ذلك : [الطويل] ١٣٥٢ - إذَا مِتُّ كَانَ النَّاسُ صِنْفَيْنِ شَامِتٌ

وَآخَرُ مُثنٍ بالذي كُنْتُ أصْنَعُ

جزء : ٥ رقم الصفحة : ٥٧

أي أحدهما شامت ، وآخر مُثنٍ ، ومثله في القطع قول الآخر : [البسيط]

٥٨

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٩٢٩

١٣٥٣ – حَتَّى إِذَا مَا اسْتَقَلَّ النَّجْمُ فِي غَلَسٍ

وَغُودِرَ البَقْلُ مَلْوِيٌّ وَمَحْصُودُ

أي : بعضه مَلْوِيٌّ ، وبَعْضُه مَحْصُود.

قال أبو البقاء : فإن قلتَ : إذا قدرت في الأولى إحداهما مبتدأ كان القياس أن يكون والأخرى أي الفئة الأخر كافرة.

قيل : لَمَّا عُلِم أن التفريقَ هنا لنفس الشيء المقدم ذكره كان التعريفُ والتنكيرُ واحداً ، ومثل الآية الكريمة في هذا السؤال **وجوابه** البيت المتقدِّم : شامت ، وآخر مُثْنٍ ، فجاء به نكرة دون ال.

الثالث : أن يرتفع على الابتداء ، وخبره مُضْمَر ، تقديره : منهما فئةٌ تقاتل ، وكذا في البيت ، أي : منهم شامت ، ومنهم مثنٍ.

ومثله قول النابغةِ : [الطويل] ١٣٥٤ – تَوهَّمْتُ آيَاتٍ لهَا فَعَرَفْتُهَا

لِستَّةِ أعْوَامٍ ، وَذَا الْعَامُ سَابعُ

رَمَادٌ كَكُحْلِ الْعَيْنِ لأياً أبِينُهُ

نُؤيٌ كجذمِ الحَوْضِ أثْلَمُ خَاشِعُ

تقديره : منهنَّ – أي من الآيات – رمادٌ ، ومنهن نُؤيٌ ويحتمل البيت أن يكون – كما تقدم – من تقدير مبتدأ ، ورماد خبره ، كما تقدم في نظيره.

وقرأ الحسنُ ومجاهدٌ وحُمَيدٌ : ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ﴾ بالجر على البدل من فِئَتَيْنِ " ، ويُسَمَّى هذا البدل بدلاً تفصيلياً كقول كُثَيِّر عَزَّةَ : [الطويل] ١٣٥٥ – وَكُنْتُ كَذِي رِجْلَيْن رِجْلٍ صَحِيحَةٍ

وَرِجْلٍ رَمَى فِيْهَا الزَّمَانُ فَشَلَّتِ

هو بدل بعض من كل ، وإذا كان كذلك فلا بد من ضمير يعود على المبدل منه ، تقديره : فئةٍ منهما.

وقرأ ابن السَّمَيْفَع ، وابن أبي عَبْلَة " فِئَةٌ " بالنصب ، وفيه أربعة أوجهٍ : أحدها : النصب بإضمار أعني.

٥٩

". (١)

"[الرحمن : ٣٩] ، وقوله : ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر : ٩٢] وقوله : ﴿وَلاَ يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثاً﴾ [النساء : ٤٢] مع قوله : ﴿هَذَا يَوْمُ لاَ يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات : ٣٥].

قال الفرّاء : المراد بالتقليل : التهوين ، كقولك – في الكلام – إني لأرى كثيركم قليلاً ، أي : قد هوّن عليّ ، [لا أني أرى الثلاثة اثنين].

الثاني : أن يكون الخطاب في " تَرَوْنَهُم " للمؤمنين – أيضاً – والضمير المنصوب في " تَرَوْنَهُمْ " للكافرين – أيضاً – والضمير المجرور في " مِثْلَيْهِمْ " للمؤمنين ، والمعنى : تَرَوْنَ أيُّها المؤمنون الكافرين مثلَي عدد أنفسكم ، وهذا تقليلٌ للكافرين

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٩٨٦

عند المؤمنين في رأي العينِ ؛ وذلك أن الكفار كانوا ألفاً ونيِّفاً ، والمسلمون على الثلث منهم ، فأراهم إياهم مِثْلَيْهم ، على ما قرر عليهم – في مقاومة الواحدِ للاثنين – في قوله تعالى : ﴿فَإِن يَكُنْ مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ﴾ [الأنفال : ٦٦] بعدما كُلِّفوا أن يقاوم كلُّ واحد عشرة في قوله تعالى : ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُنْ مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُوا اْ أَلْفاً مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [الأنفال : ٦٥].

قال الزمخشريُّ – رحمه الله – " وقراءة نافع لا تُساعِد عليه " ، يعني على هذا التأويل المذكور ولم يُبين وجه عدم المساعدةِ ، ووجهه – والله أعلم – أنه كان ينبغي أن يكون التركيبُ : ترونهم مثليكم – بالخطاب في " مِثْلَيهم " لا بالغيبة.

قال أبو عبدِ الله الفارسيّ – بعد الذي ذكره الزمخشريّ – : " قلت : بل يُساعد عليه ، إن كان الخطاب في الآية للمسلمين ، وقد قيل ذلك " اهـ ، فلم يأت أبو عبد الله بجواب ؛ إذ الإشكالُ باقٍ.

وقد أجاب بعضهم عن ذلك بجوابين : أحدهما : أنه من باب الالتفاتِ من الخطاب إلى الغيبة ، وأنَّ حقَّ الكلام : مثلَيْكم – بالخطاب – إلا أنه التفت إلى الغيبة ، ونظَّره بقوله تعالى : ﴿حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ [يونس : ٢٢].

والثاني : أن الضمير في " مِثْلَيْهِمْ " وإن كان المراد به المؤمنين إلا أنه عاد على قوله : ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ، والفئة المقاتلة في سبيل الله عبارة عن المؤمنين المخاطبين.

والمعنى : تَرَوْنَ – أيها المؤمنون – الفئةَ الكافرةَ مثلي الفئة المقاتلة في سبيل الله ، [فكأنه] قيل : ترونهم – أيها المؤمنون – مثليكم ، وهو جواب حسن.

فإن قيل : كيف يرونهم مثليهم رأيَ العينِ ، وقد كانوا ثلاثة أمثالكم ؟ فالجواب : أن الله – تعالى – إنما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي

٦٢

" (١).

"وقال الحسنُ : مدوا الصلاة إلى السَّحَر ، ثم استغفروا.

وقال نافع : كان ابن عمر يُحْيِي الليل ، ثم يقول : يا نافِعُ ، أسْحَرْنَا ؟ فيقول : لا ، فيعاوِدُ الصلاةَ ، فإذا قلتُ : نَعَمْ ، قعد يستغفر اللهَ ، ويدعو حتى يُصْبحَ.

وعن أبي هريرةَ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " يَنْزِلُ اللهُ إلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ – حِينَ يبقى ثُلُثُ اللَّيْلِ – فَيَقُولُ : أنَا الْمَلِكُ ، أنا الْملِكُ ، مَنْ ذَا الَّذِي يَدْعُونِي فَأسْتَجِيبَ لَهُ ؟ مَن ذَا الَّذِي يَسْألُنِي فَأُعْطِيهُ ؟ مَنْ ذَا الَّذِي يَسْتَغْفِرُنِي فَأغْفِرَ لَهُ ؟ " رواه مسلم.

قال القرطبيُّ : وقد اختلف في تأويله ، وأوْلى ما قيل فيه ما جاء في كتاب النسائي – مفسَّراً – عن أبي هريرة وأبي سعيد – رضي الله عنهما – قالا : قال رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم : " إن الله – عز وجل – يُمْهِلُ حَتَّى يَمْضِيَ شَطْرُ اللَّيْلِ الأوَّلُ ، ثُمَّ يَأمرُ مُنَادِياً ، يَقُولُ : هَلْ مِن دَاعٍ يُسْتَجَابُ لَهُ ؟ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ يُغْفَرُ لَهُ ؟ هَلْ مِنْ سَائِلٍ يُعْطَى ؟ " ، صححه

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل .   ، ص/٩٨٨

أبو محمد عبدُ الحق ، وهو يرفع **الإشكال ،** ويوضِّح كلَّ احتمال ، وأن الأول من باب حذف المضاف ، أي : ينزل مَلَكُ رَبِّنَا ، فيقول.

وقد رُوِيَ " يُنْزَلُ " - بضمّ الياءِ - وهو يُبَيِّن ما ذكرنا.

وحكي عن الحسن أن لُقْمانَ قال لابنه : " لاَ تَكُونَنَّ أعْجَزَ مِنْ هَذَا الدِّيكِ ؛ يُصَوِّتُ بالأسْحَارِ وَأنْتَ نَائِمٌ عَلَى فِرَاشِكَ ".

واعلم أن وقت السَّحَر أطيبُ أوقاتِ النومِ ، فإذا أعرض العبد عن تلك اللذة ، وأقبل على العبوديةِ ، كانت الطاعة أكملَ ، وأشقَّ ، فيكثر ثوابُها ، وأيضاً فإن النوم هو الموت الأصغر ، وعند السحر كأنّ الأموات تصير أحياءً ، فيكون وقتاً للوجود العام.

و " الأسْحَار " جمع سَحَرٍ - بفتح العين وسكونها - واختلف أهلُ اللغة في السَّحَرِ ، ايُّ وقت هو ؟

٨٩

فقال الزّجّاج وجماعة : إنه وقتٌ قبلَ طلوعِ الفجر ، ومنه تسحر ، أي : أكل في ذلك الوقت واسْتَحَرَ - إذا سافر فيه - .

قال زُهَيْر : [الطويل] ١٣٦٤ - بَكَرْنَ بُكُوراً ، وَاسْتَحَرْنَ بِسُحْرَةٍ

فَهُنَّ لِوَادِي الرَّسِّ كَالْيَدِ لِلْفمِ

جزء : ٥ رقم الصفحة : ٨١

وقال الرَّاغب : " السَّحَر : اختلاط ظلام آخرِ الليل بضياءِ النهارِ ، وجُعِل اسماً لذلك الوقت ، ويقال : لَقِيتُه بأعلى السحرين ، والْمُسْحِر : الخارج سَحَراً ، والسّحور : اسم للطعام المأكول سَحَراً ، والتَّسَحُّر : أكلُه ".

والْمُسْتَحِر : الطائر الصيَّاح في السَّحَر.

قال الشاعر : [المتقارب] ١٣٦٥ - يُعَلُّ بِهِ بَرْدُ أنْيَابِهَا

إذَا غَرَّدَ الطَّائِرُ الْمُسْتَحِرْ

وقال بعضهم : أسْحَر الطائرُ ، أي : صاح ، وتحرك في صياحه ، وأنشد البيت ، وهذا وإن كان مطلقاً فإنما يريد ما ذكر بالصياح في السَّحر ، ويقال : أسْحَر الرجلُ إذا دَخَل في وقت السحر كأظهر - أي : دخل في وقت الظهر.

قال : [المتقارب] ١٣٦٦ - وَأدْلَجَ مِن طَيْبَة مُسْرِعاً

فَجَاءَ إلَيْنَا وَقَدْ أسْحَرَ

ومثله : استحر أيضاً.

وقال بعضهم : السَّحَرُ من ثُلُث الليل الأخير إلى طلوع الفجر.

وقال بعضهم - أيضاً - : السحر - عند العرب - من آخر الليل ، ثم يستمر حكمه إلى الإسفار كلِّه ، يقال له سحر قيل : وسمي السحر سحراً ؛ لخفائه ، ومنه قيل للسِّحْرِ سِحْرٌ ؛ لِلُطْفِهِ وخفائه.

والسَّحْر – بسكون الحاء – منتهى قصبة الرّكبة ، ومنه قول عائشة – رضي الله عنها – : " مَاتَ بَيْنَ سَحْري وَنَحْري " سُمّي بذلك لخفائه.

و " سَحَر " فيه كلام كثير بالنسبة إلى الصرْف وعدمه ، والتصرف وعدمه ، والإعراب وعدمه ، يأتي تفصيله – إن شاء الله تعالى – .

فإن قيل : كيف دخلت الواوُ على هذه الصفاتِ ، وكلُّها لقبيل واحد ؟ ففيه **جوابان** : أحدهما : أن الصفاتِ إذا تكرَّرَت جاز أن يُعْطَف بعضُها على بعض بالواو – وإن كان الموصوف بها واحداً – ، ودخول الواو – في مثل هذا – تفخيم ؛ لأنه يُؤذِن بأن كل صفة مستقلة بالمدح.

الثاني : أن هذه الصفات متفرقة فيهم ، فبعضُهم صابر ، وبعضُهم صادق ، فالموصوف بها متعدِّد.

هذا كلام أبي البقاء.

وقال الزمخشريُّ : " الواو المتوسطة بين الصفاتِ للدلالة على كمالهم في كل واحدة منها ".

قال ابو حيّان : " ولا نعلم أن العطف في الصفة بالواو يدل على الكمال ".

قال شهاب الدين : " قد علمه علماء البيان ، وتقدم تحقيقه في أول سورة البقرة ، وما أنشدته على ذلك من لسان العرب ".

والباء في قوله : " بِالأَسْحَارِ " بمعنى " في ".

جزء : ٥ رقم الصفحة : ٨١

". (١)

"فإن قيل : لِمَ لَمْ يمتنع أن تكون " ما " شرطية على هذه القراءة ، كما امتنع ذلك فيها على قراءة العامة ؟ **فالجواب** : أن العلة إن كانت رفعَ الفعل ، وعدم جَزْمه – كما قال به الزمخشريّ وابن عطية – فهي مفقودة في هذه القراءة ؛ لأن الماضيَ مبني اللفظ ، لا يظهر فيه لأداة الشرط عملٌ وإن كانت العلة أن النية به التقديم ، فيلزم عَوْدُ الضميرِ على متأخِّرٍ لفظاً ورُتْبَةً فهي أيضاً مفقودة فيها ؛ إذ لا دَاعِيَ يدعو إلى ذلك.

قوله – هنا – على بابها ، من كونها حرفاً لما كان سيقع لوقوعِ غيره ، وعلى هذا ففي الكلام حذفان : أحدهما : حذف مفعول " تَوَدُّ ".

والثاني : حذف **جواب** " لَوْ " ، والتقدير فيها : تود تباعُدَ ما بينها وبينه لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً لسُرَّت بذلك ، أو لفرحت ونحوه.

والخلاف في " لو " بعد فعل الودادة وما بمعناه أنها تكون مصدرية كما تقدم تحريره في البقرة ، يبعد مجيئه هنا ؛ لأن بعدها حرفاً مصدرياً وهو " أن ".

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٠٠٣

قال أبو حيان : ولا يباشر حرف مصدري حرفاً مصدرياً إلا قليلاً كقوله تعالى : ﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾ [الذاريات : ٢٣] ، قال شهاب الدين : إلا قليلاً يشعر بجوازه ، وهو لا يجوز ألبتة ، وأما الآية التي أوردها فقد مضى النحاة على أن ما زائدة.

وقد تقدم الكلام في " أنَّ " الواقعة بعد " لَوْ " هذه ، هل محلها الرفع على الابتداء ، والخبر محذوفٌ – كما ذهب إليه سيبويه – أو أنها في محل رفع بالفاعلية بفعل مقدَّر ، أي : لو ثبت أن بينها وما قال الناس في ذلك وقد زعم بعضهم أن " لو " – هنا – مصدرية ، هي وما في حيزها من معنى المفعول لِ " تَوَدُّ " ، أي تود تباعد ما بينها وبينه ، وفي ذلك إشكال ، وهو دخول حرف مصدري على مثله ، لكن المعنى على تسلط الوداد على " لو " وما في حيّزها لولا المانع الصناعي.

والأمد : غاية الشيء ومنتهاه ، وجمعه آماد – نحو أجل وآجال – فأبدِلَت الهمزةُ ألِفاً ، لوقوعها ساكنةً بعد همزةِ " أفعال ".

قال الراغب : " الأمَد والأبد متقاربان ، لكن الأبد عبارة عن مدة الزمانِ التي ليس لها حَدٌّ محدود ، وَلا يتقيد فلا يقال : أبَدَ كذا والأمد مدة لها حَدٌّ مجهول إذا أطلق ، وقد ينحصر إذا قيل : أمَد كذا ، كما يقال : زمان كذا ، والفرق بين الأمد والزمان ، أن الأمد يقال لاعتبار الغاية ، والزمان عام في المبدأ والغاية ولذلك قال بعضهم : المدى والأمد يتقاربان ".

فصل المعنى : ﴿تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ﴾ يعني : لو أن بين النفس وبين السوء أمداً بعيداً.

١٥٥

قال السُّدِّيُّ : مكاناً بعيداً.

وقال مقاتلٌ : كما بين المَشرق والمَغرِب ؛ لقوله تعالى : ﴿يا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾ [الزخرف : ٣٨].

قال الحسنُ : يسر أحدهم أن لا يلقى عمله أبداً.

اعلم أن المقصود تَمَنِّي بُعْدِه ، سواء حملنا لفظ الأمَد على الزمان ، أو على المكان.

ثم قال : ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ وهو تأكيد للوعيد ، ثم قال : ﴿وَاللَّهُ رَؤُوفُ بِالْعِبَادِ﴾ وفيه وجوه : الأول : أنه رؤوفٌ بهم ، حَيْثُ حذَّرهم من نفسه ، وعرفهم كمالَ علمِه وقدرتِه ، وأنه يُمْهِل ولا يُهْمِل ، ورغبهم في استيجاب رحمته ، وحذَّرهم من استحقاق غضبه.

قال الحسنُ : " ومن رأفته بهم أن حذَّرَهُم نفسه ".

الثاني : أنه رؤوف بالعباد ، حيث أمْهَلَهُمْ للتوبة والتدارك والتَّلاَفِي.

الثالث : أنه لما قال : ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ – وهو للوعيد – أتبعه بالوعد ، وهو قوله : ﴿وَاللَّهُ رَؤُوفُ بِالْعِبَادِ﴾ ، ليعلم العبد أن وَعْدَ رحمته غالب على وعيده.

الرابع : أن لفظ " العباد " في القرآن مختص بالمؤمنين ، قال تعالى : ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَانِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً﴾ [الفرقان : ٦٣] ، وقال : ﴿عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان : ٦] ، فعلى هذا لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد أهل الطاعة ، فقال : ﴿وَاللَّهُ رَؤُوفُ بِالْعِبَادِ﴾ ، أي : كما هو منتقم من الكفار والفساق فهو رؤوف بالعباد المطيعين.

جزء : ٥ رقم الصفحة : ١٤٧

قرأ العامة " تُحِبُّونَ " – بضم حرف المضارعة ، من " أحَبَّ " وكذلك ﴿يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

وقرأ ابو رجاء العُطَارِديّ " تَحِبُّون ، يَحْبِبْكم " بفتح حرف المضارعة – من حَبَّ – وهما لغتان ، يقال حَبَّه يَحُبُّه – بضم الحاء وكسرها في المضارع – وأحَبَّهُ يُحِبُّهُ.

وحكى أبو زيد : حَبَبْتُهُ ، أحِبُّه.

وأنشد : ١٤١٠ – فَوَاللهِ لَوْلاَ ثَمْرُهُ مَا حَبَبْتُهُ

وَلاَ كَانَ أدْنَى مِنْ عُوَيفٍ وَمُشرِقِ

١٥٦." (١)

"**الإشكال الثاني** : أن الله – تعالى – كان قد أمر جبريل عليه الصلاة والسلام بأن يكون معه في أكثر الأحوال ، كذا قاله المفسّرون في تفسير قوله تعالى : ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [المائدة : ١١٠] ثم إن طرف جناح واحد من أجنحة جبريل عليه السلام كان يكفي للعالم من البشر ، فكيف لم يَكْفِ في منع أولئك اليهود عنه.

وأيضاً إنه عليه السلام – لَمَّا كان قادراً على إحياء الموتَى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، فكيف لم يقدر على إماتة اليهودِ الذين قصدوه بالسوء ، وعلى إسْقامهم ، وإلقاء الزمانة والفَلَج عليهم حتى يصيروا عاجزينَ عن التعرُّضِ له ؟ **الإشكال الثالث** : أنه – تعالى – كان قادراً على تخليصه من أولئك الأعداء بأن يدفعَه عنهم ، ويرفعه إلى السماء فما الفائدة في إلقاء الشبه على الغير ؟ وهل فيه إلا إلقاء مسكين في القَتْل من غير فائدة ألبتة ؟ **الإشكال الرابع** : أنه إذا ألقي شبهه على الغير ، ثم إنه رُفِعَ بَعدَ ذلك إلى السماء فالقومُ اعتقدوا فيه أنه عيسى عليه السلام مع أنه ما كان عيسى ، فهذا كان إلقاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى.

الإشكال الخامس : أن النصارَى – على كثرتهم في مشارقِ الأرض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح ، وغلوّهم في أمره – أخبروا أنهم شاهدوه مقتولاً ، مصلوباً ، فلو أنكرنا ذلك ، طعَنَّا فيما ثبت بالتواتر ، والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكل ذلك باطل.

الإشكال السادس : أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقي حيًّا زماناً طويلاً فلو لم يكن ذلك عيسى – بل كان غيره – لأظهر الجزع ، ولقال : إني لَسْتُ بعيسى – بل إنما أنا غيره – ولبالغ في تعريف هذا المعنى ، ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى ، فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أنه ليس الأمر على ما ذكرتم.

والجواب ن الأول : أنه كل من أثبت القادرَ المختارَ سلَّم أنه – تعالى – قادرٌ على أن يخلق إنساناً آخر على صورة زَيْدٍ – مثلاً – ثم إن هذا التجويز لا يوجب الشك المذكور ، فكذا القول فيما ذكرتم.

والجواب عن الثاني : أن جبريل عليه السلام لو دفع الأعداء عنه ، أو أقدر الله عيسى على دَفْع الأعداء عن نفسه لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء ، وذلك غير جائز ، وهذا هو **الجواب** عن **الإشكال الثالث** ؛ فإنه – تعلى لو رفعه إلى السماء ،

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٠٣٦

وما ألْقَى شَبَهَهُ على الغير لبلغت تلك المعجزةُ إلى حَدِّ الإلجاء.

والجواب عن الرابع : أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين ، وكانوا عالمين بكيفية الواقعة ؛ وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس.

٢٧١

" (١).

"بينهما فرقٌ [كَبِيرٌ] - بعد أن يَجْتَمِعَا في وصف واحدٍ ".

وعن بعض العلماء أنه أسِر بالروم ، فقال لهم : لِمَ تعبدون عيسى ؟ قالوا : لأنه لا أبَ لَه.

قال : فآدم أوْلَى ؛ لأنه لا أبوين له ، قالوا : فإنه كان يُحْيِي الموتَى ؟ قال : فحَزقيل أوْلَى ؛ لأن عيسى أحْيَى أربعةَ نفر ، وحزقيل أحْيَى ثَمَانِيةَ آلاف ، قالوا : فإنه كان يُبْرِئُ الأكمه والأبرص.

قال : فجَرْجيس أوْلَى ؛ لأنه طُبِخَ ، وأحرق ، وخَرَجَ سَالِماً.

قوله : ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ اختلفوا في المقول له : كُنْ ، فالأكثرون على أنه آدم - عليه السلام - وعلى هذا يقع **الإشكال في** لفظ الآية ؛ لأنه إنما يقول له : كن قبل أن يخلقَه لا بعده ، وهاهنا يقول : ﴿خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثِمَّ قَالَ لَهُ كُن﴾.

والجوابُ : أن الله - تعالى - أخبرنا - أولاً - أنه خلق آدم من غير ذَكَرٍ ، ولا أنثى ، ثم ابتدأ أمراً آخر - يُرِيد أن يُخْبِرَنا به - فقالَ : إني مُخبِرُكم - أيضاً بعد خبري الأولِ - أني قلتُ له : كُن فكان ، فجاء " ثُمَّ " لمعنى الخبر الذي تقدم ، والخبر الذي تأخر في الذكر ؛ لأنَّ الخلقَ تقدم على قوله : "كُنْ ".

وهذا كما تقولُ : أخْبِرُكَ أنِّي أعطيكَ اليومَ ألفاً ثم أخبرك أني أعطيتك أمسَ ألفاً ، فـ " أمسِ " متقدم على " اليوم " وإنما جاء بـ " ثُمَّ " ؛ لأنَّ خبرَ " اليومَ " متقدِّمٌ خبر " أمس " ؛ حيث جاء خبرُ " أمس " بعد مُضِيِّ خَبَرَ " اليوم " ومثله قوله : ﴿خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء : ١] - وقد خَلَقَنا بعد خلق زَوْجِها ، ولكن هذا على الخبر دون الخلق ؛ لأنَّ التأويلَ : أخبركُمْ أني قد خلقتُكُم من نفسٍ واحدةٍ - ؛ لأن حواءَ قد خُلِقَتْ من ضِلعِهِ ثم أخبركم أني خَلَقْتُ زَوْجَهَا منها.

ومثل هذا قول الشاعر : [الخفيف] ١٤٩٠ - إنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أبُوهُ

ثُمَّ قَدْ سَادَ بَعْدَ ذَلِكَ جَدُّهُ

جزء : ٥ رقم الصفحة : ٢٧٥

ومعلوم أن الأبَ متقدِّمٌ له ، والجدُّ متقدمٌ للأبِ ، فالترتيب يعود إلى الخبرِ لا إلى الوجودِ ، كقولِهِ : ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾ [البلد : ١٧] فكذا قوله : ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ أي : صيَّره خلْقاً سَويًّا ، ثم إني أخبرُكم أني إنما خلقتُه بأن قُلتُ لَهُ : كُنْ.

فالتراخي في الخبرِ ، لا في هذا المخبرِ عن ذلك المخبر.

ويجوز أن يكون المرادُ خلقَهُ قالباً من ترابٍ ، ثم قال له : كُنْ بَشَراً.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٠٩٥

فإن قيل : الضميرُ في قوله : ﴿خَلَقَهُ﴾ راجع إلى آدم ، وحين كان تراباً لم يكن آدم موجوداً.

فالجواب : أن ذلك الهيكل لما كان بحيث يصير آدم عن قريب سماه آدم ؛ تسمية للشيء بما يئول إليه.

قال أبُو مُسْلِم : " قد بَيَّنَّا أن الخلق هو التقدير والتسوية ، ويرجع معناه إلى علم الله – تعالى – بكيفية وقوعه ، وإرادته لإيقاعه على الوجه المخصوص ، وكل ذلك مُتَقدِّم في الأزل ، وأما قوله : كن ، فهو عبارة عن إدخاله في الوجود ، فثبت أن خلق آدم متقدِّم على قوله : كن ".

وقال بعضهم : المقول له : كن هو عيسى ، ولا **إشكال على** هذا.

قوله : ﴿فَيَكُونُ﴾ يجوز أن يكون على بابه من كونه مستقبلاً ، والمعنى : فيكون كما يأمر الله – تعالى – فيكون حكاية للحال التي يكون عليها آدم.

قال بعضُهُمْ : معناه : اعلم يا محمد أن ما قال له ربُّك : كن فإنه يكون لا محالة.

ويجوز أن يكون ﴿فَيَكُونُ﴾ بمعنى : " فكان " وعلى هذا أكثر المفسِّرين ، والنحويين ، وبهذا فَسَّرَهُ ابنُ عبَّاس رضي الله عنه.

فصل أجمع المفسّرون على أن هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران وذلك أنهم قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما لك تشتم صاحِبَنَا ؟ قال : " ومَا أقُولُ " ؟ قالوا : تقول : إنه عَبْدٌ ، قَالَ : " أجلْ ، هُوَ عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ ، وَكَلِمتُهُ ألْقَاهَا إلَى الْعَذْرَاء الْبَتُولِ " ، فغَضِبُوا ، وقالوا : هل رأيت إنساناً – قطُّ – من غير أب ؟ فقال " إنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ " كأنهم قالوا : يا محمد لما سلمت أنه لا أب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله ، فَقَالَ : " إنَّ آدَمَ مَا كَانَ لَهُ أبٌ وَلاَ أمٌّ وَلَمْ يَلْزَمْ أن يَكُونَ أبُوهُ هُوَ الله ، وأنْ يَكونَ ابْناً للهِ " ، فَكَذَا الْقَوْلُ فِي عِيسَى ، وأيضاً إذَا جَازَ أن يَخْلُقَ اللهُ آدَمَ مِن التراب ، فلم لا يجوز أن يخلُقَ عيسَى منْ دمِ مَرْيَمَ ؟ بل هذا أقرب إلى العقل ، فإن تولُّد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الأم أقرب من تولُّده من التراب اليابس.

٢٧٩

". (١)

"يريد رويت عنه ، ورأيته ، وفي رحمته.

فأقام الظاهر مقام المضمر ، وقد وقع ذلك في المبتدأ والخبر ، نحو قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾ [الكهف : ٣٠] ولم يقل : إنا لا نضيع ، وقال تعالى : ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيِصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف : ٩٠] ولم يقل : لا يضيع أجره وهذا رأي أبي الحسن والأخفش.

وقد تقدم البحث فيه.

ومنهم من قال : إن العائد يكون ضمير الاستقرار العامل في " مَعَ " و " لتؤمنن به " **جوابُ** قسمٍ مقدرٍ ، وهذا القَسَم

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٠٩٩

المقدَّر وجوابه خبر للمبتدأ الذي هو " لما آتيناكم " والهاء

٣٥٧

- في " بِهِ " - تعود على المبتدأ ، ولا تعود على " رَسُولٌ " لئلاَّ يلزم خلُوّ الجملة الواقعة خبراً من رابط يربطها بالمبتدأ.

الوجه الثالث : كما تقدم ، إلا أن اللام في " لَمَا " لام التوطئة ؛ لأن اخذ الميثاق في معنى الاستخلاف.

وفي " لتؤمنن " لام جواب القسم ، هذا كلام الزمخشريّ.

ثم قال : و " ما " تحتمل أن تكون المتضمنة لمعنى الشرط ، و " لَتُؤْمِنُنَّ " سادّ مَسَدّ جواب القَسَم والشرط جميعاً ، وأن تكون بمعنى الذي.

وهذا الذي قاله فيه نظرٌ ؛ من حيثُ إن لام التوطئة تكون مع أدوات الشرط ، وتأتي - غالباً - مع " إن " أما مع الموصول فلا يجوزُ في اللام أن تكون موطئةً وأن تكون للابتداء.

ثم ذكر في " ما " الوجهين ، لحملنا كل واحد على ما يليق به.

الوجه الرابع : أن اللام هي الموطئة ، و " ما " بعدها شرطية ، ومحلها النصب على المفعول به بالفعل الذي بعدها - وهو " آتيْنَاكُمْ " ، وهذا الفعل مستقبل معنًى ؛ لكونه في جزاء الشرط ، ومحله الجزم ، والتقدير : واللهِ لأي شيء آتيتكم من كذا وكذا ليكونن كذا ، وقوله : ﴿مِّن كِتَابٍ﴾ ، كقوله : ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة : ١٠٦] وقد تقدم تقريره.

وقوله : ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ﴾ عطف على الفعل قبله ، فيلزم أن يكون فيه رابط يربطه بما عُطِف عليه ، و " لَتُؤْمِنُنَّ " جواب لقوله : ﴿أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ﴾ وجواب الشرط محذوف ، سَدَّ جوابُ القسم مَسَدَّه ، والضمير في " بِهِ " عائد على " رَسُولٌ " ، كذا قال أبو حيّان.

قال شهاب الدين : " وفيه نظر ؛ لأنه يمكن عودُه على اسم الشرط ، ويُستغنَى - حينئذٍ - عن تقديره رابطاً ".

وهذا كما تقدم في الوجه الثاني ونظير هذا من الكلام أن نقول : أحلف بالله لأيهمْ رأيت ، ثم ذهب إليه رجل قرشي لأحسنن إليه - تريد إلى الرجل - وهذا الوجه هو مذهب الكسائي.

وقد سأل سيبويه الخليل عن هذه الآية ، فأجاب بأن " ما " بمنزلة الذي ، ودخلت اللام على " ما " كما دخلت على " إن " حين قلت : والله لئن فعلت لأفعلن ، فاللام التي في " ما " كهذه التي في " إن " واللام التي في الفعل كهذه اللام التي في الفعل هنا.

هذا نصُّ الخليلِ.

قال أبو علي : لم يرد الخليل بقوله : إنما بمنزلة الذي كونها موصولة ، بل إنها اسم كما أن " الذي " اسم وإما أن تكون حرفاً كما جاءت حرفاً في قوله : ﴿وَإِنَّ كُلاًّ لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ﴾ [هود : ١١١] وقوله : ﴿وَإِن كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الزخرف : ٣٥].

وقال سيبويه : ومثل ذلك ﴿لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [الأعراف : ١٨] إنما دخلت اللام على نية اليمين.

وإلى كونها شرطية ذهب جماعة كالمازني والزجّاج والفارسيّ والزمخشري.

قال أبو حيّان : " وفيه خدش لطيف جدًّا " وحاصل ما ذكر : أنهم إن أرادوا تفسير المعنى فيمكن أن يقال ، وإن أرادوا تفسير الإعراب فلا يصح ؛ لأن كلاًّ منهما – أعني : الشرط والقسم – يطلب جواباً على حدة ، ولا يمكن أن يكون هذا محمولاً عليهما ؛ لأن الشرط يقتضيه على جهة العمل ، فيكون في موضع جزمٍ ، والقسم يطلبه على جهة التعلُّق المعنويّ به من غير عملٍ ، فلا موضع له من الإعراب ، ومحال أن يكون الشيءُ له موضع من الإعراب ولا موضع له من الإعراب.

[وتقدم هذا الإشكال وجوابه].

الوجه الخامس : أن أصلها " لَمّا " – بالتشديد – فخُفِّفَتْ ، وهذا قول أبي إسحاق وسيأتي في قراءة التشديد ، وقرأ حمزة لما – بكسر اللام ، خفيفة الميم – أيضاً – وفيها أربعة أوجه : أحدها : وهو أغربها – أن تكون اللام بمعنى " بَعْد ".

كقول النابغة : [الطويل] ١٥٣٠ – تَوَهَّمْتُ آيَاتٍ لها فعَرَفْتُهَا

لِسِتَّةِ أعْوَامٍ وَذَا الْعَامُ سَابِعُ

جزء : ٥ رقم الصفحة : ٣٥٤

(١) ".

"الرابع : أن الأصل – أيضاً – لِمَنْ ما ، ففُعِل به ما تقدم من القلبِ والإدغامِ ، ثم الحذف ، إلا أن " من " ليست زائدة ، بل هي تعليلية ، قال الزمخشريُّ : " ومعناه : لمن أجل ما آتيتكم لتؤمنن به ، وهذا نحو من قراءة حمزة في المعنى ".

وهذا الوجه أوجه مما تقدمه ؛ لسلامته من ادِّعاء زيادة " من " ولوضوح معناه.

وقرأ نافع " آتيناكم " بضمير المعظم نفسه ، كقوله : ﴿وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً﴾ [الإسراء : ٥٥] وقوله : ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ﴾ [مريم : ١٢] ، والباقون : " آتيتكم " – بضمير المتكلم وحده – وهو موافق لما قبله وما بعده من صيغة الإفراد في قوله : ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ﴾ و ﴿جَآءَكُمْ﴾ و ﴿إِصْرِي﴾.

وفي قوله : " آتيتكم " و " آتيناكم " على كلتا القراءتين – التفاتان : الأول : الخروج من الغيبة إلى التكلم في قوله : " آتينا " أو " آتيت " لأن قبله ذكر الجلالة المعظمة في قوله : ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ﴾.

والثاني : الخروج من الغيبة إلى الخطاب في قوله : " آتيناكم " لأنه قد تقدمه اسم ظاهر ، وهو ﴿النَّبِيِّيْنَ﴾ إذ لو جرى على مقتضى تقدُّم الجلالة والنبيين لكان الترتيب : وإذْ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتاهم من كتاب.

كذا قال بعضهم ، وفيه نظرٌ ؛ لأن مثل هذا لا يُسَمَّى التفاتاً في اصطلاحهم ، وإنما يسمى حكاية الحال ، ونظيره قولك : حلف زيد ليفعلن ، ولأفعلن ، فالغيبة مراعاة لتقدم الاسم الظاهر ، والتكلُّم حكاية لكلام الحالف.

والآية الكريمة من هذا.

وأصل : ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ﴾ ، لَتُؤمِنُونَنَّ به ولتنصرونن ، فالنون الأولى علامة الرفع ، و المشدَّدة بعدها للتوكيد ، فاستثقل توالي ثلاثة أمثالٍ ، فحذفوا نون الرفع ؛ لأنها ليست في القوة كالتي للتوكيد ، فالتقى – بحذفها – ساكنان ،

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١١٤٥

فحذفت الواو ، لالتقاء الساكنين.

وقرأ عبد الله " مُصَدِّقاً " نصب على الحال من النكرة ، وقد قاسَه سيبويه ، وإن كان املشهور عنه خلافه ، وَحَسَّنَ ذلك هنا كونُ النكرة في قوة المعرفةِ من حيث إنَّها أريد بها شخص معين – وهو محمد صلى الله عليه وسلم واللام في " لَمَا " – زائدة ؛ لأن العامل فرع – وهو " مصدِّق " – والأصل مصدق ما معكم.

فصل قال بعضُ العلماءِ : في الآية إضمار آخرَ ، وأراح نفسه من تلك التكلُّفات المتقدمة ، فقال : تقدير الآية : وإذ أخذ اللهُ ميثاق النبيين لتُبَلِّغُنَّ الناسَ ما آتيتكم من كتاب وحكمة إلا أنه حذف " لتبلغن " لدلالة الكلام عليه ؛ لأن لام القسم إنما تقع على الفعل ، فلما دَلَّت هذه اللام على هذا الفعل جاز حذفه اختصاراً ، ثم قال بعده : ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ وهو محمد صلى الله عليه وسلم ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ﴾ وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ، ولا

٣٦٢

يحتاج إلى تكلُّف ، وإذا كان لا بد من التزام الإضمار ، فهذا الإضمار الذي ينتظم به الكلام نظماً جلياً أولى.

فصل والمراد من الكتاب هو المنزَّل ، المقروء ، والحكمة هي الوحيُ الوارد بالتكليف المفصَّلة التي لم يشتمل الكتاب عليها.

وكلمة " مِنْ " – في قوله : ﴿مِّن كِتَابٍ﴾ تبيين لـ " ما " كقولك : ما عندي من الوَرِقِ دانقان.

وقيل : هذا الخطابُ إما أن يكون مع الأنبياء ، فجميع الأنبياءِ ، ما أوتوا الكتاب ، وإنما أوتي بعضُهم ، وإن كان مع الأمم **فالإشكال أظهر**.

والجواب من وجهين : الأول : أن جميع الأنبياء أوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتدياً به ، داعياً إلى العمل به ، وإن لم ينزل عليه.

الثاني : أشرف الأنبياء هم الذين أوتوا الكتاب ، فوصف الكل بوصف أشرفهم.

فإن قيل : ما وَجْه قوله : ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ﴾ والرسول لا يجيء إلى النبيين ، وإنما يجيء إلى الأمم ؟ **فالجواب** : أما إن حَمَلْنا قوله تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ﴾ على أخذ ميثاق أممهم ، فالسؤال قد زال ، وإن حملناه على أخذ ميثاق النبيين من أنفسهم ، كان قوله : ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ﴾ أي : ثم جاءكم في زمانكم.

فإن قيل : كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مُصَدقاً لما معهم – مع مخالفة شرعه لشرعهم – ؟ **فالجواب** : أن المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات وأصول الشرائعِ ، أما تفاصيلها فإن وقع خلاف فيها فذاك في الحقيقة ليس بخلاف ؛ لأن جميع الأنبياءِ متفقون على أن الحق في زمان موسى ليس إلا شرعه ، وأنّ الحقَّ في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس إلا شرعه ، فهذا وإن كان يوهم الخلاف فهو في الحقيقة وفاق.

وأيضاً فالمراد بقوله : ﴿مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾ هو أن محمداً صلى الله عليه وسلم مصدقٌ لما معهم من صفته ، وأحواله المذكورة في التوراة والإنجيل ، فلما ظهر على أحوال مطابقةٍ لما ذكر في تلك الكتب كان نفس مجيئه تصديقاً لما معهم.

والميثاق يحتمل وجهين : أحدهما : هو أن يكون ما قُرر في عقولهم من الدلائل الدالة على أن الانقيادَ لأمر اللهِ واجبٌ ، فإذا جاء الرسول فهو إنما يكون رسولاً عند ظهور المعجزاتِ الدَّالَّةِ على

". (١)

"قدر عقولهم وعلمهم.

وذكروا – أيضاً – وُجُوهاً أُخَرَ ، وهذا كافٍ.

فصل اتفقوا على أنَّ كلَّ ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول صلى الله عليه وسلم أن يشاورَ الأمةَ فيه ، لأن النصَّ إذا جاء بطل الرأي والقياس ، أما ما لا نصَّ فيه ، فهل يجوز المشاورةُ فيه في جميع الأشياء ، أم لا ؟ قال الكلبيُّ وأكثر العلماء : الأمر بالمشاورة إنما هو في الحروبِ ، قالوا : لأن الألف واللام – في لفظ " الأمر " ليسا للاستغراق ؛ لما بيَّنَّا أن الذي نزل فيه الوحي لا تجوز المشاورة فيه ، فوجب حمل الألف واللام – هنا – على المعهود السابق ، والمعهودُ السابقُ في هذه الآية ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو ، فكان قوله : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ مختصاً بذلك وقد أشار الحُبابُ بنُ المنذر يوم أُحُدٍ – على النبي بالنزول على الماء ، فقبل منه.

وأشار عليه السعدان – سعد بنُ معاذٍ وسعد بن عبادةَ – يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا ، فقبل منهما ، وخرق الصحيفةُ.

وقال بعضهم : اللفظ عام ، خص منه ما نزل فيه وحيٌ ، فتبقى حجته في الباقي.

قال بعضهم : هذه الآية تدل على أن القياسَ حُجَّةٌ.

فصل روى الواحديُّ في " البسيط " عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أنه قال : الذي أمر النبي بمشاورته في هذه الآية أبو بكر وعمر – رضي الله عنهما – واستشكلته ابن الخطيب ، قال : " وعندي فيه إشكالٌ ؛ لأن الذين امَرَ اللهُ رسولَه بمشاورتهم في هذه الآية هم الذي أمره بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم – وهم المنهزمون – فَهَبْ ان عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآيةِ إلا أن أبا بكر ما كان منهم ، فكيف يدخل تحت هذه الآية ؟ ".

قوله : ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ﴾ الجمهورُ على فتح التاءِ ؛ خطاباً له صلى الله عليه وسلم وقرأ عكرمة وجعفر الصادق – ورُويت عن جابر بن زيد – بضَمِّها.

على انها لله تعالى ، على معنى : فإذا ارشدتك إليه ، وجعلتك تقصده.

وجاء قوله : من الالتفات ؛ إذ لو جاء على نسقِ هذا الكلام لقيل : فتوكل عليَّ.

فقد نُسِب العزمُ إليه تعالى في قول أم سلمة : " ثم عزم الله لي " وذلك على سبيل المجاز.

فصل معنى الكلامِ : فإذا عزمتَ على اللهِ لا على مشاورتهم ، أي : قم بأمر اللهِ ،

٢٠

وثق به ، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ وهذا جارٍ مجرى العلةِ الباعثةِ على التوكُّل عند الأخذ في كل الأمورِ ، وهذه الآية تدل على أنه ليس التوكُّلُ أن يُهْمِل نفسه – كقول بعض الجُهَّال – وإلا لكان الأمرُ بالمشاورة منافياً [للأمر بالتوكل] ، بل التوكلُ

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١١٤٨

هو أن يراعيَ الإنسانُ الأسبابَ الظاهرةَ ، ولكن لا يعوِّل بقلبه عليها ، بل يعوِّل على عصمة الحقّ.

فصل التوكلُ : الاعتماد على الله تعالى مع إظهار العجزِ ، والاسم : التُّكْلان ، يقال منه : اتكلت عليه في أمري وأصله ، اوتَكَلْتُ ، قُلِبت الواو ياء ، لانكسار ما قبلها ، ثم أُبْدِلت منها التاء ، وأدغمت في تاء الافتعال ، ويقال : وَكَّلْته بأمري توكيلاً ، والاسم : الوَكَالة – بكسر الواو وفتحها – .

جزء : ٦ رقم الصفحة : ١٥

قوله : ﴿إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ﴾ شرطٌ **وجوابه** ، وكذلك قوله : ﴿وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي﴾ وهذا التفات من الغيبة إلى الخطاب – كذا قوله أبو حيان.

يعني من الغيبة في قوله : ﴿لِنتَ لَهُمْ﴾ وقوله : ﴿لاَنْفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ وقوله : ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ قال شهاب الدين : وفيه نظر.

وجاء قوله : ﴿فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ﴾ **جواباً** للشرطِ ، وهو نفيٌ صريحٌ ، وقوله : ﴿فَمَن ذَا الَّذِي﴾ – وهو متضمن للنفي – **جوابٌ** للشرط الثاني ، تلطفاً بالمؤمنين ، حيث صرح لهم بعدم الغلبة في الأول ، ولم يصرح لهم بأنه لا ناصر لهم في الثاني بل أتى به في صورة الاستفهام – وإن كان معناه نفياً.

وقوله : ﴿فَمَن ذَا الَّذِي﴾ قد تقدم مثله في البقرة.

والهاء – في قوله : ﴿مِّنْ بَعْدِهِ﴾ – فيها وجهان : أحدهما – وهو الأظهر – : أنها تعود على " الله " تعالى ، وفيه احتمالانِ : الأول : أن يكون ذلك على حذف مضاف ، أي : من بعد خذلانه.

الثاني : إنه يحتاج إلى ذلك ، ويكون معنى الكلامِ : إنكم إذا جاوزتموه إلى غيره ، – وقد خذلكم – فمن يجاوزه إليه وينصركم ؟ ثانيهما : أن يعود على الخذلان المفهوم من الفعلن وهو نظيرُ قوله : ﴿اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [المائدة : ٨].

قوله : ﴿إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ﴾ يعنكم ويمنعكم من عدوكم ﴿فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ﴾ مثل يوم بدر ﴿وَإِن يَخْذُلْكُمْ﴾ يترككم كما أن بأُحُدٍ – لم ينصركم أحَدٌ.

والخذلان : القعود عن

٢١

". (١)

"فالحاصل أنّ اسم اليتيم بحسب اللُّغة يتناول الصغير والكبير.

فإن قيل : كيف جُمِعَ اليتيمُ على يتامى ؟ واليتيم فعيل : فيجمع على فعلى ، كمريض ومرضى وقتيل وقتلى ، وجريح وجرحى ؟ فقال الزَّمَخْشَرِيُّ : فيه وجهان.

أحدهما : أن يقال : إن جمع اليتيم ، يَتْمَى ، ثمّ يجمع فعلى على فَعَالَى كأسير وأسَارِى.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٢٩٢

والثاني : أن نقول : جمع اليتيم يتائم ؛ لأن اليتيم جار مجرى الاسم نحو " صاحب " و " فارس " ثم تنقلب " اليتائم " " يتامى ".

قال القفّال : " ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ، ويجوز أيضاً يتيم وأيتام كشريف وأشراف ".

فإن قيل : إن اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام يتيماً ، فكيف قال : ﴿وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾.

فالجوابُ من وجهين : الأول : أن يقال : المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ، وسمَّاهم لله – تعلى – يتامى ، إما على أصل اللغة ، وإما لقرب عهدهم باليُتْم ، وإن كان قد زال من هذا الوقت

١٥١

كقوله تعالى : ﴿وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ﴾ [الأعراف : ١٢٠].

أي : الذين كانوا سحرة قبل السُّجود ، وأيضاً سمَّى اللهُ تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الأجل في قوله : ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ [الطلاق : ٢] والمعنى مقاربة الأجل ، ويدل على أن المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى : ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ﴾ [النساء : ٦] والإشهاد عليهم لا يصح قبل البلوغ.

الوجه الثاني : أن يقال : المراد باليتامى الصِّغار ، وعلى هذا ففي الآية وجهان : أحدهما : أن قوله " وَآتَوَا " أمر ، والأمر يتناول المستقبل فيكون المعنى : أن هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم أموالهم.

فتزول المناقضة.

والثاني : أنَّ المُرَاد : وآتوا اليتامى حال كونهم يَتَامَى ما يحتاجونه مِنْ نفقتهم وكسوتهم ، والفائدة فيه : أنه كان يجوز أن يظنّ أنّه لا يجوز إنفاق ماله عليه حال صغره ، فباح اللهُ – تعالى – ذلك ، وفيه **إشكال وهو** : أنه لو كان المراد ذلك لقال : وآتوهم من أموالهم ، والآية تَدُلُّ على إيتائهم كل مالهم.

فصل نقل أبو بكر الرازيُّ في أحكام القرآن عن الحسن أنه قال : لما نزلت هذه الآية في أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم ، وعزلوا أموالهم عن أموال اليتامى ، فَشَكَوا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنزل اللهُ تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ [البقرة : ٢٢٠].

فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم.

قال المفسرون : الصحيح أنها " نزلت في رجل من غطفان ، كان معه كثير لابن أخ له يتيم ، فلما بلغ اليتيم طلب ماله فمنعه عمُّهُ فترافعا إلى النَّبِيّ صلى لله عليه وسلم فنزلت هذه الآية ، فلما علمها العَمُّ قال : أطَعْنَا لرَّسُولَ ، نعوذ بالله من الحُوب الكبير ، ودفع إليه ماله فقال النبي صلى الله عليه وسلم " وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ وَيطعْ رَبَّهُ هكذا فإنَّهُ يَحِلُّ دَارَهُ " أي : جَنَّتَهُ ، فلما قبض الصَّبِيُّ ماله أنفقه في سبيل الله فقال النبي صلى لله عليه وسلم " ثَبَتَ الأَجْرُ وَبَقِيَ الوِزْرُ ".

قال القرطبيُّ : وإيتاء اليتامى أموالهم يكون من وجهين :

١٥٢

أحدهما : إجراء الطَّعام والكسوة ما دامت الولاية ، إذْ لا يمكن إلا ذلك لمن لا يستحق الأخذ الكلي كالصغير والسفيه

الكبير.

والثاني : الإيتاء بالتمكين وتسليم المال إليه ، وذلك عند ابتلاء والإرشاد وتكون تسميته حينئذ يتيماً مجازاً بمعنى : الَّذي كان يتيماً استصحاباً للاسم ، كقوله ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ﴾ [الشعراء : ٤٦] أي الذين كانوا سحرة ، وكان يقال للنبي صلى الله عليه وسلم " يتيم أبي طالب " فإذا تحقَّقَ الوليّ رشده حَرُمَ عليه إمساك ماله عنه.

قال أبو حنيفة : إذا بلغ خمساً وعشرين سنة ، أعطي ماله على كل حال ؛ لأنَّه يصير جداً.

قوله : ﴿وَلاَ تَتَبَدَّلُواْ﴾ وقد تقدَّم في البقرة قوله : ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة : ٥٩] أنَّ المجرور بالباء هو المتروك ، والمنصوب هو الحاصل ، وتفعل هنا بمعنى استفعل ، وهو كثير ، نحو تَعَجَّل وَتَ َأَخَّرَ بمعنى استعجل واستأخر ومن مجيء تبدَّلَ بمعنى اسْتَبْدَلَ قولُ ذي الرمة : [الطويل] ١٧٣٣ - فَيَا كَرَمَ السَّكْنِ الَّذِينَ تَحَمَّلُوا

عَنِ الدَّارِ وَالْمُسْتَخْلَفِ الْمَتبَدِّلِ

جزء : ٦ رقم الصفحة : ١٥٠

(١) ".

"" هنيئاً " مقامه الذي هو حال أو مرفوع بـ " هنيئاً " نفسه ؛ لأنه لَمَّا قَامَ مقامَ الفعلِ رَفَعَ ما كان الفعل يرفعه ، كما أن قولك : " زَيْدٌ فِي الدَّارِ " " في الدَّارِ " ضمير كان مستتراً في الاستقرار فلما حذف الاستقرار ، وقام الجار مقامه رفع الضمير [المستتر] الذي كان فيه ، وقد ذهب إلى الأول السيرافي وجعل في " هنيئاً " فارغاً من الضمير لرفعه الاسمَ الظاهر ، وَإِذَا قُلْتَ : " هَنِيئاً " وَلَمْ تَقُلْ " ذلك " فعلى مذهب السيرافي يكون في " هَنِيئاً " ضمير عائدٌ على ذِي الْحَالِ ، وهو ضمير الفاعل الذي استتر في " ثبت " المحذوفِ ، وعلى مذهب الفارسي يكون في " هنيئاً " قد قام مقام الفعل المحذوف فارغاً من الضمير.

وأما نصب " مريئاً " ففيه خمسة أوجه : أحدها : أنَّهُ صِفَةٌ لـ " هنيئاً " وإليه ذَهَبَ الحوفي.

والثاني : أنَّهُ انتصب انتصاب " هنيئاً " وقد تقدَّم ما فيه من الأوجه ، ومنع الفارسي كونه صفة لـ " هنيئاً " قال : لأنَّ هنيئاً قام مقام الفعل ، والفعل لا يوصف ، فكذا ما قام مَقَامَهُ ، ويؤيد ما قاله الفارسيُّ انَّ اسم الفاعل واسم المفعول وأمثلة المالغة والمصادر إذا وُصِفَت لم تَعْمَل عمل الفعل ، ولم تستعمل " مريئاً " إلا تابعاً لـ " هنيئاً " ، ونقل بعضهم أنه قد يجيء [غير] تابع وهو مردود ؛ لأن العرب لم تَستَعْمِله إلاَّ تابعاً ، وهل " هَنِيئاً " في الأصل اسما فاعل على زنة المَبَالَغَة ؟ أم هما مصدران جاءا على وزن فَعِيلٍ ، كالصَّهيلِ والهدير ؟ خلاف.

نقل أبُو حَيَّان القول الثاني عن أبي البَقَاءِ قال : وأجاز أبو البقاء أن يكونا مصدرين جاءا على خلاف وزن " فعيل " ، كالصَّهيل والهدير ، وليسا من باب ما يطرد فيه فعيل في المصدر.

انتهى.

وأبو البقاء في عبارته **إشْكَالٌ ،** فلا بد من التعرض إليها ليُعرف ما فيها ، قال : " هنيئاً " مصدر جاء على وزن " فَعِيل

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٣٥٩

" ، وهو نعت لمصدر محذوفٍ ، أي : أكْلاً هنيئاً ، وقيل : هو مصدر في موضع الحال من الهاء والتقدير مُهَنَّأً ، و " مريئاً " مثله ، وتلمريء فعيل بمعنى مُفْعِل ، لأنَّك تقول : " أمْرَأَنِي الشَّيْء " ، ووجه لمصدر محذوف ؟ وكيف يفسر " مريئاً " المصدر بمعنى اسم الفاعل ؟ ذهب الزمخشري إلى انَّهُمَا وصفان قال : " فإنَّ الهنيءَ والْمَريءَ صفتان من هَنُؤ

١٧٧

الطعام ومَرُؤ إذا كان سائغاً لا تنغيص فيه ".

انتهى.

وَهَنَا يضهْنَا بغير همز - لغة ثانية أيضاً - وقرأ أبو جعفر : " هنيّاً مريّاً " ، بتشديد الياء فيهما من غير همزة ، كذلك " بري " و " بريون " و " بريَّا " ، ويقال : هَنَأَنِي الطعامُ ومرأني ، وإن أفردت " مَرَأَنِي " ، وهذا كما قالوا : أخَذَهُ ما قَدُمَ وَمَا حَدُثَ ، بضم الدَّال من " حدث " مشاكلة لـ " قَدُمَ " ، ولو أُفرد لم يستعمل إلاَّ مفتوح الدال ، وله نظائر أخر ، ويقال : هَنَأتُ الرجل أهْنِئُهُ بكسر العين في المضارع أي : أعطيته.

واشتقاق الهنيء من الهِناء ، وهو ما يُطْلَى به البَعير للجرب كالقطران قال : [الطويل] ١٧٥٣ - مُتَبَذِّلاً تَبْدُو مَحَاسِنُهُ يَضَعُ الْهَنَاءَ مَوَاضِعَ النُّقْبِ

جزء : ٦ رقم الصفحة : ١٧٠

والمريءُ مَا سَاغَ وَسَهُلَ من الحق ، ومنه قِيل لمجرى الطَّعَام من الحُلْقُوم إلى فم المعدة : مَرِيء.

فصل في دلالة الآية على أمور دَلَّت الآية الكريمة على أمور : منها انَّ المهر لها ولا حق للولي فيه.

ومنها جواز هبتها للمهر قبل القبضِ ؛ لأن الله تعالى لم يفرق بين الحالين.

فإن قيل : قوله : " فكلوه هنيئاً مريئاً " يتناول ما إذا كان المهر عيناً ، أما إذا كان ديناً فالآية غير متناولة له لأنَّهُ لا يقال لما في الذمة كُلْهُ مريئاً.

فالجواب أن المراد بقوله " هنيئاً مريئاً " ليس نفس الكل ، بل المراد منه كل التصرفات ، وإنما خَصَّ الأكل بالذكر ، لأنَّهُ معظم المقصود من المال لقوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً﴾ بالنساء : ١٠] وقوله : ﴿لاَ تَأْكُلُوا اا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء : ٢٩].

فصل قال بعض العلماء : إن وهبت ثم طلبت بعد الهبة ، علم أنها لم تطب عنه نفساً ،

١٧٨

". (١)

"في تشهير الفضائل يجب أن يكون راجحاً على السعي في تشهير الرَّذائل ، ولهذا قال ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء : ٧] فذكر الإحسان مرتين والإساءة مرَّة واحدة ، وأيضاً فلأنهم كانوا يورثون دون الإناث ، وهو سبب نزول الآية ، فقيل : كفى للذكر أن جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى فلا ينبغي أن يطمع في حِرْمَانِ

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٣٧٠

الأنْثَى بالكليَّةِ.

فإن قيل : قوله : ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً﴾ جمع ، وأقلُّ الجمع ثلاثة فما فائدة قوله : ﴿فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ ؟ .

فالجواب : للتأكيد كقوله : ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾ [النساء : ١٠] وقوله : ﴿لاَ تَتَّخِذُواْ إِلـٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلـٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [النحل : ٥١].

فصل اسم الولد يقع على ولد الصّلب حقيقة ، وهل يستعمل في ولد الابن حقيقة أو مجازاً ؟ خلاف.

فإن قلنا : إنَّهُ مجاز ، فنقول : ثَبتَ في أصول الفقه أنَّ اللَّفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعةً واحدةً في حقيقته وفي مجازه معاً ، فحينئذ يمتنع أنْ يكون المراد بقوله ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ﴾ ولد الصّلب ، وولد الابن معاً ، ويُدْفَعُ هذا **الإشكال بأن** يقال : إنَّا لا نَسْتَفِيدُ حُكْمَ ولد الابن من هذه الآية ، [بل] من دليل آخر ، وذلك أن أولاد الابن لا يرثون إلا عند عدم الولد ، وإذا لم يستغرق ولد الصّلب كلّ الميراث ، وإن ثبت أنَّه حقيقة فيهما فيكون مشتركاً بينهما فيعود **الإشكال ،** لإنَّه ثبت أنَّهُ لا يجوزُ استعمال اللَّفظ المشترك لإفادة معينية معاً ، بل الوَاجِبُ أنَّ اللفظ يكون متواطئاً فيهما كالحيوان بالنِّسبةِ إلى الإنسان ، والفرس ، [والذي] يدلّ على صحَّةِ ذلك قوله ﴿وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ﴾ [النساء : ٢٣] وأجمعوا على أنه يدخل فيه ابن الصّلب ، وأولاد الابن ، فعلمنا أنَّ لفظ الابن يتواطأ بالنسبة إلى ولد الصّلب وولد الابن والجدّات.

وقد وقع ذلك في قوله تعالى : ﴿نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ [البقرة : ١٣٣] والأظهر أنَّهُ ليس على سبيل الحقيقة ، فإن الصَّحَابَةِ اتَّفقوا على أنه ليس للجدّ حكم مذكور في القرآن ، ولو كان اسم الأب يتناول الجد لما صحَّ ذلك.

فصل قالوا إن عموم قوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ﴾ مخصوص بأربع صور :

٢١٣

أحدها : لا يتوارث الحرّ والعبد.

وثانيها : أنه إذا قتل مورثه عمداً لا يرث.

وثالثها : اختلاف الدّين.

ورابعها : أنَّ الأنبياء عليهم السَّلام لا يورثون ، وروي أنَّ فاطمة - رضي الله عنها - لما طلبت الميراث ومنعوها ، احتجَّوا عليها بقوله عليه السلام : " نَحْنُ مَعَاشِرَ الأنْبِيَاء لا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَة " فعند هذا أشارت إلى أن عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد.

وقوله : " وإن كانت واحدة " قرأ نافع " وَاحِدَةٌ " رفعاً على أن " كَانَ " تامة أي : وإن وُجِدَتْ واحدةٌ ، والباقون " واحدة " نصباً على أن " كَانَ " ناقصة واسمُها مستتر فيها يعودُ على الوارثة أو المتروكة و " واحدة " نَصْبٌ على خبر " كان " ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أنَّ الزَّمَخشريَّ أجاز أن يكون في " كان " ضمير مبهمٌ مفسَّر بالمنصوبِ بعد.

وقرأ السُّلمي : " النُّصف " بضم النون ، وهي قراءةُ عليّ وزيد بن ثابت - رضي الله عنهما - وقد تقدَّم شيء من ذلك

في البقرة في قوله : ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة : ٢٣٧] ويعني : كون البنت الواحدة لها النّصف ؛ لأن الابن الواحد له جميع المال إذا انفرد ، فكذلك البنت إذا انفردت لها نصف ما للذكر إذا انفرد ؛ لأنَّ الذَّكر له مثل حظ الأنثيين.

قوله : ﴿وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾.

﴿السُّدُسُ﴾ مبتدأ و ﴿وَلأَبَوَيْهِ﴾ خبرٌ مقدَّمٌ ، و ﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ﴾ بدل من ﴿وَلأَبَوَيْهِ﴾ ، وهذا نص الزمخشريّ فإنَّه قال : ﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ بدل من ﴿وَلأَبَوَيْهِ﴾ بتكرير العامل ، وفائدة هذا البدل أنَّهُ لو قيل : " ولأبويه السدس " لكان ظاهرةُ اشتراكهما فيه ، ولو قيل : " لأبويه السدسان " لأوْهَمَ قِسْمَةَ السدسين عليهما بالسويةِ وعلى خلافهما.

فإن قُلْتَ : فهلا قيل : " ولكل واحد من أبويه السدس " وأيُّ فائدةٍ في ذكر الأبوين أولا ثم في الإبدال منهما ؟ .

قلت : لأنَّ في الإبدال والتفصيل بَعْدَ الإجمال تأكيداً وتشديداً كالذي تراه في الجمع بين المفسَّر والتفسير.

و ﴿السُّدُسُ﴾ مبتدأ ، وخبره ﴿لأَبَوَيْهِ﴾ والبدلُ متوسط بينهما للبيان.

انتهى.

٢١٤." (١)

"وقال ابن عباس : يأخذ الزوج فَرْضَهُ ، وتأخذ الأم الثلث كاملاً ، ويأخذ الأب ما بقي.

وقال : لا أجد في كتاب اللهِ - تعالى - ثلث ما بقي.

وعن ابن سيرينَ أنَّهُ وافق ابن عبَّاس في الزَّوْجَة والأبوين ، وخَالَفَهُ في الزَّوْجِ والأبوين ، لأنَّهُ يُفْضِي إلى أن يكون للأنثى مثل حَظِّ الذكرين.

وَأمَّا الزَّوْجَةُ ، فلا يفضي إلى ذلك.

وحجَّةُ الجمهور أنَّ قاعدة الميراث متى اجتمع ذكر وأنثى من جنس واحد ، كان للذَّكرِ مثل حَظِّ الأنثيين ، كالأبوين مع البنت ، والأخ مع الأخت ، وابن الابن مع بنت الابن ، والأم مع الأب كذلك إذا لم يكن للميّتِ وارث سواهما كما تَقَدَّمَ.

وإن كان كذلك ، فإنَّ الزَّوْجَ يأخذ نصيبه ، ويقسَّمُ الباقي بين الأبوين للذَّكر مثل حظ الأنثيين ؛ ولأن الزَّوج يأخذ نصيبه بحكم عَقْدِ النِّكَاحِ لا بحكم القرابة ، فأشبه الوصيَّة في قسمة الباقي.

وأيضاً فإنَّ الزَّوْجَ إذا أخذ النصف ، فلو دفعنا ثلث جميع المال للأم والسدس إلى الأب ، يلزم منه أن يكون للأنثى مثل حظِّ الذكرين ، وهذا خلاف قوله : ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾.

قوله : ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾.

" إخوة " أعم من أن يكونوا ذكورا أو إناثاً ، أو بعضهم ذكورا وبعضهم إناثاً ، ويكون هذا من باب التغليب ، وزعم قومٌ أن الإخوة خاصٌّ بالذُّكور ، وأنَّ الأخوات لا يَحْجُبْنَ الأم من الثُّلثِ إلى السُّدس ، فقالوا : لأن " إخوة " جمع " أخ " ، والجمهور على أنَّ الإخوة وإن كانوا بلفظ الجمع يقعون على الاثنين ، فيحجب الأخوان أيضاً الأم من الثُّلث إلى السُّدس خلافاً لابن عبَّاسٍ ، فإنَّهُ لا يحجبُ بهما والظاهر معه.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٣٨٨

روي أنَّ ابن عباس قال لعثمان بِمَ صار الأخوان يَرُدّان الأم من الثُّلث إلى السُّدس ، وَإِنَّمَا قال الله تعالى : ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ والأخوان في لِسان قومك ليس بإخوة ؟ فقال عثمان : لا أستطيعُ أنْ أرُدَّ قضاءً قُضِيَ به قبلي ، ومضى في الأمصار. وهذه المسألة مبنيَّةٌ على أنَّ أقل الجمع ثلاثة ، والموجب لذلك هو القياس يخص هذه المسألة بأنَّ الأختين ميراثهما ميراث الثَّلاث ، كما أنَّ ميراث البنتين مثل ميراث الثلاثة

٢١٧

فكذلك نصيبُ الأختين من الأمِّ مثل نصيب الثلاثة ، وإذا كان كذلك ؛ وجب أن يَحْصُلَ الحَجْبُ بالأختين ، وإذا وجب الحَجْبُ بالأختين لزم ثبوته في الأخوين ؛ لأنَّهُ لا قَائِلَ بالفرق [فهذا أحسن ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وفيه **إشكال** **لأن**] إجراء القياس في التقديرات صعب لأنَّهُ غير معقول ، فيمونُ ذلك مجرَّدُ تشبيه من غير جامعٍ.

فالجوابُ أن يقال : لا يُتَمَسَّكُ به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء ، لأنَّ الكثرة أمارة العموم.

فصل [والأخوة] إذا حجبوا الأم من الثُّلُثِ إلى السُّدُسِ ، فلا يرثون مع الأب شيئاً [ألبتة] بل يأخذ الأب باقي المال ، وهو خمسة أسْدَاسٍ ، سدس بالفرض ، والباقي بالتَّعصيب ، وقال ابن عبَّاسٍ : الإخوة يأخذون السُّدُسَ الذي حجبوا الأم عنه ، وما بقي فللأب ، وحجته الاستقراء دَلَّ على أن مَنْ لا يرث لا يحجب ، فهؤلاء الإخوة لما حجبوا وجب أن يرثوا ، وهذا يختص بالإخوة للأم إذا اجتمعوا مع الأبوين فإنَّهُمْ يحجبون الأم من الثُّلث إلى السُّدس ، ولا يرثون شيئاً ؛ لأن الأب يسقطهم.

قوله : ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ﴾ فيه ثلاثة أوجه : أحدها : أنَّهُ متعلقٌ بما تقدمه من قسمة المواريث كُلِّهَا لا بما يليه وحده ، كأنَّهُ قيل : قسمةُ هذه الأنصباء من بعد وصية قاله الزَّمَخْشَرِيُّ ، يعني أنه متعلِّقٌ بقوله : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾ وما بعده.

والثاني : قاله أبُو حيَّان أنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بمحذوفٍ ، أي : يَسْتَحِقُّون ذلك كما فُصِّلَ من بعد وصية.

[والثالث : أنَّهُ حال من السُّدس ، تقديره : مستحقاً من بعد وصيَّة] ، والعاملُ الظرفُ قاله أبُو البَقَاءِ ، وَجَوَّزَ فيه وَجْهاً آخر ، قال : [ويجوزُ أن يكون ظرفاً] أي : يستقر لهم ذلك بعد إخراج الوصيّةِ ، ولا بُدَّ من تقدير حذف المضاف لأنَّ الوصيَّةَ هنا المالُ المُوصَى به ، وقد تكون " الوصيَّةُ " مَصْدراً مثل " الفريضة " ، وهذان الوجهان لا يَظْهَرُ لهما وَجْهٌ.

وقوله : والعاملُ الظَّرف ، يعني بالظَّرف : الجارَّ والمجرور في قوله تعالى : ﴿فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ فإنه شبيه بالظرفية ، وعمل في الحال لما تضمنه من الفعل لوقوعه خبراً ،

٢١٨

" .(١)

"هي التَّامَّة ، وفاعلها هو صاحب الحالن ولا يجوز أن يكون ﴿عَلَى اللَّهِ﴾ حالاً من الضَّمير المستتر في ﴿لِلَّذِينَ﴾ والعامل فيها ﴿لِلَّذِينَ﴾ لأنَّهُ عاملٌ معنويٌّ ، والحال لا تتقدَّمُ على عاملها المعنوي ، هذا ما قاله أبُو البقَاءِ وَنَظَّر هذه المسألة بقولهم : " هذا بُسْراً أطْيَبُ منه رُطَباً " يعني : أنَّ التَّقدير : إذا كان بُسْراً أطيبُ منه إذا كان رُطباً.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٣٩٠

وفي هذه المسألة أقْوَالٌ كثيرة مضطربة لا يحتملها هذا الكتاب وقدر أبو حيان مضافين حُذفا من المبتدأ والخبر ، فقال : التَّقدير : إنَّمَا قَبُولُ التوبة مترتب على [فضل] اللهِ ف " على " باقية على بابها يعني من الاستعلاء قوله : ﴿بِجَهَالَةٍ﴾ فيه وجهان : أحدهما : أنْ يتعلّق بمحذوف على أنَّهُ حال من فاعل ﴿يَعْمَلُونَ﴾ ، ومعناها المصاحبة أي : يعملون السُّوء متلبسين بجهالةٍ ، أي : مصاحبين لها ، ويجوز أن يكون حالاً من المفعول ، أي : ملتبساً بجهالة ، وفيه بُعْدٌ وتَجَوُّزٌ.

والثاني : أن يتعلق ب ﴿يَعْمَلُونَ﴾ على أنَّها باء السّببية.

قال أبُو حيَّان : أي الحامل لهم على عمل السُّوء هو الجهالة ، إذْ لو كانوا عالمين بما يترتَّب على المعصية متذكرين له حال عملها لم يُقْدِمُوا عليها كقوله : " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن " لأنَّ العقل حينئذ يكون مغلوباً أو مَسْلُوباً.

فصل لما ذكر في الآية الأولى أن المرتكبين للفاحشة إذا تابا وأصلحا زال عنهما الإيذاء ،

٢٤٨

وأخبر على الإطلاق أنّه توابٌ رحيمٌ ، ذكر هنا وقت التّوبة وشرطها بشرطين : أحدهما : قوله ﴿لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّواءَ بِجَهَالَةٍ﴾ وفيه إشكالان : **الإشكال الأوَّلُ** : أن من عمل ذنباً ولم يعلم أنَّهُ ذنب لم يستحق عقاباً ؛ لأنَّ الخطأ مرفوع عن الأمَّةِ ، فعلى هذا الَّذين يعملون السُّوء بجهالة لا حاجة بهم إلى التَّوبة.

الإشكال الثَّاني : أن كلمة " إنَّمَا " للحصر ، فظاهره يقتضي أن مَنْ أقدم على السوء مع العلم بكونه سوءاً لا يقبل توبته ، وذلك باطل بالإجماع.

فالجواب عن الأوَّلِ أنَّ اليهوديَّ اختار اليهوديَّة وهو لا يعلم كونها ذنباً مع أنَّهُ يستحقُّ العقاب عليها.

والجوابُ عن الثَّاني : أنَّ من أتى معصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخَفُّ ممَّنْ أتى بها مع العلم بكونها معصية ، فلا جرم خَصَّ الأوَّل بوجوب قبول التّوبة وجوباً على سبيل الوعد والكرم ، وأمَّا القسم الثَّاني فلمّا كان ذنبهم أغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التّأكيد في قبول التّوبة فتكون هذه الآية دالّة من هذا الوجه على أن قبول التّوبة غير واجب على اللهِ تعالى.

ومعنى الآية يحتمل وجهين : الأوَّلُ : أن قوله : ﴿عَلَى اللَّهِ﴾ إعلام ، فَإنَّهُ يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل والإحسان وإخبار بأنَّه سيفعل ذلك.

والثَّاني : إنَّما الهداية إلى التَّوْبَةِ والإعانة عليها على اللهِ في حقِّ من أتى بالذَّنب على سبيل الجهالة ، ثمَّ تاب قريباً ، وترك الإصرار ، وأتى بالاستغفار.

فصل قال الحسن : معنى الآية : التّوبة التي يقبلها اللهُ ، فيكون " على " بمعنى عند ، وقيل : من الله ﴿لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّواءَ بِجَهَالَةٍ﴾.

قال قتادةُ : أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنَّ ما عُصِيَ الله به فهو جهالة عمداً كان أو لم يكن ، ولك من عصى الله فهو جاهل.

قال تعالى إخباراً عن يوسف – عليه السلام – : ﴿أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ [فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ﴾ [يوسف : ٣٣

، ٣٤].
٢٤٩
." (١)
"الأصَمّ ، قال القاضي ، وهذا بعيد ؛ لأنه تعالى حث بما ذكر على استمرار الصحبة فكيف يريد المفارقة.
وقيل : الضمير يعود على الصبر ، وإن لم يجر له ذكر.
جزء : ٦ رقم الصفحة : ٢٥٦
لما اذن في مضارة الزوجات إذَا أتبني بفاحشة مبينة بين في هذه الاية تحريم المضارة في غير حال الإتيان بالفاحشة ؛ وذلك لأن الرجل إذا مال إلى التَّزَوُّج بامرأة أخرى ، وزمى زوجته بنفسه بالفاحشة حتى يُلْجِئَها إلى الافتداء منه بما أعْطاهَا ليصرفه في تزوج المرأة التي يريدها ، فقال تعالى ﴿وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾.
قوله : ﴿مَّكَانَ زَوْجٍ﴾ ظرف منصوب بالاستبدال ، والمراد بالزوج هنا الجمع ، أيْ : فإن أردتم استبدال أزواج مكان أزواج وجاز ذلك [لدلالة] جمع المستبدلين ، إذ لا يتوهم اشتراك المخاطبين في زوج واحد مكان زوج واحد ، ولإرادة معنى الجمع عاد الضمير من قوله ﴿إِحْدَاهُنَّ﴾ على " زوج " جمعاً.
[و] التي نهى عن الأخذ منها في المستبدل مكانها ؛ لأنها آخذة منه بدليل قوله تعالى : ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ وهذا إنَّمَا هو في القديمة لا في المستحدثة ، وقال : ﴿إِحْدَاهُنَّ﴾ ليدل على أنه قوله ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً﴾ المراد منه : وآتى كل واحد منكم إحداهن أي : إحدى الأزواج [ولم يقل : " آتيتموهن قنطاراً ، فدَلَّ [على] لفظ إحداهن ".
على أنَّ الضمير المراد استبدال أزواج مكان أزواج فأرِيدَ بالمفرد هنا الجمع ، لدلالة ﴿وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾ ، وأُرِيدَ بقوله : " وآتيتم كل واحد واحد " لدلالة إحداهن - وهي مفردة - على ذلك ، ولا يَدُلُّ على هذا المعنى البليغ بأوجز ، ولا أفصح من هذا التركيب ، وقد تقدم معنى القنطار واشتقاقه في " آل عمران " والضمير في " منه " عائد على قنطار.
وقَرَأَ ابْنُ مُحَيْصِنٍ " آتيتم إحداهن " بوصل ألف إحدى ، كما قرأ " إنها لإحدى الكبر " ، حذف الهمزة تحقيقاً كقوله : [الرجز]
٢٦٣
١٧٧١ - إنء لَمِ أُقَاتِلْ فَالْبِسُونِي بُرْقُعَا
وقد طول أبُو البَقَاءِ هنا ، ولم يأتِ بطائلٍ فقال : وفي قوله : ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً﴾ إشكالان : أحدهما : أنه جمع الضمير والمتقدم زوجان.
والثاني : أن التي يريد أن يستبدل بها هي التي تكون قد أعطاها مالاً ، فَنَهَاهُ عن أخذه ، فَأَمَّا التي يريد أن يستحدث بها

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٤٠٦

فلم يكن أعطاها شيئاً حَتَّى ينهى عن خذه ، ويتأيد ذلك بقوله ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾.

والجواب عن الأول : أنَّ المراد بالزوج الجمع ؛ لأن الخطاب لجماعة الرجا اال ، وكل منهم [قد] يريد الاستبدال ، ويجوز أنْ يكون جمع ؛ لأن التي يريد أنْ يستحدثها يفضي حالها إلى أن تكون زوجاً و [أن] يريد أن يستبدل بها كما استبدل بالأولى فجمع على هذا المعنى.

وأمَّا **الإشكال الثاني** ففيه **جوابان** : احدُهُمَا : انَّه وضع الظاهر موضع المضمر ، والأصل " وآتوتموهن ".

والثاني : أن المستبدل بها مبهمة فقال " إحداهن " إذْ لم يتعين حتى يرجع الضمير إليها ، وقد ذكرنا نحواً من هذا في قوله " فتذكر إحداهما الأخرى " انتهى.

قال شهابُ الدِّينِ : وفي قوله " وضع الظاهر موضع المضمر " نظر ؛ لأنَّهُ لو كان الأصل كذلك لأوهَمَ أنَّ الجميع آتوا الأزْوَاجَ قنطاراً كما لم تقدم وليس كذلك.

فصل [حكم المغالاة في المهر]

٢٦٤

قالوا : دَلَّتِ الآية على جواز المغالاة في المهر.

رُوِيَ أنَّ عرم بن الخطاب قال على المِنْبَرِ : " ألاَ لاَ تُغَالُوا فِي مهور نِسَائكُم " فقامت امرأة فقالت : يا ابن الخطاب الله يعطينا وَأنْتَ تمنع ، وتلت الآية فقال عمر : كلّ الناس أفْقَهُ مِنْكَ يا عكرُ ، ورجع عن ذلك.

قال ابن الخطيب : وعندي أنَّ الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة ؛ لأن قوله ﴿إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً﴾ لا يدل على جواز إيتاء القنطار ، كما أن قوله ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٢] لا يدل على حصول الآلهة فالحاصل أنَّهُ لا يلزم مكن جعل الشيء شرطاً لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع.

قال عليه الصلاة والسلام : " من قُتل له قتيلٌ فأهله بين خيرتين " ولم يلزم منه

٢٦٥

(١) ".

"جزءاً من المضاف جاز ذلك فيه ، والنصفُ جزء فيجوز ذلك.

فصل في الآية **إشكال ،** وهو أنَّ المحصنات في قوله : ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ﴾ إمَّا أن يكون المرادُ منه الحرائِر المتزوّجات ، أو الحرائر الأبكار ، والسَّبَبُ في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن ، والأول مُشْكِلٌ ؛ لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزِّنَا الرَّجم ، فهذا يقتضي أن يجب في زِنَا الإماء نصفُ الرَّجْمِ وذلك باطل.

والثَّاني وهو أن يكون المراد الحرائر الأبكار ، فنصف ما عليهنَّ خمسون جَلْدَةً وهذا القدر واجب في زنَا الأمَةِ ، سواء كانت مُحْصَنَةً أو لم تكن ، فحينئذ يكون هذا الحكمُ معلقاً بمجرَّدِ صُدُورِ الزِّنَا عنهنَّ ، وظاهر الآية يقتضي كونه معلقاً بمجموع الأمرين : الإحصان والزِّنا ، لأنَّ قوله ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ﴾ شرط بعد شرط.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٤١٣

فيقتضي كون الحكم مشروطاً بهما نصاً.

فالجواب أن يُخْتارَ القسم الثَّاني ، وقوله : ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾ ليس المرادُ منه جعل هذا الإحْصَانِ شرطاً لأن يجب في زَنَاهَا خمسُونَ جَلْدَةً ، بل المعنى أنَّ حدَّ الزِّنَا يغلظ عند التَّزوُّجِ فهذه إذَا زَنَتْ ، وقد تزوَّجت فحدُّهَا خمسون جلدة ، لا يزيد عليه فبأن يكون قبل التَّزوُّجِ هذا القدر [أيضاً] أولى ، وهذا مما يَجْرِي [فيه مجرى] المفهوم بالنَّصِّ لأنَّهُ لما خفف الحدَّ لمكان الرّق عند حصول ما يُوجبُ التَّغليظَ فبأن يجب هذا القدر عندما لا يوجد المغلظ أولى ، وذهب بعضهم إلى أنَّهُ لا جلد على من لم يتزوّج من المماليك إذَا زنَا لقوله تعالى : ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ وهذا مرويٌّ عن ابن عباسٍ وبه قال طاووس.

ومعنى الإحصان عند الآخرين الإسلامُ ، وإن كان المرادُ منه التزويج ، فليس المراد منه أنَّ التزويج شرط لوجوب الحدّ عليه ، بل المرادُ منه التّنبيه على أنَّ المَمْلُوكَ إذا كان محصناً بالتَّزويج ؛ فلا رجم عليه ، إنَّمَا حده الجلد بخلاف الحر ، فحدُّ الأمةِ ثابت بهذه الآية ، وبيان أنَّه الجلد قوله عليه السلامُ " إذا زَنَتْ أَمَةُ أحدكُمْ فليَجْلِدْهَا ثُمَّ إنْ زَنَتْ فَلْيَجْلِدْهَا ولا يُثْرِبْ عليْهَا ، ثُمَّ إن زَنَتْ الثَّالِثَةُ ؛ فَلْيَبِعْها وَلَوْ بِحَبْلٍ مِنْ شَعرٍ ".

٣٢٧

فصل في من يقيم الحد على الإماء ؟ اختلفوا فيمن يقيمُ الحدَّ على العَبْدِ والأمَةِ إذَا زَنَيَا ، قال بن شهاب : مضت السُّنَّةُ أن يَحُدَّ العَبْدَ والأمَةَ أهلُوهُم في الزِّنَا ، إلاَّ أنْ يُرْفَع أمرُهُمْ إلى السَّلطان ، فليس لأحَدٍ أن يفتات عليه قوله عليه السلامُ " إذَا زَنَتْ أمَةُ أحدكُمْ فليَجْلِدْهَا مِنْهُمْ ، ومَنْ لَمْ يُحْصَن ".

قال مَالِكٌ : يَحُدَّ المولى عبده في الزِّنَا وشرب الخمر ، والقَذْفِ إذا شهد عنده الشُّهُودُ ، ولا يقطعُهُ في السَّرِقَةِ إلاَّ الإمام.

وقال أبُو حنيفةَ : " لا يقيمُ الحُدُودَ عليهم إلاَّ السُّلْطَان ".

فصل متى يحد الأمة السلطان ؟ قال القُرطبيُّ : إذَا زنتِ الأمَةُ ثُمَّ عُتِقَتْ قَبْلَ أن يحدَّها سيِّدُهَا لم يحدَّهَا إلا السُّلْطَان ، فإنْ زَنَتْ ثم تزوَّجَتْ لم يكُنْ لسيِّدِهَا أن يجلدَهَا لحقِّ الزَّوْجِ ؛ إذ قد يَضُرُّهُ ذلك ، إذَا لم يكن الزَّوْجُ ملكاً للسَّيِّدِ ، فلو كان ملكاً للسَّيِّدِ ؛ جازَ ذلك لأن حقَّهُمَا حَقُّهُ.

فصل إذا أقرَّ العَبْدُ بالزِّنَا ، وأنْكَرَهُ المولى فالحدُّ يجبُ على العبد لإقرارِهِ ، ولا يلتفت لإنكار السَّيِّد ، فلو عفا السَّيِّدُ عن عَبْدِهِ ، أو أمته إذا زَنَيَا ، فقال الحَسَنُ : له أن يغفر وقال غيرُهُ : لا ينفَعُهُ إلاَّ إقامَةُ الحدِّ ، كما لا يسع السُّلطانَ أنْ يعفو عن حدٍّ إذا عَلِمَهُ.

قوله : ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾ " ذلك " : مبتدأ ولمن خشِيَ : جارٌّ ومجرورٌ [خبره] ، والمشارُ إليه بـ " ذلك " إلى نكاح الأمة المؤمنة لمنْ عَدِمَ الطَّوْلَ ، والعَنَتُ في الأصْلِ انكسارُ العَظْمِ بعد الجَبْرِ ؛ فاستعير لكلِّ مَشَقَّةٍ.

٣٢٨

". (١)

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٤٤٦

"النحويون بعد لام إلاَّ وتلك اللامُ للتعليل ، أو للجُحُودِ.

وقال بعضهم : اللامُ " لام " العاقبة كهي في قوله تعالى ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً [وَحَزَناً﴾] [القصص : ٨] ولم يذكر مفعل التبيين ، بل حذفه للعلم به فقدَّره بعضهم : ليبيِّن لكم ما يقرّ ربّكم ، ومنه قول بعضهم إنَّ الصبر عن نكاح الإماء خير.

فالأوَّلُ قاله عطاء.

والثَّاني قاله الكلبيُّ.

وبعضهم : ما فصَّلَ من الشَّرائع ، وبعضهم أمر دينكم ، وهي متقاربة ، ويجوز في الآية وجه آخر [حَسَنٌ] ؛ وهو أن تكون المسألَةُ من باب الإعمال تنازع : " يبيِّن " و " يَهدي " في " سنن الذين من قبلكم " ، لأنَّ كلاًّ منهما يطلبه من جهة المعنى ، وتكونُ المسألة من إعمال الثَّاني ، وحذف الضَّمير من الأوَّلِ تقديره : ليبينها لكم ويهديكم سُننَ الَّذين من قبلكم.

والسُّنَّةُ : الطَّرِيقَةُ ؛ لأنَّ المفسّرين نقلوا أن كلَّ ما بَيَّن لنا تحريمه وتحليله من النساء في الآيات المتقدمة فقد كان الحكم كذلك أيضاً في الأمم السَّالفةِ ، أو أنه بين لَكُمْ المصالح ؛ لأنَّ الشَّرَائِعَ ، وإن كانت مختلفة في نفسها إلا أنَّها متَّفِقَةٌ في المصلحة.

فصل قال بعضُ المفسَّرينَ ﴿لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ﴾ معناهما واحد وقال آخرون هذا ضعيفٌ.

والحقُّ أنَّ قوله : ﴿لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ أي : يميِّزَ الحلالَ من الحرامِ ، والحسن من القبيح.

وقوله تعالى : ﴿وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ أي : أن الذي بيَّن تحريمه ، وتحليله لنا في الآيات المتقدّمة وقد كان كذلك في شرائع [الإسلام] من قبلنا ، أو يكون المراد منه ﴿وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [في] بيان ما لكم فيه من المصلحة [فإنَّ الشَّرائعَ ، وإن اختلفت في نفسها إلاَّ أنَّها متفقة في المصالح].

قوله : ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ قال القاضي : معناه أنَّهُ تعالى كما أراد منّا نفس الطّاعة ، فلا جر\ضمَ بيَّنَها وأزال الشُّبْهَةَ عنها وإذا وقع التَّقصيرُ والتَّفريط منَّا ؛ فيريد أن يتوبَ علينا ؛ لأنَّ المكلف قد يطيع فيستحق الثَّوابَ ، وقد يطيع فيستحقّ الثَّوابَ ، وقد يعصي فيحْتَاج إلى التلافي في التَّوبَةِ وفي

٣٣١

التَّوْبَةِ وفي الآية **إشكالٌ ،** وهو أنَّ الحَقَّ إمَّا أن يكون قول أهل السُّنَّةِ [من أنَّ فعل العبدِ] مخلوقٌ للهِ [وَإمَّا أن الحقَّ قولُ المعتزلة : من أنَّ فعلَ العبدِ ليسَ مخلوق اللهِ تعالى ؛ والآيةُ مُشْكَلَةٌ على القَوْلَيْنِ] أمَّا على الأوَّلِ [فلانَّ] كلِّ مَا يريده الله تعالى [فَإنَّهُ] يحصلُ ، فإذا أرَاد أن يتوبَ علينا وأحبَّ أن تحصل التَّوْبَةَ لكلنا ، ومعلومٌ أنَّهُ ليس لذلك ، وأمَّا على القول الثَّاني : فهو تعالى يريدُ مِنَّا أن نتُوبَ باختيارنا ، وفعلنا وقوله ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [ظاهره] مشعر بأنَّهُ تعالى هو الَّذي يخلق التَّوْبَةَ فينا.

فالجوابُ أن قوله ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ صريحٌ في أنَّهُ تعالى هو الذي يقبلُ التَّوْبَةَ فينا والعقل يؤكِّدُهُ ؛ لأنَّ التَّوْبَةَ عبارةٌ عن النَّدمِ في الماضي ، والعزم على التَّرْكِ في المستقبل ، والنَّدم والعزم من باب الإراداتِ ، والإرادةُ لا يمكن إرادتها وإلا لزم التَّسلسل ؛ فإذن الإرادةُ يمتنع أن تكونَ فعل الإنسان فعلمنا أن هذا النَّدم والعزم لا يحصلان إلا بتخليق اللهِ تعالى فَدَلَّ البرهانُ العقليُّ على صحَّةِ ما أشعر به القرآن ، وهو أنَّهُ تعالى [هو] الذي يتوبُ علينا.

وإن قالوا : لو تاب علَيْنَا لحصلتْ هذه التَّوْبَةُ [لهم فزاد هذا الإشكال والله أعلم].

فنقولُ : قوله تعالى : ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ خطابٌ مع الأمَّةِ ، وقد تابَ عليهم في نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيَّات المذكورة في هذه الآيات وحصلت هذه التَّوْبَةِ لهم فزَالَ الإشكالُ والله أعلم.

]ثم قال ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ أي : [عليم] بمصالح عباده حكيم في أمر دينهم ودنياهم وحكيم فيما دبَّرَ من أمورهم.

جزء : ٦ رقم الصفحة : ٣٢٩

قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ زعم بعضهم أنَّ [في] قوله ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ تكريراً لقوله ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ المعطوف على التّبيين.

قال عطيَّةُ : وتكرار إرادة الله تعالى التَّوبة على عباده تقوية للإخبار الأوَّل وليس القصد في الآية إلا الإخبار عن إرادة الذين يتبعون الشَّهوات فقدمت إرادة الله تَوْطِئة مُظْهِرَةً لفسادِ إرادة مُبتغي الشَّهَوَاتِ ، وهذا الذي قاله إنَّمَا يتمشّى على أنَّ المجرور باللامِ في قوله ﴿لِيُبَيِّنَ﴾ مفعول به للإرادة لا على كونه علّةً ، وقد تقدَّمَ أنَّ ذلك قول الكوفيّين ،

٣٣٢

(١) ".

"والجواب من وُجوه : الأول : أن قوله : " إلا ليطاع " يكفي في تحقيق مَفْهُومه أن يُطيعَهُ مُطِيعٌ واحِدٌ ، لا أن يُطيعَه جميع النَّاسِ في جَمِيع الأوْقَاتِ ، وعلى هذا فَنَحْنُ نَقُولُ بموجبه ؛ وهو [أن] كُلَّ ما أرْسَلَهُ الله – تعالى] ، فقد أطَاعَهُ بَعْضُ النَّاسِ في بَعْضِ الأوْقَاتِ ، اللَّهُم إلا أن يُقَالَ : تَخْصِيص الشَّيْء بالذِّكْر يَدُلُّ على نَفْيِ الحُكْمِ عمَّا عدا ، والجُبَّائِيّ لا يَقُول بِذَلِك ، فَسَقَطَ هذا الإشْكال.

الثاني : يجُوز أن يكُون المُرادُ به : أن كُلَّ كافِرٍ لا بُدَّ وأن يُقرّ [به] عند مَوْتِهِ ؛ لقوله – تعالى – : ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ [النساء : ١٥٩] أو يحمل ذَلِكَ على إيمانِ الكُلِّ بهم يَوْمِ القِيَامَة ، ومن المَعْلُوم أن الوَصْفَ في جَانِب الثُّبوتِ ، يكْفي في حُصُول مُسَمَّاه في بَعْضِ الصُّوَر وفي بعض الأحْوَالِ.

الثالث : أن العِلْمَ بعدم الطَّاعَةِ مع وُجُودِ الطَّاعَةِ مُتَضَادَّان ، [والضِّدَّان] لا يَجْتَمِعَانِ ، وذلك العلْم مُمْتَنِع العَدَم ، فكانت مُمْتَنِعَة الوُجُود ، والعَالِمِ بكون الشَّيءِ ممتنع الوُجُود لا يكُونُ مُرِيداً له ؛ فثبت بهذا البُرْهَانِ القَاطِع أن يَسْتَحيلَ أن يُرِيدَ اللَّهُ من الكَافِرِ كَوْنَه مُطِيعاً ، فوجَبَ تأويلُ هذه اللَّفْظَة ؛ بأن يكون المُرَاد من الكَلامِ لَيْس الإرَادَةَ بل الأمْر ، والتَّقْدِير : وما أرسَلْنَا من رسول إلا ليُؤمَرَ النَّاسَ بِطَاعَتِهِ.

فصل استَدَلُّوا بهذه الآيةِ على أنَّه لا يُوجَد شَيْءٌ من الخَيْرِ والشَّرِّ ؛ والكُفْرِ والإيمانِ ، والطَّاعَةِ والعِصْيَان ، إلا بإرَادَة الله ؛ لقوله : " إلا ليطاع بإذن الله " ولا يمكنُ أن يكُون المُرَادُ من هَذَا الإذْنِ : الأمْر والتَّكْليف ؛ لأنَّه لا مَعْنَى لكونه رَسُولاً إلا أنَّ الله – تعالى – أمر بِطَاعته ، فلو كان [المُرَادُ] من الإذْنِ هذا لصَارَ التَّقْدِير : وما أذِنَّا في طَاعَةِ من أرْسَلْنَاهُ إلا بإذْنِنَا ، وهو تَكْرَاراً قَبِيحٌ ؛ فوجب حمل الإذْنِ على التَّوْفِيقِ والإعَانَة ، فيصير التَّقْدِير : وما أرْسَلْنَا من رسُولٍ إلا ليُطَاع بتَوْفِيقِنَا

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٤٤٨

وإعانَتِنَا ، وهذا تَصْرِيحٌ بأنه – تعالى – ما أرَادَ من الكُلِّ طاعة الرَّسُول ، بل لا يُريدُ ذلك [إلا منَ الَّذِي وفَّقَهُ اللهُ لذلك وهم المؤمِنُون ، فما من لم يُوَفِّقْهُ ، فللَّهِ – تعالى – ما أرَادَ ذَلِكَ منهم].

٤٦٤

(١) ".

"بُدَّ من حُصُولِ الانْقِيَاد في الظَّاهِرِ والقَلْبِ ، وذلك يَنْفِي صُدُورَ الخَطَإِ عَنْهُم ، فَدَلَّ ذلك على أنَّ قَولَه : ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة : ٤٣] ، وفتواه في أسْرَى بَدْرٍ ، وقوله : ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم : ١] ، وقوله : ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ﴾ [عبس : ١] كل ذلِكَ مَحْمُول على التَّأويل.

فصل قالت المعتزلة : لو كانت الطَّاعَاتُ والمَعَاصِي بِقَضَاء الله – تعالى – لَزِم التَّنَاقُضُ ؛ لأن الرَّسُول إذا حَكَم على إنْسَانٍ بأنه لا يَفْعلُ كَذَا ، وجب على جَمِيع المكَلَّفين الرِّضَا بذلك ؛ لأنه قضاءُ الرّسُول ، والرِّضى بقَضَاءِ الرَّسُولِ وَاجِبٌ [لهذه الآية ، ثم إن ذلك المكلَّف فعل ذَلِكَ بقَضَاءِ اللهِ ، والرِّضَا بقضَاء اللهِ وَاجِبٌ] فيَلْزَمُ أن يَجِب على جَمِيع المكلَّفِين الرِّضَا بذلِكَ الفِعْل ، لأنه قضاء الله ، فوجب أن يَلْزَمَهُم الرِّضَا بالفِعْلِ والتَّرْكِ مَعاً ، وذلك مُحَالٌ.

والجوابُ : أن المُرَاد من قَضَاءِ الرَّسُول : الفَتْوى بالإيجَابِ والمُرَاد من قَضَاء الله : التكوِين والإيجَادِ ، وهما مفهومان مُتغايَران ، فالجَمْعُ بينهما لا يفضي إلى التَّنَاقُض.

جزء : ٦ رقم الصفحة : ٤٦٦

هذه الآيَة مُتَّصِلَة بما تقدَّم من المُنَافِقِين ، وترغيب لَهُم في تَرْكِ النِّفَاقِ ، والمَعْنَى : أنَّا لو شَدَّدْنا التكلِيف على النَّاسِ ؛ نحو أن نأمُرَهُم بالقَتْلِ ، والخُرُوج عن الأوْطَانِ ، لَصَعُبَ ذلك عليهم ولما فَعَلَهُ إلا قَلِيلٌ ، وحينئذٍ يظهر كُفْرُهُم ، فلم نَفْعَلْ ذلك رَحْمَةً مِنَّا على عِبَادِنا ، بل اكْتَفَيْنَا بتكْلِيفِهِم في الأمُور السَّهْلَة ، فَلْيَقْبَلُوهَا ولْيَتْرُكُوا التَّمرُّد.

نزلت في ثَابت بن قَيْس بن شِمَاس ، نَاظَر يهُودِيًّا.

فقال اليَهُودِيّ : إن مُوسَى أمَرَنا بقَتِْ أنْفُسِنَا فَفَعَلْنَا ذَلِك ، ومحمد يأمُرُكُم بالقِتَال فتكْرَهُونَهُ.

فقال ثابت بن قَيْس : لو أنَّ مُحَمَّداً أمَرَنِي بقَتْل نفسي ، لفَعَلْت ذلك فنزلت الآيةُ ، وهو من القَِيلِ الَّذِي اسْتَثْنَى اللَّهُ.

وقال الحسن ومُقاتِل : لماّ نَزَلَت هذه الآيةُ ، " قال عُمَر ، وعمَّار بن يَاسِر ، وعبد الله بن مَسْعُود ، وناسٌ من أصْحَاب النبي صلى الله عليه وسلم وهم القليلُ : واللَّه لَوْ أمَرَنَا لفعلنا ، فالحَمْدُ للَّه

٤٧١

الذي عَافَانا اللَّه فبلغ ذَلِك النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم ، فقال " إنَّ مِنْ أمَّتِي لَرِجَالاً ، الإيمانُ أثْبَتُ في قُلُوبِهِم مِنَ الجِبَالِ الرَّواسِي ".

والضَّمِيرُ في قوله : ﴿كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾ فيه قولان : الأوّل : قال ابن عبَّاسٍ ومُجاهِد : إنه عَائِد إلى المُنَافِقين لأنه – تعالى – كَتَبَ على بَنِي إسرائيلَ أن يَقْتُلوا أنْفُسَهم ، وَكَتَب على المُهَاجِرِين أن يَخْرُجُوا من ديارِهم ، فقال : ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا﴾ على

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٥١٢

هؤلاءِ المُنَافِقِين القَتْل والخُرُوجَ ، ما فَعلهُ إلا قَلِيلٌ رِيَاءً وسُمْعَة ، وهذا اخْتِيَار الأصَمّ والقَفَّال.

[القول] الثاني : المراد : لو كَتَب اللَّه على النَّاسِ ما ذَكَر ، لم يَفْعَلْه إلا قَلِيلٌ منهم ، فَيَدْخُل فيه المُؤمِنُ والمُنَافِق.

قوله : ﴿أَنِ اقْتُلُوا اْ﴾ " أن " فيها وجهان : أحدهما : أنها المُفَسِّرة ؛ لأنَّها أتت بعد ما هُو بمعنى القَوْلِ لا حَرُوفِهِ ، وهو أظْهَر.

الثاني : أنها مَصْدَرِيَّة ، وما بَعْدَها من فِعْل الأمْرِ صِلَتُها ، وفيه **إشْكَالٌ** ؛ من حيث إنَّه إذا سُبك منها ومِمَّا بَعْدَها مَصْدَرٌ ، فأتت للدِّلالةَ [على الأمر ، ألا تَرَى أنَّك إذا قُلْتَ : كَتَبْتُ إلَيْه أنْ قُمْ فيه من الدَّلالَةِ] على طَلَبِ القِيَام بطريق الأمْرِ ، ما لا في قَوْلِك : كَتَبْتُ إليه القِيَام ، ولكنَّهمُ جَوَّزوُا ذلك واسْتَدَلُّوا بقولِهِم : كَتَبْتُ إليه بأن قُمْ.

ووجه الدلالة : أن حَرْفَ الجَرِّ لا يُعَلّق.

وقرأ أبو عمرو : بكسر نُونِ " أن " وضَمّ واو " أو " ، قال الزَّجَّاج : ولست أعرف لِفَصْل أبي عَمْرٍو بين هَذَيْنِ الحَرْفَيْنِ خَاصيَّة إلاّ أن يَكُون رِوَايَةً.

وقال غيره : أمّا كَسْر النُّونِ ؛ فلأن الكَسْرَ هُو الأصْلُ في التِقَاء السَّاكِنَيْن ، وأما ضَمُّ الواو فللإتبَاع ؛ لأن الضَّمَّة في الواوِ أحسن ؛ لأنَّها تُشْبِه وَاوَ الضَّمِير ، نحو : ﴿اشْتَرُواْ الضَّلاَلَةَ﴾ [البقرة : ١٦] ﴿وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ﴾ [البقرة : ٢٣٧] وكَسَرَهُمَ حَمْزَة وعَاصِم ؛ لالْتِقَاء السَّاكِنَيْن ، وضَمَّهُمَا ابن كَثِير ، ونَافِع [وابن عامر] والكسائي ؛ للاتبَاع فيهما.

٤٧٢

". (١)

"جزء : ٦ رقم الصفحة : ٥٠٤

وفي رَفْعِهِ الوَجْهَان المَذْكُوران عن سيبويه والمُبَرِّد.

ورَدَّ عليه أبو حَيّان : بأن العطفَ على التوَهُّم لا يَنْقَاس ؛ ولأنَّ قوله يؤدِّي إلى حَذْفِ **جواب** الشَّرْط ، ولا يُحْذَفُ إلاّ إذا كان فِعْل الشَّرْط ماضياً لو قُلْت : " أنت ظَالِمٌ إنْ تفعل " لم يَجُز.

وهذا – كَمَا رَأيتَ – مضارعٌ ، وفي هذا الردِّ نَظَرٌ لا يَخْفَى.

" ولو كنتم " قالوا : هي بِمَعْنَى : " إنْ " **وجوابُها** مَحْذُوف ، أي : لأدْرَكَكُمْ ، وذكر الزَّمَخْشري فيه قَوْلاً غَرِيباً عن عِنْدَ نَفْسِه ، فقال : " ويجوزُ أن يَتَّصِل بقوله : ﴿وَلاَ تُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾ أي : لا تُنْقَصُون شيئاً مِمَّا كُتِب من آجَالِكُم أيْنَمَا تَكُونوا في مَلاَحِمِ حُروبٍ أو غيرها ، ثم ابتدأ بِقَوله : ﴿تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ ، والوَقْفُ على هذا الوَجْه على ﴿أَيْنَمَا تَكُونُواْ﴾ انتهى.

ورَدَّ عليه أبو حيَّان ، فقال : هذا تَخْرِيجٌ ليس بِمُسْتَقِيم ، لا من حيث المعنى ولا من حيث الصِّنَاعةِ النَّحوية : أمَّا من حَيْثُ المعنى : فإنه لا يُناسِبُ أن يكون مُتَّصلاً بقوله : ﴿لاَ تُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾ ؛ لأنَّ انتفاءَ الظُّلْم ظاهِراً إنما هو في الآخرة ؛ لقوله – تعالى – : ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى ﴾.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٥١٦

وأمَّا من حَيْث الصِّنَاعةُ النَّحويّة : فإنَّ ظاهر كلامه يَدُلُّ على أنَّ " أينما تكونوا " متعلّقٌ بقوله : ﴿وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾ بمعنى ما فسّره ، وهذا لا يجُوزُ ؛ لأن أسْمَاءَ الشَّرْط لها صَدْرُ الكَلاَم ، فلا يَتَقَدَّم عَامِلُها عليها ، فإنْ وَرَد مثلُ : " اضْرِبْ زيداً متى جَاءَ " قُدِّر له عَاملٌ يدلُّ عليه " اضرب " لا نفسُ " اضْرِب " المتقدّم.

٥٠٥

فإن قيل : فكذلك يُقَدِّر الزَّمَخْشَرِيّ عاملاً يدلُّ عليه ﴿وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾ تقديره : " أينما تكونوا فلا تظلمون " فحذف " فلا تظلمون " ، لدلالةِ ما قبله عليه ، فيخلُصُ من الإشْكَال المَذْكُور.

قيل : لا يُمْكِن ذلك ؛ لأنه حينئذ يُحذفُ جَواب الشَّرط وفعلُ الشرط مُضَارعٌ ، وقد تقدم أنَّه لا يَكُون إلا ماضياً ".

وفي هذا الردِّ نظرٌ ؛ لأنه أرادَ تَفْسِير المَعْنَى.

قوله : ولا يناسب أن يكون مُتَّصِلاً بقوله : ﴿وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾ مَمْنُوعٌ ، بل هُو مُنَاسِب ، وقد أوضَحَهُ الزَّمَخْشَرِي بما تقدَّم احْسَنَ إيضَاحٍ.

والجُمْلَة الامتنَاعيَّة في مَحَلِّ نصبٍ على الحَالِ ، أي : أينما تَكُونوا من الأمكنة ، يدركْكم المَوْت ، ولو كانت حَالُكم أنَّكم في هذه البُرُوج ، فيُفْهَمُ أن إدراكه لهم في غَيْرِها بطريق الأوْلى والأخْرى ، وقريبٌ منه : " أعْطُوا السَّائِل ولو على فَرَسٍ ".

والجملةُ الشَّرطِيَّة تحتمل وَجْهَيْن : أحدهمت : أنها لا مَحَلَّ لها من الإعراب ؛ لأنها استِئْنَافُ إخبارٍ ؛ اخبر - تعالى - أنَّه لا يفُوتُ الموتَ أحَدٌ ، ومنه قولُ زُهَيْر : [الطويل] ١٨٣٤ - وَمَنْ هَابَ أسْبَابَ الْمَنَايَا يَنَلْنَهُ

ولَوْ رَامَ أسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلَّمِ

جزء : ٦ رقم الصفحة : ٥٠٤

والثَّاني : أنها في مَحَلِّ نَصبٍ بالقَوْل قَبْلَها أي : قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيا قَبِيلٌ ، وقُلْ أيضاً : أينما تَكُونُوا.

والجُمْهُور على " مشيدة " بفتح الياء اسم مَفْعُول.

ونعيم بن مِيْسَرة بِكَسْرِها ، نسَبَ الفعلَ إليها مجَازاً ؛ كقولهم : " قَصِيدَةٌ شَاعِرَة " ، والمَوْصُوفُ بذلك أهْلُها ، وإنما عَدَلَ إلى ذلك مُبَالغةً في الوَصْفِ.

والبُرُوج : الحُصُونُ مَأخُوذةٌ من " التَّبرُّج " وهو الإظْهَارُ ، ومنه : " غير مُتبرّجَات بزينة " ، والبَرَجُ في العين : سَعَتُها ، ومنه قولُ ذي الرُّمَّة : [البسيط] ١٨٣٥ - بَيْضَاءُ فِي بَرَجٍ صَفْرَاءُ فِي غَنَجٍ

كَأنَّهَا فِضَّةٌ قَدْ مَسَّهَا ذَهَبُ

وقولُهُم : " ثَوْبٌ مُبَرَّجٌ " أي : عليه صُوَرُ البُرُوج ؛ كقولهم : " مِرْطٌ مُرَجَّل " أي : عليه صُوَرُ الرِّجَال ، يروى بالجيم والحاء ، والمشيَّدة : المَصْنُوعة بالشِّيدِ ؛ وهو الجِصُّ ، ويقال : " شَادَ البِنَاء وشيَّدَهُ "كرَّر العَيْن للتَّكْثِير ؛ ومن مجيء " شاد " قولُ الأسود : [الخفيف]

٥٠٦

١٨٣٦ - شَادَهُ مَرْمَراً وجَلَّلَهُ كِلْ

ـساً فَـِللِطَّيْرِ فِي ذَرَاهُ وُكُورُ

" (١).

"في : " يَسْتَخفُون " : وجهان : أظهرُهُمَا : أنها مَستأنفة لمجرد الإخْبَار بأنهم يَطْلُبون التسُّر من الله – تعالى – بجهلهم.

والثاني : أنها في مَحَلِّ نَصبٍ صفة لـ " مَنْ " في قوله : ﴿لا يحبُّ مَنْ كان خَواناً﴾ [النساء : ١٠٧] وجُمِع الضَّمِير اعتباراً بمعناها إن جعلت " مَنْ " نكرةً موصوفة ، أو في مَحَلِّ نصب على الحَالِ مِنْ " مَنْ " إن جَعَلْتَها مَوصُولة ، وجُمِعَ الضميرُ باعتبار مَعْنَاها أيضاً.

والاستخفاء الاستتار ، يقال استَخْفَيْت من فُلان : أي : توارَيْتُ منه واسْتَتَرْتُ ؛ قال الله – تعالى – : ﴿وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِالَّيْلِ﴾ [الرعد : ١٠] أي : مُسْتَتِر ، ومعنى الآيَة : يَسْتَتِرُون من النَّاسِ ، ولا يَسْتَتِرُونَ من اللَّه.

قال ابن عبَّاسٍ يَسْتَحْيُون من النَّاس ، ولا يَسْتَحيون من اللَّه.

قال الواحِدِي : هذا مَعْنًى وليس بِتَفْسير ؛ وذلك أنَّ الاستحْيَاء من النَّاس هو نفس الاسْتِخْفَاء ، فَلَيْس الأمْر كذلك.

قوله : " وَهُو مَعَهُم " جملة حالية إمَّا من اللَّه – تعالى – ، أو من المُسْتَخْفِينَ ، وقوله : " معهم " أي : بالعِلْم ، والقُدْرَة ، والرُؤيَة ، وكَفَى هذا زاجراً للإنْسَان ، و " إذْ " منصوبٌ [بالعامل – في] الظَّرْفِ – الوَاقِعِ خبراً ، وهو " مَعَهُم " ومعنى : يُبَيِّتُون :

٨

يَتَقَوَّلون ، ويُؤَلِّفُون ، ويضمرون في أذْهَانِهِم ، والتبييتُ : تدبير الفِعْل لَيْلاً ، والذي لا يَرْضَاه اللَّه من القَوْل ؛ هو أنَّ طعمة قال : أرمي اليَهُودي بأنَّه هو الَّذِي سرق الدِّرْع ، وأحْلِفُ أنِّي لَمْ أسْرِقْها ، ويَقْبَل الرَّسُول يميني ؛ [لأني] على دِينِهِ ، ولا يَقْبَل يَمين اليَهُودِي.

فإن قيل : لِمَ سَمَّى التَّبْييت قولاً ، وهو مَعْنى في النَّفْسِ ؟ .

فالجواب : أن الكلام الحَقِيقي هو المَعْنَى القَائِم بالنَّفْسِ ، وعلى هذا فلا **إشْكَال ،** ومن أنْكَر كلام النَّفْس ، قال : إن طعمة وأصْحَابه أجْمَعُوا في اللَّيْل ، ورَتَّبُوا كَيْفِيَّة الحِيلة والمَكْر ؛ فسمَّى الله – تعالى – كلامَهُم ذلك بالقَوْل المُبَيَّت الذي لا يَرْضَاه ، ثم قال : ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطاً﴾ والمُراد به : الوَعِيد ؛ لأنهم وإن كانُوا يُخْفُون كَيْفِيَّة المكر والخداع عن النَّاس ، فإنها ظَاهِرَة في عِلْم اللَّه ؛ لأنَّه – تعالى – مُحِيطٌ بجميع المَعْلُومات لا يَخْفَى عليه منها شيء.

جزء : ٧ رقم الصفحة : ٨

" هَا " للتَّنْبِيه في " أنْتُم " ، و " هؤلاءِ " : مُبْتَدأ وخَبَر " جَادَلْتُم " جُمْلَة مبينة لِوُقُوع " أولاء " خبراً ؛ كما تَقُول لِبَعْضِ الأسْخِيَاءِ : أنْتَ حَاتِمٌ تجود بِمَالِك ، وتُؤثِر على نَفْسك ، ويجُوز أن يكون " أولاء " اسماً مَوْصُولاً ، بمعنى : الَّذِين ، و " جادلْتُم " صلة وتقدَّم الكَلاَم على نَحْو ﴿هَا أنْتُم هؤلاءِ﴾ ، والجِدَال في اللُّغَة [عبارة] عَنْ شِدَّة المخَاصَمَةِ من الجَدَل وهو

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٥٣٦

شدة الفتل ، وجَدْل الحَبْل : شدَّة فتله ، ورَجُل مَجْدُول كأنه فُتل ، والأجْدَل : الصَّقر ؛ لأنَّه [من] أشَدِّ الطُّيُور قُوَّة ؛ هذا قَوْل الزَّجَّاج ، والمَعْنَى : أن كل وَاحِدٍ [من الخَصْمَيْن] يريد فَتْل خَصْمه عن مَذْهَبه ، وصَرْفَه عن رَأيه بِطَرِيق الحجاج ، وقيل : الجِدَال من الجِدَالةِ ، وهذا خِطَاب مع قَوْم من المُؤمنين ، كانوا يذبُّون عن طعمة وَعن قوْمِهِ : بسبب أنهم كَانُوا في الظَّاهِرِ مسلِمين ، والمعنى : هَبُوا أنَّكم خَاصَمتُم عن طعمة وقَوْمِهِ في الدُّنْيَا ، فمن يُخَاصِم عَنْهم في الآخِرة إذَا أخَذَهم اللَّه بِعَذَابِه.

وقرأ أبيُّ بن كَعْب ، وعَبْد الله بن مَسْعُود : " وجَادَلْتُم عَنْه " يعني : طعمة.

وقوله : ﴿فَمَن يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ : استفهام تَوْبيخٍ وتَقْرِيعٍ ، و " من "

٩

استِفْهَامِيَّة في محلِّ رفع بالابتداء ، و " يُجَادِلُ " : خبره ، وقوله : ﴿أَمْ مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾ أم : مُنقَطِعَة وليست بعاطِفَةِ ، وظاهر عِبَارَة مَكِّي : أنها عاطفة ، فإنَّه قال : و " أمَّنْ يكُونُ " مثلها [عطف عليها ، أي : مثل " مَنْ " في قوله : " فَمَنْ يُجَادِلُ " وهو في محلِّ نظرٍ ؛ لأن في المنقطعة خِلافاً ، هل تُسمَّى عاطِفَة أم لا] ، والوكيل الكفيل الذي وُكِّلَ إليه الأمْرُ في الحفظ والحماية و " على " هنا بمعنى اللام والمعنى : أمَّنْ يكون لهم وكيلاً ، أي من النبي يذب عنهم ، ويتولّى أمرهم ، ويحميهم من عَذَاب الله يوم القيامة.

جزء : ٧ رقم الصفحة : ٩

" (١).

"همزة " إحْدَى " لكانَ قَوْلاً يَسْقُطُ به الدليلُ لاحتماله ، و " الشَّنآن " بالفتح عَمَّا شذَّ عن القاعدةِ الكُلِّيَّةِ.

قال سِبَوَيْه : كُلُّ بِنَاءٍ مِنَ المصادِرِ على وَزْنِ " فَعَلاَن " بِفَتْحِ الْعَيْنِ لَمْ يتعدَّ فِعْلُهُ إلاَّ أنْ يَشذَّ شيءٌ كالشَّنَآنِ ، يَعْنِي أنَّه مصدرٌ على " فَعَلاَن " بالفتح ، ومع ذلك فعْلُهُ مُتَعِدّ ، وفعلهُ أكثرُ الأفعالِ مَصَادِر سُمِعَ لَهُ سِتَّةَ عَشَرَ مَصْدراً ، قالُوا : شَنِئَ . يَشْنَأُ [شَنْئاً] وشَنآناً مُثَلَّثي الشِّين ، فهي سِتُّ لُغَاتٍ.

وَقَرَأ ابْنُ وُثَّابٍ ، والحسنُ ، والوليدُ عَنْ يَعْقُوبَ " يَجْرِمَنْكُمْ " بِسُكُونِ النُّون جعلوها نون التوكيد الخَفِيفةِ ، والنَّهيُ في اللَّفْظِ للشَّنْآنِ ، وهو في المعنى للمُخَاطبينَ نحو : " لا أريَنَّكَ هاهُنَا " و ﴿وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران : ١٠٢] قالَهُ مَكِّيٌّ.

فصل قال القَفَّالُ : هذا معطوفٌ على قوله : ﴿لاَ تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللَّهِ﴾ إلى قوله : ﴿وَلا اا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ يعني : لا يَحْمِلَنكمْ عَدَاوُكُمْ لِقَوْمٍ مِنْ أجْلِ أنَّهُمْ صَدُّوكُمْ عن المسْجِد الحَرَامِ أنْ [تَعْتَدوا فَتَمْنَعُوهُمْ] عَنِ المسْجِد الحرامِ ، فإنَّ البَاطِل لا يَجُوز أنْ يعتدَى به.

قال محمدُ بنُ جَرِير : هذه السورةَ نزلتْ بعد قِصَّةِ " الحُدَيْبِيَةِ " ، فكان الصَّدُّ قد تقدّمَ ، وليس للناس أنْ يُعِينَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً على العُدْوانِ ، حتى إذا تَعَدَّى واحدٌ منهم على الآخر [تَعَدَّى ذلك الآخرُ] عليه ، لكنَّ الواجبَ أنْ يُعِينَ بَعْضُهُم بَعْضاً على ما فيه البِرُّ والتَّقْوَى.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل. ، ص/١٦٠٠

قوله سبحانه وتعالى : ﴿أَن صَدُّوكُمْ﴾.
قرأ أبُو عَمرو ، وابْنُ كَثِيرٍ ، بِكَسْرِ " إنْ " ، والباقُون بِفَتْحِهَا ، فَمَنْ كَسَرَ فعلى أنَّها شَرْطِيَّةٌ ، والْفَتْحُ على أنها عِلَّةٌ للشنآنِ ، أيْ لا يَكْسِبَنَّكُمْ أوْ لا يَحْمِلَنَّكُمْ بُغْضُكُمْ لِقَوْمٍ لأجْلِ صَدِّهِمْ إيَّاكُم عن المسْجِدِ الحرامِ ، وَهِيَ قِراءةٌ واضِحَةٌ ، وقد اسْتَشْكَلَ [الناسُ] قراءةَ الأخويْن مِنْ حَيْثُ إنَّ الشَّرْطَ يَقْتَضِي أنَّ الأمْرَ المشروطَ لَمْ يَقَعْ والغَرَضُ أن صَدَّهُمْ
١٨٤
عنِ البيت الحَرَامِ كان قَدْ وَقَعَ ، ونزولُ هذه الآيةِ مُتَأخرٌ عنه بمدّةٍ ، فإنَّ الصَّدَّ وقع عَامَ " الحُدَيْبِيَة " وَهِيَ سَنَةُ سِتٍّ ، والآيةُ نزلَتْ سَنَةَ ثَمَانٍ.
وأيضاً ، فإنَّ " مَكَّةَ " كانت عامَ الفتحِ فِي أيْدِيهم ، فكيف يُصَدُّونَ عَنْها.
قال ابنُ جُرَيْجٍ والنَّحاسُ وغيرُهما : هذه القراءةُ مُنْكَرَةٌ ، واحْتَجُّوا بما تقدَّمَ مِنَ الإشْكَالِ.
قال شهابُ الدِّين رحمه الله : ولا إشْكَالَ فِي ذَلِكَ ، والجوابُ عَمَّا قَالُوه مِنْ وَجْهَيْنِ : أحدهما : ألاَّ نُسَلم أن الصَّدَّ كان قبلَ نُزولِ الآية ؛ فإنَّ نُزُولَهَا عامَ الفتح ليس مُجْمَعاً عليه.
وذكر اليزيديُّ أنَّها نزلتْ قبل الصَّدِّ ، فصاد الصدُّ أمراً مُنْتَظَراً.
والثاني : أنَّهُ وَإنْ سَلَّمْنَا أنَّ الصَّدَّ [كان مُتقَدِّماً على نُزُولِها ، فيكون المَعْنَى : إنْ وقع صَدٌّ مِثْلُ ذلك الصدِّ] الذي وقع زمن " الحديبية " " فَلاَ يَجْرِمَنكُم ".
قال مَكِّي : ومثلُه عند سيبويْهِ قَوْلُ الفَرَزْدَقِ : [الطويل] ١٩٢٣ - أتَغْضَبُ إنْ أذْنَا قُتَيْبَةَ حُزَّتَا
....
]
جزء : ٧ رقم الصفحة : ١٧٥
وذلك شَيْء قد كان وقع ، وإنما معناهُ :] إنْ وقع مِثْلُ ذلِكَ الغَضَبِ ، وجوابُ الشَّرْطِ ما قَبْلَهُ ، يَعْنِي : وجوابُ الشرطِ ما دَلَّ عليه ما قَبْلَهُ ؛ لأنَّ البَصْرِيّينَ يَمْنَعُونَ تَقْدِيمَ الْجَواب إلاَّ أبَا زَيْدٍ.
وقال مَكِّي - أيضاً - : ونظيرُ ذلك أنْ يقولَ الرجلُ لامْرأتِهِ : أنْتِ طَالقٌ إنْ دَخَلْتِ الدَّارَ ، بِكَسْر " إنْ " لَمْ تُطَلَّقْ بِدُخُولِهَا الأوَّلِ ؛ لأنَّه أمْرٌ يُنْتَظَرُ ، وَلَوْ فَتَحَ لَطُلِّقَتْ عَلَيْه ؛ لأنَّه أمرٌ كَانَ وَوقَعَ ، فَفَتْحُ " أنْ " لما هو عِلّةٌ لما كان ووقع ، وكسرُهَا إنَّما هو لأمرٍ مُنتظر ، والوَجْهَانِ حَسَنَانِ على معنييهما وهذا الذي قاله مَكِّي فَصَّل فيه الفقهاءُ بين مَنْ يعرفُ النحوَ ، وبين مَنْ لا يعرِفُهُ ، وَيُؤيّدُ هذه القراءةَ قراءةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ : " إنْ يَصُدُّوكُم ".
١٨٥
(١) ".

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٦٩٣

"الثالث : أنها في محلِّ نَصْبٍ ؛ لأنَّها من جملة قوْلِ المُؤمنين ، ويحتمل معنييْن كالمَعْنَيَيْن في الاسْتِئْنَاف ، أعني : كونَهُ إخْبَاراً أو دُعَاءً.

الرابع : أنَّها في محلِّ رفع على أنَّها خبر المُبْتدأ ، وهو " هؤلاء " ، وعلى هذا فيحتمل قوله " الَّذين أقْسَمُوا " وَجْهَيْن : أحدهما : أنَّه صفة لاسْم الإشارة ، والخبر : " حَبِطَتْ أعْمَالُهُمْ ".

والثاني : أن " الَّذِين " خَبَر أوَّل ، و " حَبِطَتْ " خبر ثانٍ عند من يُجِيزُ ذلك ، وجعل الزمخْشَرِيّ " حَبِطَت أعمَالهم " مفهمة للتَّعجُّب.

قال : وفيه معنى التَّعجُّب كأنَّه قيل : " ما أحَبَطَ أعْمَالَهُم ما أخْسَرَهُمْ " ، وأجاز مع كونه تعجُّباً أن يكون من قولِ المؤمنين ، فيكون في محلِّ نَصْب ، وان يكون من قَوْلِ الباري - تعالى - لكنَّه أوَّل التَّعَجُّبَ في حقِّ الله - تعالى - بأنه تَعْجِيبٌ ، قال : " أوْ مِنْ قول الله - عز وجلَّ - شهادة لهم بِحُبُوطِ الأعْمَال ، وتعْجِيباً من سُوءِ حالِهِمْ " والمعنى : ذهب ما أظْهَرُوه من الإيمان ، وبطل كُلُّ خَيْرٍ عَمِلُوه ؛ لأجل أنَّهم الآن أظْهرَوا مُوالاة اليَهُود والنَّصَارى فأصْبَحوا خَاسِرِين في الدُّنْيَا والآخرة ، [أمَّا في الدُّنْيا فلذهَاب ما عَمِلُوا ولم يَحْصُل لهم شيء من ثَمَرَتِهِ ، وأمَّا في الآخرة] فلاسْتِحْقَاقِهِم اللَّعْن والعذاب الدائم ، وقرأ أبُو واقد والجرَّاح " حَبَطت " بفتح " الباء " ، وهما لُغَتَان ، وقد تقدَّم ذلك.

وقوله تعالى : " فأصْبَحُوا " وجه التسبب في هذه الفاء ظاهر.

جزء : ٧ رقم الصفحة : ٣٨٠

قوله : " مَنْ يَرْتَدَّ " " مَنْ " شرطيَّة فقط لِظُهُور أثَرِها.

وقوله تعالى : " فَسَوْفَ " جوابها وهي مُبْتَدأة ، وفي خَبَرِها الخِلافُ المَشْهُور وبظاهره يتمسَّكُ مَنْ لا يَشْتَرِطُ عَوْدَ الضَّمِير على اسْمِ الشَّرْط من جُمْلَة الجواب ، ومن الْتَزَم ذلك قدَّر ضَمِيراً مَحْذُوفاً تقديره : " فسوْفَ يأتِي الله بِقَوْم غَيْرهم " ، ف " هُمْ " في " غَيْرِهم " يعُود على " مَنْ " على مَعْناها.

وقرأ ابنُ عامرٍ ، ونافع : " يَرْتَدِد " بداليْن.

٣٨٧

قال الزَّمَخْشَري : " وهي في الإمَام - يعني رسم المُصْحَفِ - كذلك " ، ولم يتبين ذلك ، ونَقَل غَيْرُهُ أنَّ كل قَارِئ وافَق مُصْحَفَه ، فإنَّها في مَصَاحِف " الشَّام " و " المدينة " : " يَرْتَدِدْ " بدالين ، وفي البَاقِية : " يَرْتَدَّ " ، وقد تقدَّم أنَّ الإدغام لغة " تميم " ، والإظهَار لغة " الحِجاز " ، وأن وجه الإظْهَار سكون الثَّانِي جَزْماً أو وَقْفاً ، ولا يُدْغَمُ إلا في مُتَحَرِّك ، وأنَّ وجه الإدْغَام تَحْرِيك هذا السَّاكن في بَعْضِ الأحْوَال نحو : رُدَّا ، ورُدُّوا ، ورُدِّي ، ولم يَرُدَّا ، ولم يَرُدُّوا ، وارْدُدِ القوم ، ثم حُمِل " لم يَرُدَّ " ، و " رُدَّ " على ذلك ، فَكَأنَّ التَميميّين اعتبروا هذه الحركة العارضة ، والحِجازِيّين لم يَعْتَبِرُوها.

و " مِنْكُم " في محلِّ نصب على الحال من فاعل " يَرْتَدّ " ، و " عَنْ دينهِ " متعلِّق ب " يَرْتدَّ ".

قوله : " يحبُّهم " في محلِّ جر ؛ لأنها صفةٌ ل " قَوْم " ، و " يُحِبُّونه " فيه وجهان : أظهرهما : أنه معطوف على ما قَبْلَهُ ، فيكُون في محلِّ جرِّ أيضاً ، فوصفهم بِصفتين : وصفهم بكونه تعالى يُحِبُّهم ، وبكوْنِهِم يُحِبُّونَه.

والثاني : أجازه أبُو البقاءِ أن يكُون في محلِّ نَصْبٍ على الحالِ من الضَّمِير المنصُوب في " يُحِبُّهم " ، قال : تقديره : " وهُمْ يُحِبُّونَهُ ".

قال شهاب الدِّين : وإنما قدَّر أبُو البقاءِ لفظة " هُمْ " ليخرج بذلك من **إشْكال ،** وهو أنَّ المُضارع المُثْبَت متى وَقَعَ حالاً ، وجبَ تجرُّدُه من " الواو " نحو : " قُمْتُ أضْحَكُ " ولا يجوز : " وأضْحَكُ " وإن وَرَدَ شيءٌ أوِّلَ بما ذَكَرَهُ أبُو البقاء ، كقولهم : " قُمْتُ وأصُكُّ عَيْنَه ".

وقوله : [المتقارب] ١٩٨٤ - ....

نَجَوْتُ وَأرْهَنُهُمْ مَالِكَا

جزء : ٧ رقم الصفحة : ٣٨٧

أي : وأنَا أصُكُّ ، وأنا أرهَنُهم ، فتؤوَّل الجملة إلى جُمْلة اسميَّة ، فيصحُّ اقترانها بالواو ، ولكن لا ضَرُورةَ في الآيَة الكريمَة تدعو إلى ذلك حتَّى يُرْتَكَب ، فهو قولٌ مَرْجُوحٌ.

وقدمت محبَّة الله - تعالى - على مَحبتهم لشرفِها وسَبْقِهَا ؛ إذ مَحَبَّتُهُ - تعالى - لهم عِبَارة عن إلْهامهم فِعْلَ الطَّاعةِ ، وإثابته إيَّاهُم عليها.

فصل روى الزَّمخشري : أنَّه كان أهْلُ الرِّدَّة إحدى عشرة فرقة في عهد رَسُول الله -

٣٨٨

". (١)

"المؤمنين [بأنَّ] أهل الكتاب المستمرين على الكفر بمحمدٍ - صلَّى الله عليه وعلى آله وسلَّم - فَسَقَةٌ هو مما ينقمونه ".

الثاني : أنَّهُ مجرورٌ عَطْفاً على علّةٍ محذوفة ، تقديرها : ما تنقمون منا إلا الإيمان لقلة إنصافكم وفسقكم ، واتباعكم شهواتكم ، ويدلُّ عليه تفسير الحسن البصري " لفسقكم نقمتم علينا ، ويروى لفسقكم تنقمون علينا الإيمان " ، [ويروى " لفسقهم نقموا علينا الإيمان ".

عطفاً على محل " أن آمنا " إذا جعلناه مفعولاً من أجله ، واعتقدنا أن " أن " في محل جر].

الثالث : أنَّهُ في محل جر بعد حذف الحرف وقد تقدم ذلك في الوجه الخامس ، فقد تحصَّل في قوله تعالى : " وأن أكثركم " أحد عشر وجهاً وجهان في حالة الرفع بالنسبة إلى تقدير الخبر ، هل يُقَدَّرُ مُقدَّماً وجوباً أو جوازاً ؟ وقد تقدم ما فيه ، وستة أوجه أنها على الاستئناف ، أخبر أن أكثرهم فاسقون ، ويجوز أن تكون منصوبة المحلِّ لعطفها على معمول القول ، أمر نبيه - صلَّى الله عليه وعلى آله وسلَّم - أن يقول لهم : ﴿هل تنقمون منا﴾ إلى آخره ، وأن يقول لهم : إنَّ أكثركم فاسقون ، وهي قراءة [جليَّة] واضحة.

فصل وتفسير المعنى على وجوه الإعْرَاب المتقدمة.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٨٠١

قال ابن الخطيب فإن قيل : كيف تنقم اليهود على المسلمين وكون أكثرهم فاسقين.

فالجواب أنه كالتعريض ؛ لأنهم لم يتبعوهم على فسقهم أي : أنْ آمَنَّا ، وما فسقنا مثلكم وهو كقولهم : " ما تنقم مني إلا أنِّي عفيف ، وأنت فَاجِرٌ " ، على وجه المقابلة ، أو لأن أحد الخصمين إذا كان متصفاً بصفات حميدة وخصمه بضد ذلك كان ذكر صفات الخير الحميدة مع صفات خصمه الذميمة أشد تأثيراً ونكاية مِنْ ألاَّ يذكر الذميمة ، فتكون الواو بمعنى " مع " أو هو على حذف مضاف أيْ : واعتقاد أن أكثركم فاسقون ، والمعنى : بأن أكثركم فاسقون نقمتم الإيمان علينا.

أو تعليل معطوف على محذوف كأنه قيل : نقمتم لقلة إنصافكم ولأن أكثركم فاسقون.

فصل اليهود كلهم فُسَّاقٌ وكُفَّارٌ فَلِمَ خُصَّ الأكثر بوصف الفسق ؟ **فالجواب** من وجهين : الأول : يعني أنْ أكثركم إنَّمَا يقولون [ما يقولون] ويفعلون ما يفعلون طلباً

٤٠٨

للرياسة ، والجاه وأخذ الرشوة ، والتقرب إلى الملوك ، فإنَّهُمْ في دينهم فُسَّاقٌ لا عُدولٌ ، فإن الكافر المبتدع قد يكون عادلاً في دينه ، وفاسقاً في دينه ، ومعلومٌ أن كلهم ما كانوا كذلك فلهذا خص أكثرهم بهذا الحكم.

الثاني : ذكر أكثرهم لِئلاَّ يظن أن من [آمن منهم داخل في ذلك].

جزء : ٧ رقم الصفحة : ٤٠٢

قوله تعالى : ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ﴾ : قرأ الجمهور ، " أنَبِّئُكُمْ " بتشديد الباء من نبأ ، وقرأ إبراهيم النخعي ويحي بن وثاب " أنْبِئُكُمْ " بالتخفيف من أنبأ وهما لغتان فصيحتان والمخاطب في " أنبئكم " فيه قولان : أحدهما : وهو الذي لا يعرف أهل التفسير غيره – أن المراد به أهل الكتاب الذين تقدم ذكرهم.

والثاني : أنه للمؤمنين.

قال ابن عطية : ومشى المفسرون في هذه الآية على أن الذين أمرَ أن يقول لهم : " هل أنبئكم " هم اليهود والكفار ، والمتخذون ديننا هُ ُزُواً ولعباً.

قال ذلك الطبري ، ولم يسند في ذلك [إلى] متقدم شيئاً ، والآية تحتمل أن يكون القول للمؤمنين.

انتهى.

فعلى كونه ضمير المؤمنين واضحٌ ، وتكون " أفْعَلُ " التفضيل أعني " بِشَرّ " على بابها ؛ إذ يصير التقدير : قل هل أنبئكم يا مؤمنون بشر من حال هؤلاء الفاسقين ، أولئك أسلافهم الذين لعنهم الله ، وتكون الإشارة بذلك إلى حالهم ، كذا قدره ابن عطية ، وإنما قدَّرَهُ مضافاً ، وهو حال ليصح المعنى ، فإن ذلك إشارة للواحد ، ولو جاء من غير حذف مضاف لقيل : بشر من أولئكم بالجمع.

قال الزمخشري : " ذلك " إشارة إلى المنقوم ، ولا بد من حذف مضاف قبله أو قبل " من " تقديره : بِشَرٍّ من أهل ذلك ، أو دين من لعنه [الله] انتهى.

ويجوز ألاَّ يقدر مضاف محذوف لا قَبْلُ ولا بَعْدُ ، وذلك على لغة من يشير للمفرد والمثنى والمجموع تذكيراً وتأنيثاً بإشارة

الواحد المذكر ، ويكون " ذلك " إشارة إلى الأشخاص المتقدمين الذين هم أهل الكتاب ، كأنه قيل : بشرٍّ من أولئك ، يعني أن السَّلف الذي لهم شرٌّ من الخَلَفِ ، وعلى هذا يجيء قوله : " مَنْ لَعَنَه " مفسراً [لنفس " ذلك " وإن
٤٠٩
كان ضمير أهل الكتاب وهو قول عامة المفسرين فيشكل ويحتاج إلى **جواب]** ووجه **الإشكال أنه** يصير التقدير : هل أنبئكم يا أهل الكتاب بِشَرٍّ من ذلك ، و " ذلك " يرادُ به المنقوم ، وهو الإيمان ، وقد علم أنه لا شَرَّ في دين الإسلام ألبتة ، وقد أجاب الناس عنه ، فقال الزمخشري عبارةً قرر بها **الإشكال المتقدم** ، وأجاب عنه بعد أن قال : فإن قلت : المثوبة مختصة بالإحسان ، فكيف وقعت في الإساءة ؟ قلت : وضعت موضع عقوبة ، فهو كقوله : [الوافر] ١٩٨٨ – ....

تَحِيَّةُ بَيْنِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيعُ

جزء : ٧ رقم الصفحة : ٤٠٩

". (١)

"وخامسها : شِدَّةُ العِنَايَة والاخْتِصَاص ، قال : ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص : ٧٥] ، والمراد : تخصيص آدم – عليه الصلاة والسلام – بهذا التَّشْرِيف ، فإنَّه تعالى الخالق لجميع المخلوقات ، ويُقَال : " يدي رَهْنٌ لك بالوَفَاء " إذا ضمنت له شَيْئاً.

وإذا عُرِفَ هذا فَنَقُول : اليد في حقِّ اللَّه تعالى مُمْتَنِعٌ أن تكون الجارِحَة ، وأما سائر المعاني فكُلُّهَا حَاصِلَة.

وها هنا قَوْلٌ آخر : وهو أنَّ أبا الحسن الأشْعَرِي زعم في بَعْضِ أقواله : أنَّ اليد صِفَةٌ قائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّه تعالى ، وهي صِفَةٌ سِوى القُدْرَة ، ومنْ شَأنِها التَّكْوِين على سَبِيل الاصْطِفَاءِ.

قال : ويدلُّ عليه أنَّه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيده عِلة الكَرَامة لآدم واصْطِفَائه ، فلو كانت اليدُ [عبارة] عن القُدْرَةِ لامْتَنَع كونُه – عليه الصلاة والسلام – اصطُفِيَ ؛ لأنَّ ذلِكَ في جَمِيعِ المخْلُوقَات ، فلا بُدَّ من إثْبَاتِ صِفَةٍ أخرى وراءَ القُدْرة يقع بها الخَلْقُ والتَّكْوين على سبيلِ الاصْطِفَاء ، وأكْثَرُ العُلَمَاء زَعَمُوا : أنَّ اليد في حقِّ اللَّه تعالى عِبَارَة عنِ القُدْرة وهذا مُشْكِلٌ ؛ لأنَّ قُدْرَةَ اللَّه واحِدَةٌ ، ونصُّ القُرْآن نَاطِقٌ بإثْبَات اليدين تارَةً وبإثْبَاتِ الأيْدي تارةً أخْرَى ، وإن فَسَّرْتُمُوها بالنِّعْمة ، فَنَصُّ القُرْآن ناطِقٌ بإثبات اليديْن ، ونعم الله غير محدُودَةٍ ، لقوله تعالى : ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَآ﴾ [النحل : ١٨].

والجوابُ : إن اخْتَرْنَا تفسير اليد بالقُدْرَة ، كان **الجوابُ** عن **الإشْكَال المذْكُور** : أنَّ القوْم جعلوا قولهم : ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ كناية عن البُخْلِ ، فأجيبوا على وِفْقِ كلامهم ، فقيل : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ، أي : ليس الأمْرُ على ما وَصَفْتُمُوه من البُخْلِ ، بل هو جوادٌ على سَبِيلِ الكمال ، وأنَّ من أعْطَى بيده فَقَدْ أعْطَى عطاءً على أكْمَل الوُجُوه.

وأمَّا إن اخترنَا تفسير اليد بالنِّعْمَةِ ، كان **الجوابُ** عن **الإشْكَال المذْكُور** من وجهين : الأول : أنَّ التَّثْنِيَةَ بحسَبِ الجِنْسِ

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٨١٤

يُدخِلُ تحت كُلّ واحدٍ من الجِنْسَيْنِ أنْوَاع لا نِهَاية لها نِعْمَة الدنيا ونعمة الدين ، ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ، ونعمة النفع ونعمة الدفع ، ونعمة الشدة ونعمة الرخاء.

الثاني : أنَّ المُرادَ بالتَّثْنِيَةِ المُبَالَغَةُ في وَصْفِ النِّعْمة ، ألا ترى قولك " لَبَّيْكَ " ، معناه : مُساعدةٌ بعد مُسَاعَدة ، وليس المراد [منه طاعتين] ولا مُساعدتَيْن ، فكذلك الآيَة معناها : أنَّ النِّعْمَة مُتَظَاهِرَةٌ مُتَتَابِعَةٌ ، ليْسَت كما ادَّعَى اليَهُودُ أنَّهَا مَقْبُوضَةٌ مُمْتَنِعَة.

قوله : ﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ في هذه الجملة خمسةُ أوجه : أحدها - وهو الظاهر - : أنْ لا محلَّ لها من الإعراب ؛ لأنها مستأنفة.

٤٢٩

". (١)

"وحكى البصريُّون على وجه الشُّذُوذِ : " مَا أصْبَحَ أبْرَدَهَا ، ومَا أمْسَى أدْفَأهَا " يعنون الدُّنْيَا.

قال ابنُ الخطيبِ : وأمَّا القراءَةُ الثَّانِيَةُ ففيها **إشْكَالٌ ،** وهو أنَّهُ تعالى حَكَى عنهُم أنَّهم قالُوا : " آمنَّا واشهدْ بأنَّا مُسْلمُون " ، وبعد الإيمانِ كَيْفَ يَجُوزُ أن يقال : إنهم بقوا شاكِّين في اقتدار اللَّهِ على ذلك ؟ .

والجوابُ عنه من وُجُوهٍ : الأول : أنَّهُ - تبارك وتعالى - ما وَصَفَهُم بالإيمان والإسلام بل حَكَى عنهم ادِّعَاءَهم لَهُمَا ، ثمَّ تَبِعَ ذلك بقوله - حِكَايَةً عَنْهُم - ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ﴾ ؟ فدلَّ ذلك على أنَّهُم كَانُوا شاكِّين مُتوقِّفِين ، فإنَّ هذا اللَّفْظَ لا يَصْدُر مِمَّنْ كان كَامِلاً في الإيمان.

٦٠٥

وقالوا : ﴿وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا﴾ [المائدة : ١١٣] ، وهذا يَدُلُّ على مَرَضٍ في القَلْب ، وكذا قَوْلُ عيسى - عليه الصلاة والسلام - لهم : ﴿اتَّقُواْ اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ ، يَدُلُّ على أنَّهُم ما كانوا كامِلِين في الإيمان.

الثاني : أنَّهُم كانوا مُؤمنين إلاَّ أنَّهُم طَلَبُوا هذه الآية لِيَحْصُلَ لهم مَزِيد الطمأنينة ، فلهذا السَّبِب قالوا : " وتَطْمئنَّ قُلُوبنا ".

الثالث : أنَّ مُرادَهُمُ استفهام أن ذلك هل هو كافٍ في الحِكْمةِ أم لا ؟ وذلك لأنَّ أفْعَال اللَّهِ تعالى لَمَّا كَانَتْ مَوْقُوفَةً على رِعايَةِ وجُوهِ الحكمة ، فَفِي المَوْضِع الَّذِي لا يَحْصُل فيه شَيْءٌ من وُجُوهِ الحِكْمَةِ يكونُ الفِعْلُ مُمْتَنِعاً ، فإنَّ المُنَافِيَ من جِهَةِ الحكمة كالمنافي جِهَةَ القُدْرَةِ ، وهذا **الجوابُ** يَتَمَشَّى على قَوْلِ المُعْتَزِلَة.

وأمَّا على قَوْلِنا فهو مَحْمُولٌ على أنَّه تَبارك وتعالى هل قَضَى بذلك ؟ وهل عَلِمَ وُقُوعه ؟ فإن لَمْ يَقْضِ به ، ولَمْ يعلم وُقُوعه كان ذلك محالاً غيْرَ مَقْدُورٍ ؛ لأن خلافَ المَعْلُوم غَيْرُ مَقْدُورٍ.

الرابع : قال السديُّ : إن السِّين زَائِدَةٌ ، على أنَّ اسْتَطَاع بمعنى أطاعَ كما تقدَّم.

الخامس : لعل المُرادَ بالرَّبِّ جِبْرِيل ؛ لأنَّهُ كان يُرَبِّيهِ ويَخُصُّهُ بأنْوَاع الإعَانَةِ ، لقوله - تبارك وتعالى - في أوَّلِ الآية ﴿أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [المائدة : ١١٠] ، والمعنى : أنَّك تَدَّعِي أنه يُرَبِّيك ، ويَخُصُّكَ بأنْوَاع الكَرَامَةِ ، فهل يقدر على إنْزَالِ مَائِدَةٍ

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٨٢٧

من السَّمَاءِ عَلَيْك ؟ .

السادس : ليْسَ المَقْصُود من هذا السُّؤال كونَهُم شاكِّين فيه ، بل المَقْصُود تَقْرِير أن ذلك في غاية الظُّهُور ، كمن يَأخُذُ بِيَدِ ضعيفٍ ، ويقول : هل يَقْدِر السُّلْطَان على إشْبَاع هذا ، وبكون غَرَضُه أنَّ ذلكَ أمْرق واضِحٌ لا يَجُوزُ للعَاقِل أن يَشُكَّ فيه.

قوله " أن يُنَزِّلَ " في قراءةِ الجماعة في محلِّ نصب مفعولاً به ، أي : الإنْزالَ ، وقال أبو البقاء – رحمه الله تعالى – : والتقدير : على أن يُنَزِّلَ ، أو في أن يُنَزِّلَ ، ويجوزُ ألاَّ يحتاج إلى حرف جرٍّ على أن يكون " يَسْتَطِيع " بمعنى " يُطِيقُ " [قلت : إنما احتاج إلى تقدير حَرْفي الجَرِّ في الأول ؛ لأنه حمل الاستطاعة على الإجابة ، وأمَّا قوله أخيراً : إنَّ " يَسْتَطيعُ " بمعنى " يُطِيقُ "] فإنما يَظْهرُ كلَّ الظهورِ على رأي الزمخشريّ من كونهم ليسوا بمؤمنين ، وأمَّا على قراءةِ الكسائيّ ، فقالوا : هي في محلِّ نصْبٍ على المفعولية بالسؤالِ المقدَّر ، أي : هلْ تستطيعُ أنت أن تسألَ ربَّكَ الإنْزالَ ، فيكون المصدرُ المقدَّرُ مضافاً لمفعوله الأوَّل ، وهو " رَبُّكَ " ، فلمَّا حُذِفَ المصدرُ ، انتصب ، وفيه نظرٌ ؛ من أنهم أعمَلُوا المصدر مضمراً ، وهو لا يجوزُ عند البصريّين ، يُؤوِّلُونَ ما وردَ ظاهرُه ذلك ، ويجوز أن يكون " أنْ يُنَزِّلَ " بدلاً من " رَبُّكَ " بدل اشتمالٍ ، والتقديرُ : هل تستطيعُ ، أي : هل تُطِيقُ إنزال الله تعالى مائدةً بسببِ دعائِكَ ؟ وهو وجهٌ حسن.

و " مَائِدَةً " مفعول " يُنَزِّلُ " ، والمائدة : الخِوانُ عليه طعامٌ ، فإن لم يكن عليه طعامٌ

٦٠٦

(١) ".

"واختارا سيبويه هذا الوجه وشبَّهَهُ بقولهم : " دَعْنِي ولا أعُودُ " ، أي : وأنا لا أعود تَرَكْتَنِي أو لم تتركني ، أي : لا أعود على كُلِّ حالٍ ، كذلك معنى الآية : أخْبروا أنهم لا يُكَذِّبُون بآيات ربهم ، وأنهم يَكُونُون من المؤمنين على كل حالٍ ، رُدُّوا أوة لم يُرَدُّوا.

وهذا الوجهُ وإن كان النَّاسُ قد ذكروه ورجَّحتوه ، وأختار سيبويه – رحمه الله – كما مَرَّ ، فإن بعضهم اسْتَشْكَلَ عليه إشْكَالاً ، وهو : أنَّ الكَذِبِ لا يَقَعُ في الآخرة ، فكيف وُصِفُوا بأنهم كاذبون في الآخرة في قولهم " ولانُكَذِّب ونكون " ؟ وقد أجيب عنه بوجهين : أحدهما : أن قوله ﴿وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُون﴾ [الأنعام : ٢٨] اسْتِئنَافٌ لذَمِّهِمْ بالكذب ، وأن ذلك شأنهم كما تقدَّمَ ذلك آنفاً.

والثاني : أنهم صَمَّوا في تلك الحَالِ على أنهم لو رُدُّوا لما عادوا إلى الكُفْرِ لما شَاهَدُوا من الأهْوالِ والعقوبات ، فأخبر اللَّهُ – تعالى – أنَّ قولهم في تلك الحَالِ : " ولا نكذِّبُ " وإن كان عن اعتقاد وتصميم يتغير على تقدير الرَّدِّ ، ووقوع العَوْدِ ، فيصير قولهم : " ولا نكذّب "كذباً ، كما يقول اللِّصُّ عند ألم العقوبة : " لا أعود " ويعتقد ذلك ويصمم عليه ، فإذا خُلِّصَ وعاد كاذباً.

وقد أجاب مَكّي أيضاً بجوابين : أحدهما [قريب] مما تقدَّم ، والثاني لغيره ، فقال – أي لكاذبون في الدُّنْيَا في تكذيبهم الرُّسُلَ ، فإنكارهم البَعْثَ للحال [التي] كانوا عليها في الدُّنْيَا ، وقد أجاز أبو عمرو وغيره وُقُوعَ التكذيب في الآخرة ، لأنهم

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/١٩٦٠

ادَّعَوْا أنهم لو رُدُّوا لم يُكَذَّبوا بآيات الله ، فعلم الله ما لا يكون لو كان كيف يكون ، وأنهم لو رُدُّوا لم يؤمنوا ولكذَّبوا بآيات اللهِ ، فأكذبهم اللَّهُ في دَعْوَاهُمْ.

وأمَّا نَصْبُهُمَا فبإضمار " أنْ " بعد الواو التي بمعنى " مع " ، كقولك : " ليت لي مالاً وأنْفِقَ منه " فالفعل منصوب بإضمار " أن " ، و " أنْ " مصدرية ينسبِكُ منها ومن الفعل بعدها مَصْدرٌ ، و " الواو " حرف عَطْفٍ ، فيستدعي معطوفاً عليه ، وليس قبلها في الآية إلاَّ فعل ، فكيف يُعْطَفُ اسْمٌ على فعل ؟ فلا جَرَمَ أنْ نقدِّر مصدراً متوهّماً يُعْطَفُ هذا المصدر المُنْسَبكُ من " أنْ " وما بعدها عليه ، والتقديرُ : يا ليتنا لنا رَدٌّ ، وانتفاء تكذيب بآيات ربنا وكَوْنٌ من المؤمنين أي : ليتنا لنا ردٌّ مع هذين الشيئين ، فيكون عدم التكذيب والكَوْنُ من

٩٢

المؤمنين مُتَمَنَّيْيْنَ أيضاً ، فهذه ثلاثة أشياء أعني الرَّدَّ وعدم التكذيب ، والكون من المؤمنين مُتَمَنَّاةٌ بقيد الاجماع ، لا أنَّ كُلَّ واحدٍ مُتَمَنَّي وَحْدَهُ ؛ لما تقدَّم من أنَّ هذه " الواو " شرط إضمار " أنْ " بعدها : أن تصلح " مع " في مكانها ، فالنصبُ يُعِّنُ أحد مُحْتَمَلاتِهَا في قولك : " لا تأكل السَّمَكَ وتشرب اللبن " وشبهه ، والإشكال المتقدِّم وهو إدخال التكذيب على التمين وارِدٌ هنا ، وقد تقدم جوابه إلاَّ أن بَعْضَهُ يُتَعذَّر هنا ، وهو كون " لا نكذِّبُ ، ونكونُ " مُسْتَانَفَيْن سِيْقا لمجرد الإخبار ، فبقي : إمَّا لكون المتني دَخَلَهُ معنى الوَعْدِ ، وإمَّا أن قوله تبارك وتعالى : ﴿وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُون﴾ [الأنعام : ٢٨] ليس رَاجِعاً إلى تَمَنِّيهِمْ ، وإمَّا لأنَّ التمِّني يدخله التكذيب ، وقد تقدَّم فسادُهُ.

وقال ابن الأنباري - رحمه الله - : " أكْذَبَهم في معنى التَّمَنِّي ، لأن تَمَنِّيهم راجعٌ إلى معنى : " نحنث لا نكذِّب إذا رُدِدْنا " فَغَلَّب عزَّ وجلَّ الكلام فَأكذَبَهُمْ ، ولم يستعمل لفز التَّمنِّي ".

وهذا الذي قاله ابن الأنباري - رحمه الله تعالى - تقدَّم معناه بأوضح من هذا.

قال أبو حيَّان : وكثيراً ما يوجد في كتب النحو أن هذه " الواو " المنصوب بعدها هو على جواب التَّمَنِّي ، كما قال الزمخشري : وقرئ : " ولا نكذِّبَ ، ونكون " بالنصب بإضمار " أنْ " على جواب التمين ، ومعناه إنْ رُدِدْنا لم نُكَذِّبْ ، ونكن من المؤمنين.

قال : وليس كما ذَكَرَ ، فإن نَصْبَ الفعل بعد " الوارو " ليس على جهة الجواب ؛ لأن " الواو " لا تقعُ جواب الشَّرْط ، فلا يَنْعَقِدُ ممَّا قبلها ، ولا ممَّا بعدها شَرْطٌ وجواب ، وإنما هي واو " مع " يُعْطَفُ ما بعدها على المَصْدَرِ المُتَوَهِّم قبلها ، وهي واو العطف يتعيَّنُ مع النَّصْبِ أحدُ مَحَامِلِهَا الثلاثة : وهي المعيَّةُ ويميِّزها من " الفاء " تقديرُ " مع " موضعها ، كما أنَّ فاء الجواب إذا كان بعدها فِعْلٌ منصوبٌ ميَّزَهَا تقديرٌ شرْط قبلها أو حَالٌ مكانها وشُبْهَةُ من قال : إنها جواب أنَّها تنصب في المواضع التي تنصب فيها " الفاء " ، فتوهَّم أنها جواب.

وقال سيبويه - رحمه الله تعالى - : والواو تنصب ما بعدها في غير الواجب من حيث انْتَصَبَ ما بعد " الفاء " ، والواو والفاء معناهما مختلفان ، ألا ترى قوله : [الكامل] ٢١٤٠ - لاَ تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وتَاتِيَ مِثْلَهُ

....

." (١)

"أحدها : أنها مَنْصُوبَةٌ على الظَّرْفِ ، و " مَنْ " مفعول " نرفع " ؛ أي : نرفع من نَشَاءُ مراتب ومنازل.

والثاني : أن يَنْتَصِبَ على انه مفعولٌ ثانٍ قُدِّم على الأوَّلِ ، وذلك يحتاج إلى تَضْمين " نرفع " معنى فعل يتعدَّى لاثنين ، وهو " نُعطي " مثلاً ، أي : نعطي بالرفع من نشاءُ درجاتٍ ، أي : رُتَباً ، فالدَّرجاتُ هي المرفوعة لقوله : ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾ [غافر : ١٥].

وفي الحديث : " اللَّهُمَّ ارفَعْ درَجَتَهُ في عِلِّيِّينَ " وإذا رُفِعت الدرجة فقد رُفِعَ صَاحِبُهَا.

والثالث : يَنْتَصِبُ على حَذْفِ حرف الجرِّ ؛ أي : إلى منازل ، أو إلى درجات.

الرابع : أن يَنْتَصِبَ على التَّمييز ، ويكن مُحَوَّلاً مِنَ المَفْعُوليَّةِ ، فتؤول إلى قراءة الجماعة ؛ إذ الأصل : " نرفع درجاتِ من نشاءُ " بالإضافة ، ثُمَّ حُوِّلَ كقوله : ﴿وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُوناً﴾ [القمر : ١٢] ، أي : عيون الأرض.

الخامس : أنها مُنْتَصِبَةٌ على الحالِ ، وذلك على حَذْفِ مُضَافٍ ، أي : ذوي درجات ، ويشهد لهذه القِراءةِ قوله تعالى : ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الأنعام : ١٦٥] ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ﴾ [الزخرف : ٣٢] ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى﴾ [البقرة : ٢٥٣].

وأما قراءة الجماعة : ف " درجات " مفعول " نرفع ".

فصل في معنى الدرجات قيل : الدَّرَجَاتُ درجاتٌ رفيعة ؛ لأنها تُوجِبُ الثَّوابَ العظيم.

وقيل : نرفع درجات من نَشَاءُ بالعلم والفَهْمِ والفضيلة والعقلن كما رفعنا درجات إبراهيم حتى اهْتَدَى.

والخِطَابُ في " إنَّ ربَّكَ " للرسُولِ محمد عليه الصلاة والسلام.

وقيل : للخليل إبراهيم ، فلعى هذا يَكُونُ فيه التِفَاتٌ من الغيبة إلى الخطاب مُنَبِّهاً بذلك على تَشْرِيفٍ له وقوله : " حَكِيمٌ عليمٌ " ؛ اي : إنما نرفع درجاتٍ من نشاء بمقتضى الحكمة والعلم ، لا بموجب الشَّهْوَةِ والمُجَازفَةِ ، فإن أفعال الله – تعالى – مُنَزَّهَةٌ عن العَبَثِ.

جزء : ٨ رقم الصفحة : ٢٦٠

في " وهبنا " وجهان : أصحهما : أنها مَعْطُوفةٌ على الجملة الاسمية من قوله : " وتِلْكَ حُجَّتُنَا " وعطف الاسْمِيَّة على الفعلية وعكسه جائز.

والثاني : أجازه ابن عطيَّة ، وهو أن يكون نَسَقاً علت " آتَيْنَاهَاط ورَدَّهُ أبُو حيَّان بأن " آتَيْنَاهَاط لها مَحَلٌّ من الإعراب ، إمَّا الحال ، وهذه لا مَحَلَّ لها ؛ لأنها لو كانت مَعْطُوفَةً على الخَبَر أو الحال لاشترط فيها رابط ، و "كُلاً " مَنْصُوبٌ بـ " هَدَيْنَا " بعده.

والتقدير : وكلّ واحدٍ من هؤلاء المذكورين.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٠٢٢

فصل في المراد بالهداية اختلفوا في المُرادِ بهذه الهداية ، وكذا في قوله : ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ﴾ وقوله في آخر الآيات ﴿ذَلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاء﴾ قال بعض المُحَقِّقين : المُرَادُ بهذه الهداية الثَّوابُ العظيم ، وهو الهداية إلى طريق الجنَّةِ ؛ لقوله بعده ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ وجزاء المحسنين هو الثواب ، وأمَّا الإرشاد إلى الدين ، فلا يكون جَزَاءً على عَمَلِه.

وقيل : لا يَبْعُدُ أن يكون المُرَادُ الهداية إلى الدِّينِ ، وإنما كان جَزاءً على الإحسان الصادر منهم ؛ لأنهم اجْتَهَدُوا في طَلَبِ الحقِّ ، فاللَّهُ – تعالى – جَازَاهُمْ على حُسْنِ طلبهم بإيصالهم إلى الحقِّ ، كقوله ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت : ٦٩].

وقيل : المُرَادُ بهذه الهداية الإرْشَادُ إلى النُّبُوَّةِ والرسالة ؛ لأن الهداية المَخْصُوصَةَ بالأنبياء ليست إلاَّ ذلك.

فإن قيل : لو كان كذلك لكان قوله : ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ يقتضي أن يكون الرِّسَالةُ جزاءً على عملٍ ، وذلك باطلٌ.

فالجوابُ أنَّ قوله : ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ يحمل على الجزاءِ الذي هو الثَّوابُ ، فيزول الإشْكَالُ.

واعلم أنَّهُ – تعالى – لَمَّا حَكى عن إبراهيم أنه أظْهَرَ حُجَّةَ اللَّهِ في التوحيد ، وذَبَّ عنها عدَّدَ وجوه نعمِهِ وإحْسانِهِ إلَيْهِ.

٢٦٣

(١) ".

"وتعالى – إنزال القرآن الباقي على وجه [الدهر] في غبطاله.

والقول الثاني : أن القائل : ما أنزل الله على بشر من شيء من كُفار قريش ، وفيه سؤال : هو أن كُفَّارَ قريش كانوا ينكرون نُبُوَّةَ جميع الأنبياء عليهم الصَّلاة والسلام ، فكيف يمكنم إلزامهم بِنُبُوَّةِ موسى ، وأيضاً فما بعد هذه الآية لا يليق بكُفَّار قريش ، وإنما يليق باليهود ، وهو قلوله : ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً وَعُلِّمْتُمْ مَّا لَمْ تَعْلَمُوا اا أَنتُمْ وَلاَ آبَاؤُكُم﴾ وهذه الأحوال لا تليق إلا باليهود وهو قَوْلُ من يقول : إن أول الآية خِطَابٌ للكفار ، وآخرها خطاب مع اليهود ، وهذا فاسد ، لأنه يوحب تَفْكِيكَ نَظْمِ الآية ، وفساد تركيبها ، وذلك لا يليق بكلامنا ، فَضْلاً عن كلام ربِّ العالمين ، فهذا تقرير **الإشكال على** هذا القول.

أما السؤال الأول : فيمكن دَفْعُهُ بأن كُفَّار قريش كانوا مُخْتَلطينَ باليهود والنصارى ، وكانوا قد سمعوا من الفَرِيقَيْنِ على سبيل التَّواتُر ظهور المعجزات القاهرة على يَدِ مُوسَى – وغيرها ، والكفار كانوا يَطْعُنون في نبوة محمد – عليه الصلاة والسلام – بِسَببِ أنهم كانوا يَطْلُبُونَ من أمْثالَ هذه المعجزات [وكانوا] يقولون : لو جئتنا بأمثال هذه المُعجزات آمَنَّا بك ، فكان مجموع هذه الكلمات جَارِياً مجرى ما يوجب عليهم الاعْتِرَاض ، والاعتراف بنبوة موسى عليه الصلاة والسلام ، وإذا كان الأمر كذلك [لم يبعد إيراد] نبوة موسى إلزاماً عليهم في قولهم : ﴿مَآ أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾.

وأما الثاني : **فجوابه** أن كفار قريش ، وأهل الكتاب لما اشرتكوا في إنكار بنوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يَبْعُدْ أن

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢١١١

يكون الكلامُ بعضه خِطَاباً مع كفار " مكة " وبقيّته خطاباً مع اليهود والنصارى.

فصل فيا يستفاد من الآية دَلَّت هذه الآية الكريمة على أحكام : منها : أن النَّكِرَةَ في موضع النَّفْي تفيد العموم ، فإن قوله : ﴿مَآ أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ نَكِرَةٌ في موضع النفي ، فلو لم تفد العموم لما كان قوله تبارك وتعالى : ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَآءَ بِهِ مُوسَى ﴾ إبْطالاً له وَنَقْضاً عليه ، وكان اسْتِدْلالاً فاسداً.

ومنها : أن النَّقْضَ يقدح في صِحَّةِ الكلام ؛ لأنه – تبارك وتعالى – نَقَضَ قولهم : ﴿مَآ أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ بقوله تعالى : ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَآءَ بِهِ مُوسَى ﴾ فلو لم يَدُلَّ النَّقْضُ على فساد الكلام لما كانت هذه الحُجَّةُ مُفِيدَةً لهذا المطلوب.

٢٧٨

واعلم أن من يقول : إن الفَارِقَ بين الصُّورَتَيْنِ يمنع من كون النقض مبطلاً ضعيف إذ لو كان الأمر كذلك لَسَقَطَتْ حُجَّةُ الله في هذه الآية الكريمة ، لأن اليهود كانوا يقولون : معجزات موسى عليه الصلاة والسلام أظْهَرُ وأبهر من معجزاتك ، فلم يلزم من إثبات النبوة هناك إثبات هاهنا ، ولو كان هذا الفرق [مقبولاً لسقطت هذه الحدة ، وحيث لا يجوز القول بسقوطها ، علمنا أن النقض] على الإطلاق مبطل.

قوله : ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَآءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِّلنَّاس﴾ وصف الكتاب بصفتين : أحدهما : قوله : " نوراً " وهو مَنْصُوبٌ على الحال ، وفي صاحبها وجهان : أحدهما : أنه " الهاء " في " به " ، فالعامل فيها " جاء ".

والثاني : أنه " الكتاب " ، فالعامل فيه " أنزل " ، و " للناس " صِفَةٌ لـ " هدى " وسمَّاه " نوراً " تشبيهاً له بالنُّورِ الذي يبين به الطريق.

فإن قيل : فعلى هذا لا يَبْقَى بَيْنَ كونه نوراً ، وبين كونه هُدًى للناس فَرْقٌ ، فعطف أحدهما على الآخر يوجب التَّغَايُرَ.

فالجواب : أن للنور صفتان : أحدهما : كونه في نَفْسِه ظَاهراً جَليًّا.

والثانية : كونه بحيث يكون سَبَباً لظهور غيره ، فالمراد من كونه " نوراً وهدى " هذان الأمران وقد وُصِفَ القرآن أيضاً بهذين الوصفْينِ ، فقال : ﴿وَلَاكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى : ٥٢].

قوله : " تَجْعَلُونَهُ " قرا ابن كثير وابن عمرو بياء الغَيْبَةِ ، وكذلك " يُبْدُونَهَا ويُخْفُون كَثِيراً " والباقون بتاء الخطاب في الثلاثة الأفعال ، فأما الغَيْبَةُ فلِلحَمْلِ على ما تقدم من الغَيْبِةِ في قوله تعالى : ﴿وَمَا قَدَرُوا﴾ إلى آخره.

وعلى هذا فيكون في قوله : " وعُلِّمْتُمْ " تأويلان : أحدهما : أنه خطاب لهم أيضاً وإنماء جاء به على طريق الالْتِفَاتِ.

والثاني : أنه خطابٌ إلى المؤمنين اعترض به بين الأمر بقوله : ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَاب﴾ وبين قوله : " قل الله ".

٢٧٩

(١) ".

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢١٢١

"قوله : " وليقُولُوا " **جوابه** ؛ لأن الإضافة تقع بأدْنَى مُلابَسَةٍ ، وإلا فكلامُ إمَامٍ يَتَكَرَّرُ لا يُحْمَلُ على فَسَادٍ.

وأما القراءات التي في " درست " فثلاث في المتواتر : فقرا ابن عامر : " دَرَسَتْ " بِزِنَةِ : ضَرَبَتْ ، وابن كثير وأبو عمرو " دَارَسْتَ " بِزِنَةِ : قَابَلْتَ أنت ، والباقون " دَرَسْتَ " بِزِنَةِ ضَرَبْتَ أنت.

فأمَّا قرءاة ابن عامر : فمعناها بَلِيَتْ وقَدُمَتْ ، وتكرَّرَتْ على الأسْمَاعِ ، يشيرون إلى أنها من أحَادِيثِ الأوَّلِينَ ، كما قالوا : " أسَاطِيرُ الأوَّلِينَ ".

وأما قراءة ابن كثير ، وأبي عمروا : فمعناها : دَارَسْتَ يا محمد غَيْرَكَ من أهْلِ الأخبار الماضية ، والقرون الخالية حتى حَفِظْتَهَا قَفُلْتَهَا ، كما حكى عنهم فقال : ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ﴾ [النحل : ١٠٣].

وفي التفسير : أنهم كانوا يقولون : هو يُدَارِسُ سَلْمَانَ وعَدَّاساً.

وأما قراءة الباقين : فمعناها : حَفِظْتَ وأتْقَنْتَ بالدَّرْسِ أخبارَ الأوَّلين ، كما حُكِيَ عنهم ﴿وَقَالُوا اْا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ [الفرقان : ٥] أي : تكرر عليها بالدرس يحفظها.

قال ابن عباس رضي الله عنهما : وليقولوا أهل " مكة " حين تَقْرَأُ عليهم القرآن : ودَرَستْ تعلمت من يسارٍ وجبر ، وكانا عَبْدَيْنِ من سَبِي الروم قرأت علينا تَزْعُمُ أنه من عند الله.

حكى الواحدي في قوله : درس الكتاب قولين : الأول : قال الأصمعيُّ : أصله من قولهم : درس الطعام إذا دَرَسَهُ دراساً ، والدَّرْسُ الدِّيَاسُ بِلُغَةِ أهل " الشام " ، قال : ودرس الكلام من هذا ، أي : يدرسه فيخفُّ على لسانه.

والثاني : قال أبو الهيثم : درست الكتاب ، أي : ذللته بكثرةِ القراءة خَفَّ حِفْظُهُ من قولهم : درست الثوب أدْرُسُهُ دَرْساً ، فهو مَدْرُوسٌ ودَرِيسٌ ، أي : أخْلَقْتُهُ ، ومنه قيل للثوب الخلق : دريسٌ لأنه قد لان والدراسةُ الرياضة ، ومنه درست السُّورة حتى

٣٥٧

حفظتها قال الواحدي : وهذا القول قريب مما قال الأصمعيُّ ، بل هو نفسه لأن المعنى يعود إلى التَّذْليل والتَّلْيين.

وقرئ هذا الحرف في الشَّاذِّ عشر قراءات أخر فاجتمع فيه ثلاثة عشرة قراءة ؛ فقرا ابن عباس بخلاف عنه ، وزيد بن علي ، والحسن البصري ، وقتادة " دُرِسَتْ " فعلاً ماضياً مبنياً للمفعول مسنداً لضمير الإناث ، وفسَّرها ابن جنيّ والزمخشري بمعنيين في أحدهما إشكال.

قال أبو الفتح : " يحتمل أن يُرَادَ عَفَتْ أو بَلِيَتْ ".

وقال أبو القاسم : " بمعنى قُرِئَتْ أو عُفِيَتْ ".

قال أبو حيَّان : " أما معنى قُرِئَتْ وبَلِيَتْ فظاهِرٌ لأن دَرَس بمعنى كرَّرَ القراءة متعدٍّ ، وأما " دَرَس " بمعنى بلي وانمحى فلا أحْفَظُهُ متعدياً ، ولا وَجَدْنا فيمن وقَفْنَا على شعره [من العرب] إلا لازماً ".

قال شهاب الدين : لا يحتاج هذا إلى استقراء ، فغن معناه لا يحتمل أن يكون متعدياً ؛ إذْ حَدَيُهُ لا يتعدَّى فاعله ، فهو ك " قام " و " قعد " فكما أنا لا نحتاج في مَعْرِفةِ قصور " قام " و " قعد " إلى استقراءٍ ، بل نَعْرِفُهُ بالمعنى ، فكذا هذا.

وقرئ " دَرَّسْتَ " فعلاً ماضياً مسدّداً مبيناً للفاعل المخاطب ، فيحتمل أن يكون للتكثير ، أي : دَرَّسْتَ الكُتُبَ الكثيرة ك " ذبَّحت الغنم " ، و " قَطَّعْتُ الأثواب " وأن تكون للتَّعديَةِ ، والمفعولان محذوفان ، أي : دَرَّسْتَ غيرك الكتاب ، ولي بظاهرٍ ؛ إذ التفسير على خلافه.

وقُرِئ دُرِّسْتَ كالذي قبله إلا أنه مَبْنِيٌّ للمفعول ، أي : دَرَّسَكَ غَيْرُكَ الكتب ، فالتضعيف للتعدية لا غير.

وقرئ " دُوْرِسْتَ " مسنداً لتاء المُخاطبِ من " دَارَس "ك " قاتل " إلا أنه بُنِيَ للمفعول ، فقلبت ألِفُهُ واواً ، والمعنى : دارسَكَ غَيْرُكَ.

وقرئ " دَارَسَتْ " بتاء ساكنة للتأنيث لَحِقَتْ آخر الفعل ، وفي فاعله احتمالان : أحدهما : أنه ضمير الجَمَاعَةِ أضْمِرَتْ ، وإن لم يَجْرِ لها ذِكْرٌ لدلالة السياق عليها أي : دراستك الجَمَاعةُ يُشيرون لأبي فكيهة ، وسلمان ، وقد تقدَّم ذلك في قراءة ابن كثير ، وأبي عمرو رحمها الله تعالى.

والثاني : ضمير الإناث على سبيلِ المُبالغةِ ، أي : إن الآيات نفسها دارَسَتْكَ ، وإن كان المراد أهْلَهَا.

٣٥٨

." (١)

"اعلم أنَّ متعلَّق هذا بما قَبْلَه : أنَّه لا يَبْعُد ان بَعْض المُسلمين كان إسمع قَوْل المُشْرِكين للرَّسُول - عليه الصلاة والسلام - إنَّما جَمَعْت هذا القُرْآن من مُدارَسَة النَّاس ، غَضِب ، وشَتَم آلِهَتَهُم المُعَارِضة ، فنهي الله - تعالى - عن ذَلِك ؛ لأنَّك متى شتمت آلِهَتَهُم ، غَضِبُوا ، فَرُبَّما ذكر الله - تبارك وتعالى - بِمَا لا يَنْبَغِي ، فلذلك وَجَبَ الاحْتِرَاز عن ذَلِك المَقَال ، وهَذَا تَنْبِيهٌ على أنَّ الخَصْم إذا شَافَه خَصْمَه بِجَهْل وسفاهةٍ ، لم يَجُز لِخَصْمه أن يُشافِهَهُ بمثل ذلك ، فإن ذلك يُوجِبُ فتْح باب المُشَاتَمَةِ والسَّفاهَة ، وذَلِك لا يَلِيق بالعُقَلاء.

فصل في المراد بالآية قال ابْن عبَّاس - رضي الله عنهما - لَمَّا نزل قوله : ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء : ٩٨] قال المُشْرِكُون : يا مُحَمَّد ، لَتَنْتَهِيَنَّ عن سَب آلهتنا ، أو لَنَهْجُرَنّ ربَّك ؛ فنزلت هذه الآية ، وهَهُنا إشكالان.

أحدهما : أن النَّاس اتَّفَقُوا على أن هذه السُّورة نزلت دَفْعَةً واحِدَةً ، فكَيْف يُمْكن أن يُقال : سبَبُ نُزُول هَذِهِ الآية الكَرِيمة كَذَا.

٣٦٢

والثاني : أن الكُفَّار كانوا مُقِرّين اللَّهِ - تعالى - ؛ لقوله - تبارك وتعالى - : ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان : ٢٥] وكانوا يَقُولُون : إنَّما نَعْبُد الأصْنَام ؛ لِتَصير شُفَعَاؤُنَا عِنْد الله ، فكيف يُعْقَل إقْدَامهم على شَتمِ الله وسبِّه.

وقال السُّدِّيُّ : " لما قربت وفاةُ أبي طالبٍ ، قالت قُرَيْشُ : ندخل عليه ، ونَطْلُب منه أنْ يَنْهَي ابْن أخيه عَنَّا ، فإنا نَسْتَحِي أن نَقْتُلَه بعد مَوْته ، فَتَقُول العرب : كان يَمْنَعُه عَمُّه ، فلما ماتَ ، قتلوه ؛ فانْطَلَقَ أبو سُفْيَان ، وأبُو جَهْلٍ ،

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢١٦٥

والنَّضْرُ بن الحَارِثِ ، وأمَيَّةُ وأبَي ابنا خَلَف ، وعُقْبَةُ بن أبي معيط ، وعَمْرُو بن العَاصِ ، والأسْوَد بن أبِي البُخْتُرِي إليه ، وقالُوا : يا أبا طالبٍ ، أنت كَبِيرُنا وسيّدُنا ، وإن محمَّداً آذَانَا وآلهتنا ، فنحب أن تَدْعُوَه وتنهاه عن ذِكْر آلِهَتِنا ، ولندعه وإلهه ، فدعاه ، فقال : يا مُحَمَّد ، هؤلاء قَوْمُك ، وبَنُو عَمِّك يطلُبُوك أن تَتْرُكَهم على دينهم ، وأنْ يَتْرُكُوكَ على دينك ، وقد أنْصَفَكَ قومك ، فاقْبَل مِنْهم ، فقال النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم : أرأيْتُم إن أعطيتكم هذا هل أنتم معطيَّ كلمة إن تكلمتم بها مَلَكْتُم بها العرب ، ودَانَت لكم بها العَجَم قال أبُو جَهْلٍ : نَعَم وأبيك ، لَنُعْطِيَنّكَهَا ، وعشرة أمْثَالِهَا ، فما هي ؟ قال : " قولوا : لا إله إلاَّ الله " فأبَوْا ونَفَرُوا ، فقال أبُو طالب : قُلْ غَيْرَها يا بابْن أخي ، فقال : يا عمَّ ، ما أنا بالَّذِي أقُول غَيْرَها ، ولَوْ أتَوْنِي بالشَّمْسِ فوَضَعُوها في يَدِي.

فقالوا : لتكُفَّنَّ عن سب آلِهَتِنا ، وأو لنَشْتُمَنَّك أو لنشتُمَنَّ من يأمرك بِذلكِ ، " فأنْزَل الله – تعالى الآية الكريمة.

وفيه الإشكالان ، ويمكن **الجواب** مِن وُجُوه : الأول : أنه رُبَّما كان بَعْضُهُم قائِلاً بالدَّهر ونفي الصَّانع ، فيأتي بهذا النَّوْع من الشَّفاعة.

الثاني : أن الصَّحابة – ر ضي الله عنهم – متى شَتَمُوا الأصْنَام ، فهم كَانُوا يَشْتُمون الرَّسُول – عليه الصلاة والسلام – فالله – تعالى – أجْرَى شَتْم الرَّسُول مُجْرىالله – تعالى – ؛ كقوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ﴾ [الفتح : ١٠] وكقوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأحزاب : ٥٧].

الثالث : أنه رُبَّما كان في جُهَالِهِم ، مَنْ كان يَعْتَقِد أنَّ شَيْطَاناً يَحْمِلُه على ادِّعاء النُّبُوة والرِّسالة ، ثُمَّ إنَّه لجَهْلِه ، كان يُسَمَّى ذلك الشَّيْطان بأنه إله محمَّد ، فكان يَشْتِم إله محمَّد بناءً على هذا التَّأويل.

وقال قتادة : كان المُسْلِمُون يسُبُّون أصْنَام الكُفَّار ، فنَهَاهم اللَّه – تعالى – عن ذَلِك ؛ لِئَلاَّ يَسُبُّوا الله ، فإنهم جَهَلة.

٣٦٣

". (١)

"فثبت بهذه الدلائل أنه تعالى ما شاء إلاَّ الإيمان منهم وظاهر هذه الآية يقتضي أنه تعالى ما شاء الإيمان منهم والتناقض بين الدلائل مُمْتَنِع ، فوجب الجَمع ، وطَرِيقُه أن نقُول : إنه – تبارك وتعالى – شَاء من الكُلِّ الإيمان الذي يَفْعَلُونه على سَبِيل الاخْتيار ، وأنَّه – تعالى – ما شاء منهم الإيمان على سبيل الإلجَاء والقَهْر ، وبهذا الطَّرِيق زال **الإشْكَال ،** وهذا كلامٌ ضعيفٌ من وُجُوه : الأول : أن الإيمان الَّذِي سمَّوْه بالإيمان الاخْتِيَاري إن عَنُوْا به أنَّ قُدْرَته صَالِحَة إلى الإيمان والكُفْر على السَّويَّة ، ثمَّ إنه يَصْدر عَنْها الإيمان دُون الكُفْر لا لداعية مُرَجَّحَة ، ولإرادة مُمَيِّزة ، فَهَذَا قَوْل برجْحَان أحَد طَرَفِي المُمْكن على الآخر ، لا لِمُرَجِّح وهو مُحَال ، وأيضاً : فبتقدير أنْ يَكُون ذلك مَعْقُولاً في الجُمْلَة ، إلاَّ أنَّ حُصُول ذَلِك الإيمان لا يَكُون منه ، بل يَكُون حَادِثاً لا لِسَبَب ولا مُؤثِّر أصْلاً ؛ أن الحَاصِل هَنَا لي إلاَّ القُدْرَة ، وهي بالنِّسْبَة إلى الضِّدَّيْن على السَّويَّة ، ولم يَصْدر من هَذَا القدر تَخْصِيِّ لأحد الطَّرَفَيْن على الآخر بالوُقُوع والرُّجْحَانِ ، ثم إنّ احد الطَّرفين قد حصل بنفْسِه ، فهذا لا يَكُون صَادِراً منه ، بل يكون صادراً لا عن سَبَب ألْبَتَّة ، وذلك يُبْطِل القَوْل بالفِعْل ، والفَاعِل ، والتَّأثِير

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢١٦٨

والمؤثِّر أصْلاً ، وذلك لا يَقُوله عَاقِل ، وأمَّا إنْ كان هذا الذي سَمَّوه بالإيمان الاخْتِيَاري ، هو أنَّ قُدْرَته وإن كانت صَالِحَة للضِّدَّين ، إلاَّ أنَّه لا تَصِير مَصْدراً للإيمان ، إلاَّ إذا انْضَمَّ إلى تِلْك القُدْرَة حُصُول داعِيَة الإيمان ، فهذا قَوْلٌ بأن مَصْدر الإيمان هو مَجْمُوع القُدْرَة على الدَّاعي ، وذلك المَجْمُوع مُوجبٌ للإيمان الاختِيَاريّ لم يَحْصُل منه مَعْنى مَعْقُول مفهوم ، وهذا كلام في غاية القُوَّة.

الوجه الثاني : سلَّمنا أن الإيمان الاخْتِيَاري متميِّزٌ عن الإيمان الحَاصِل بتَكْوِين اللَّه – تعالى – ، إلاَّ أنا نَقُول قوله – تعالى – : ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ الْمَلا ائِكَةَ﴾ وكذا ﴿مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوا اا﴾ مَعْنَاه : ما كانوا لِيُؤمِنُوا إيماناً اخْتِيَاريّاً ، بدليل أنَّ عند ظُهُور هذه الأشْيَاء لا يَبْعُد أن يُؤمِنُوا إيماناً على سَبِيل الإلْجَاء والقَهْر ، فَثَبت أن قوله : ﴿مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوا اا﴾ على سَبِيل الاخْتِيَار ، ثُمَّ استَثْنَى عَنْه ، وقال : " إلاَّ أنْ يَشَاءَ اللَّه " والمُسْتَثْنَى يَجِبُ أن يَكُون من جِنْس المُسْتَثْنى مِنْه ، والإيمان الحَاصِل بالإلْجَاء والقَهْر ليس من جِنْس الإيمان الاخْتِيَاريّ ، فَثبت أنَّه لا يجُوز أنْ يَكُون المُرَاد منه الإيمان الاخْتِيَاري ؛ وحينئذٍ يتوجَّه دَلِيل أهل السُّنَّة ، وتَسْقُط أقوال المُعْتَزلَة.

فصل ف دحض شبهة المعتزلة قال الجُبَّائي : قوله – تبارك وتعالى – : ﴿إِلاَّ أَن يَشَآءَ اللَّهُ﴾ يدلُّ على حُدُوث

٣٨٢

المَشِيئَة ؛ لأنَّها لو كَانَت قَدِيمَة لَمْ يَجُز أنْ يُقَال ذَلِك ، كما لا يُقَالا : لا يَذْهب زَيْد إلى البَصْرة ، إلاَّ أن يُوَحِّد الله ، وتَقْرِيره : أنَّا قُلْنَا لا يَكُون كذا إلاَّ أنْ يَشَاء اللَّه ، فهذا يَقْتَضِي تَعْلِيق حُدُوث هذا الجَزَاء على حُصُول المَشْرُوط ، فَيَلْزَم كَوْن الجَزَاءِ قَدِيماً ، والحس على أنَّه مُحْدَث ، فوجب كَوْن الشَّرْط حَادِثاً ، وإذا كان الشَّرْط هو المَشِيئَة لَزِم القَوْل بكون المَشِيئَة حَادِثَة.

والجواب أنَّ المَشِيئة وإن كانت قَدِيمة ، إلاَّ أنَّ تعلُّقَهَا بإحْدَاث ذَلِك المُحْدث في الحَالِ ، إضَافَة حَادِثَة وهذا القَدْر يَكْفِي لِصِحَّة هذا الكلام.

ثُمَّ قال – تعالى – : ﴿وَلَـاكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ أي : يَجْهَلُون بأنّ الكُلَّ من قَضَاء اللَّه وبِقَضَائه وقدره.

وقالت المعتزلة : المُرَاد : أنَّهم يبقون كُفَّاراً عِنْد ظُهُور الآيات الَّتِي طلبوها ، والمعجزات التي اقْتَرَحُوها وكان أكْثَرهُم يَظُنُّون ذلك.

جزء : ٨ رقم الصفحة : ٣٧٨

". (١)

"وثالثها : قال الواحدي : كان ابن عباس يقر " مَلِكَين " بكسر اللام ويقول : ما طمعا في أن يكونا مَلَكَيْن لكنهما استشرفا إلى أن يكونا مَلِكَيْن ، وإنَّما أتَاهُما المَلْعُونُ من وجهة الملك ، ويدلُّ على هذا قوله : ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَّ يَبْلَى ﴾ [طه : ١٢٠] ، وضعف هذا **الجواب** من وجهين : الأول : هب أنَّهُ حصل **الجوابُ** على هذه القراءة فهل يقول ابنُ عبَّاسٍ أنَّ تلك القراءة المشهورة باطلة ؟ أو لا يقولُ ذلك ؟ والأولُ باطل ، لأنَّ تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يُمْكِنُ الطَّعْنُ فيها ؟ وأمَّا الثَّاني فعلى هذا التَّقدير **الإشكال باقٍ** ؛ لأنَّ على تلك القراءة يكون بالتَّطْميع قد وقع في

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢١٨٣

أنْ يَصِيرَ بواسطة لذلك الأكل من جملة الملائكة.

وحينئذ يَعُودُ السُّؤالُ.

الوجه الثاني : أنَّهُ تعالى جعله مسجود الملائكةِ ، وأذِن له في أن يسكن الجنَّة ، وأنْ يأكل منها رغداً حيث شاء وأراد ، [ولا مزيد] في الملك على هذه الدَّرَجَةِ.

السؤال الثاني : هل تدلُّ هذه الآية على أنَّ درجة الملائكة أكمل وأفضل من درجة النُبُوَّةِ ؟ **الجوابُ** : أنَّا إذا قلنا : إن هذه الواقعة كانت قَبْلَ النُّبُوَّةِ لم يدلَّ على ذلك ؛ لأنَّ آدم – عليه الصَّلاة والسَّلام – حين طَلَبَ الوصُولَ إلى درجةِ الملائِكَةِ ما كان من الأنبياء ، وإنْ كانت هذه الواقِعَةُ قد وقعت في زَمَن النُّبُوَّةِ فلعلَّ آدم – عليه الصَّلاة والسَّلام – رغبَ في أنْ يصيرَ من الملائِكَةِ في القدرة والقُوَّة أو في خلقة الذات بأنْ يَصِيرَ جَوْهَراً نُورَانياً ، وفي أن يصيرَ من سُكَّانِ العرْشِ ، وعلى هذا فلا دلالةَ في الآيةِ على ذلك.

السُّؤال الثالثُ : نقل أنّ عمرو بْن عُبَيْدٍ قال للحسنِ في قوله : ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ ، وفي قوله " وقَاسَمَهُمَا " قال عمرو : قلت للحسن ؛ فهل صَدقَاهُ في ذلك ؟ فقال الحسن : مَعَاذَ الل ، لو صَدَّقَاهُ لكانا من الكَافرينَ.

ووجه السُّؤال : أنه كيف يلزم هذا التَّكْفيير بتقدير أن يُصَدِّقا إبليس في ذلك القول ؟ **والجوابُ** : ذكرُوا في تَقْدير ذلك التَّكفِير أنَّهُ عليه الصَّلاة والسَّلام لو صدق إبليس في الخلُودِ ، لاكن ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة وأنه كفرٌ.

ولقائل أن يقُول : لا نُسَلِّمُ أنَّه يلزم من ذلك التَّصديق حصولُ الكفْرِ ، وبيانه من وجهين.

٥٧

الأول : أن لفظ الخُلُودِ مَحْمُولٌ على طُولِ المُكْثِ لا على الدَّوامِ ، فانْدَفَعَ ما ذكره.

والثاني : هَبْ أنَّ الخُلودَ مُفسّر بالدَّوَامِ إلاَّ أنَّا لا نسلم أنَّ اعْتِقَادَ الدَّوام يُوجِبُ الكُفْرَ ، وتقْرِيرُهُ : أنَّ العِلْمَ بأنه تعالى هل يُمِيتُ هذا المكلف ، أو لا يُمِيتُهُ ؟ علم لا يحصل لا من دليل السَّمْعِ ، فلعله تعالى ما بيَّنَ في وقت آدم – عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ – أنَّهُ يُمِيتُ الخلق ، ولَمَّا لم يُوجَدِ الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ بأن آدم – عليه الصلاة والسلام – لا يجوز له دوام البقاء فلهذا السَّببِ رغِبَ فيه ، وعلى هذا التَّقْديرِ فالسُّؤالُ غير لازم.

السُّؤالُ الرابعُ : قد ثبت بما سبق أنَّ آدم وحوَّاءَ – عليهما السَّلامُ – لو صدقا إبليس فيما قال لم يلزم تكفِرُهُمَا فهل يقولون : إنَّهُما صَدَّقَاهُ فيه قطعاً ؟ أو لم يحصل القَطْعُ ، فهل يقولُون : أنَّهُمَا ظَنَّا أن الأمر كما قال ، أو ينكرون هذا الظَّنَّ أيضاً.

فالجواب : أنَّ المحقِّقين أنْكَرُوا حصولل هذا التَّصديق قطعاً وظناً كما نجد أنفسنا عند الشَّهْوةِ ، نقدُمُ على الفعلِ إذا زينَ لنا الغير ما نشتهيه ، وإنْ لم نعتقد الأمر كما قال.

السُّؤالُ الخامِسُ : قوله : ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ هذا التَّرغيبُ ، والتَّطْمِيعُ وقع بمَجْمُوع الأمرين ، أو بأحدهما ؟ **والجوابُ** : قال بعضهم : التَّرْغيبُ في مجموع الأمرين ؛ لأنَّهُ أدخل في التَّرغِيبِ.

وقيل : بل هُوَ عَلَى ظاهره على طريق التَّخْيير.

". (١)

"أي : لأن ألبس عباءة وتقر ، كذلك ينحل لـ " أنَّ " وفعل أمر ؛ لأنَّهَا توصل بالثَّلاث الصِّيَغ : الماضي والمُضارع والأمر بشرط التَّصَرُّف ، وقد تقدَّم تحقيقُ هذه المسألة وإشكالها **وجوابُهُ**.

وهذا بخلاف " ما " فإنَّهَا لا تُوصَلُ بالأمْرِ ، وبخلاف "كي " فإنَّهَا لا توصل إلا بالمُضَارِع ، فلذلك لا ينحلُّ المصدر إلى " ما " وفعل أمر ، ولا إلى "كي " وفعل ماضي أو مضارع.

وقال الزَّمَخْشَرِيُّ : وقل أقيموا وجوهكم أي : اقصدوا عبادته ، وهذا من الزَّمَخْشَرِيُّ يحتمل تأويلين : أحدهما : أن يكون قوله " قل " أراد أنه مقدر غير هذا الملفوظ به فيكون " وأقيموا " معمولاً لقول أمر مقدر ، وأن يكون معطوفاً على قوله : " أمر رَبِّي " فإنه معمول لـ " قل " وإنما أظهر الزَّمَخْشريُّ " قُلْ " مع أقِيمُوا لتحْقيق عطفيته على " أمر رَبِّي " .

ويجوز أن يكُون قوله " وأقِيمُوا " معطوفاً على أمْرٍ محذوف تقديره قل : أقبلوا وأقيموا.

وقال الجُرْجانِيُّ صاحب " النَّظْم " : نسق الأمر على الجر وجاز ذلك ؛ لأنَّ قوله ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي﴾ قول لأن الأمْرَ لا يكُونُ إلا كلاماً ، والكلام قول ، وكأنه قال : قل : يقول ربي : اقسطوا وأقيموا ، يعني أنَّهُ عطف على المعنى.

و " مسجد " هنا يحتمل أن يكون مَكَاناً وزماناً.

قال الزَّمَخْشَرِيُّ : في وقت كلِّ سُجُودٍ ، وفي مكان كلِّ سُجُودٍ ، وكان من حَقِّ " مسجد " بفتح العين لضمها في المضارع ، وله في هذا الشذوذ أخوات كثيرة مذكورة في التَّصريفِ.

٨١

فصل في المراد بـ " أقيموا وجوهكم " قال مجاهد والسدي : معنى ﴿وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ وجهوا حَيْثُ ما كنتم في الصَّلاةِ إلى الكَعْبَةِ.

وقال ابْنُ عبَّاس والضحاك : إذا حضرت الصَّلاةُ ، وأنتم عند مَسْجِدِ فصلُّوا فيه ولا يقولن أحدكُم أصلي في مَسجْدِي.

وقيل : معناه : اجعلوا سجودكم لِلَّهِ خَالِصاً ، والسبب في ذكر هذين القولين أنّ إقامة الوجه في العبادة قد تكون باستقبال القِبْلَةِ ، وقد تكون بالإخلاص في تلك العِبَادَةِ.

والأقرب هو الأوَّلُ ؛ لأنَّ الإخْلاَصَ مذكور بعده ، فلو حملناه على معنى الإخلاص صار كأنَّهُ قال : وأخلصوا عند كلِّ مَسْجِدٍ وادْعُوه مُخلصينَ ، وذلك لا يستقيم.

فإن قيل يستقيمُ ذلك إذا علقت الإخلاصَ بالدُّعَاءِ فقط.

فالجواب لما أمكنرجوعه إليهما جميعاً لم يَجُزْ قصرهما على أحدهما خصوصاً مع قوله : ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ فعم كل ما يسمى ديناً ، وإذا ثبت هذا فاختلفوا في قوله : ﴿عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ هل المرادُ منه زمان الصَّلاة أو مكانها على ما تقدم ؟ قوله : " مُخْلِصينَ " حال من فاعل " ادْعُوه " ، " الدِّين " مفعولٌ به باسْمِ الفاعل وله متعلق بـ " مخْلِصِينَ " حال من فاعل

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٣٠٥

" ادْعُوه " ، و " الدِّين " مفعولٌ به باسْمِ الفاعل وله متعلق بـ " مُخْلِصين " ويجوز أن يتعلَّق بمحذوف على أنَّهُ حالٌ من " الدين " ، والمراد اعبدوه مخلصين له الطَّاعة.

" والعِبَادَة " قال ابن الخطيب : المرادُ به أعمالُ الصَّلاةِ ، وسمَّاها دعاءً لأنَّ الصلاة في اللُّغة عبارة عن الدُّعاء ، ونظيره قوله ﴿وَمَآ أُمِرُوا اْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة : ٥].

قوله : " كَمَا بَدَأَكُمْ " " الكاف " في محل نَصْبِ نَعْتاً لمصدر محذوف تقديرُهُ : تعُودُون عَوْداً مثل ما بدأكم.

وقيل : تقديره : تُخْرَجُونَ خُرُوجاً مثل ما بَدَأَكُم ذكرهما مَكي ، والأوّل أليق بلفظ الآية الكريمة.

وقال ابن الأنْبَارِيّ : موضع " الكاف " في " كما " نصب بـ " تَعُودُونَ " وهو على مذهب العرب في تقديم مفعول الفعل عليه أي : تعودون كما ابتدأ خلقكم.

قال الفارسي : كما بَدَأَكُم تعودُون ليس على ظَاهِرِهِ إذ ظاهره تعودون على البَدْءِ ،

٨٢

(١) ".

"فرفع بـ " عاد " ضمير الأول ونصب بها " جَعْداً " ، ومَنْ مَنَع ذلك يَجْعل المنصوب حالاً قال : [الطويل] ٢٥٢١

- فَإنْ تَكُنْ الأَيَّامُ أحْسَنَ مُدَّةً

إليَّ فَقَدْ عَادَتْ لَهُنَّ ذُنُوبُ

أي : صار لهن ذنوب ، ولم يرد أن ذنوباً كانت لهن قبل الإحسان ، وعلى هذا فزال **الإشكال** ، والمعنى : لتصيرنّ في ملتنا بعد أن لم تكونوا ، فـ " في ملتنا " خبر على هذا وأمّا على الأول **فالجواب** من وجوه : أحدها : أن هذا القول من رؤسائهم ، قصدوا به التلبيس على العوام ، والإيهام لهم أنه كان على دينهم وفي مِلَّتِهِمْ.

الثاني : أنهم خاطبوا شعيباً بخطاب أتباعه ، وأجروا عليه أحكامهم.

الثالث : أن يُراد بعَوْده رجوعُه إلى حالة سكوته قبل بعثته ؛ لأنه قبل أن يبعث إليهم كان يُخْفي إيمانه ، وهو ساكت عنهم بريء مِنْ معبودهم غير الله.

وعدَّى " عاد " بـ " في " الظرفية ، كأن المِلَّة لهم بمنزلةِ الوعاءِ المحيط بهم.

قوله : ﴿أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ الاستفهامُ للإنكار تقديره : أيوجدُ منكم أحد هذين الشيئين : أعني الإخراج من القرية ، والعَوْد في الملة على كل حال حتى في حال كراهتنا لذلك ؟ .

وقال الزمخشري : " الهمزةُ للاستفهام ، والواوُ واو الحال تقديره : أتعيدوننا في ملَّتكم في حال كراهتنا ".

قال أبو حيان : " وليست هذه واو الحال ، بل واو العطف ، عطفت هذه الحال على حال محذوفة ، كقوله - عليه الصلاة والسلام - : " رُدُّوا السائِلَ ولَوْ بِظِلْفٍ مُحرقٍ "

٢١٥

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٣١٧

ليس المعنى : رُدُّوه حال الصدقة عليه بظلف مُحرق ، بل معناه : رُدُّوه مصحوباً بالصدقة ولو مصحوباً بظلفٍ محرق ، وقد تقدّمت هذه المسألة ، وأنه يصح أن تُسمَّى واو الحال وواو العطف [وتحرير ذلك ، ولولا تكريره لما كرَّرْته].

وقال أبو البقاء : و " لو " هنا بمعنى " إنْ " لأنها للمستقبل ، ويجوز أن تكون على أصلها ، ويكون المعنى : لو كنا كارهين في هذا الحال أي أن كنا كارهين لذلك فتجبروننا عليه.

وقوله : " لأنها للمستقبل " ممنوع.

قوله : " إنْ عُدْنَا " شرط **جوابه** محذوف عند الجمهور أي : فقد افترينا ، حذف لدلالة ما تقدم عليه ، وعند أب زيد والمبرد والكوفيين هو قوله : " فقد افتَرَيْنا " وهو مردود بأنه لو كان **جواباً** بنفسه لوَجَبَتْ فيه الفاء.

وقال أبو البقاء : " قد افترينا بمعنى المستقبل ؛ لأنه لم يقع ، وإنما سَدَّ مَسَدَّ **جواب** " إنْ عُدْنا " وساغ دخولُ " قد " هنا لأنهم نَزَّلوا الافتراء عند العود منزلة الواقع فقرنوه بـ " قد " ، وكأنَّ المعنى : قد افتريْناه الآن إن هَمَمْنا بالعود ".

وفي هذه الجملة وجهان : أحدهما : أنها استئناف إخبار فيه معنى التعجب ، قاله الزمخشري ، كأنه قيل : ما أكذبنا على الله إن عُدْنا في الكفر.

والثاني : أنها **جواب** قسم محذوف حذفت اللام منه ، والتقدير : والله لقد افترينا ، ذكره الزمخشري أيضاً ، وجعله ابن عطية احتمالاً وأنشد : [الكامل] ٢٠٢٢ - بَقَّيْتُ مَالِي وانْحَرَفْتُ عَنِ العُلَى

وَلَقِيتُ أضْيَافِي بِوَجْهِ عَبُوسِ

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٢١٤

قال : "كما تقول : افتريتُ على الله إن كلَّمت فلاناً " ولم يُنْشِدْ ابن عطية البيت الذي بعد هذا ، وهو محلُّ الفائدة ؛ لأنه مشتمل على الشرط وهو : [الكامل] ٢٠٢٣ - إنْ لَمْ أشُنَّ عَلَى ابْنِ هِنْدِ غَارَةً

لَمْ تَخْلُ يَوْماً مِنْ نهابِ نُفُوسِ

قوله : ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا﴾ منصوب بـ " نعود " أي : ما يكون ولا يستقيم لنا عود بعد أن حصل لنا التنجية منها.

فصل في معنى التنجية وفي معنى ﴿نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا﴾ وجوه :

٢١٦

(١) ".

"**فالجواب** : أنَّ موسى - عليه الصَّلاة والسَّلام - لَمَّا جاء وعدهم بزوال تلك المضار فَظَنُّوا أنَّهَا تزول على الفور ، فلَّما رأوا أنَّها ما زالت رجعوا إليه في معرفة كيفية ذلك الوعد ، فبيَّن لهم موسى - عليه السلام - أن الوعدَ بإزالتها لا يُوجِب الفور ، بل لا بدَّ أن يستنجزَ ذلك الوعد في الوقت المقدر لَهُ.

فالحاصل أنَّ هذا ما كان نُفرةً عن مجيء موسى بالرِّسالةِ ، بل استكشافاً لكيفية ذلك.

فعند هذا قال موسى - عليه الصَّلاة والسَّلام - : ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ﴾.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٣٨٨

قال سيبويه : " عَسَى " طمع وإشفاق.

قال الزَّجَّاجُ : وما يطمع اللَّه فيه فهو واجب.

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف ؛ لأنَّ لفظ " عسى ههنا ليس كلام اللَّه بل هو حكاية عن كلام موسى ، ويُجاب بأنَّ هذا الكلامِ إذا صدر عن الرسول الذي ظهرت نبوته بالمعجزات أفاد قوة اليقين فَقَوَّى موسى – عليه الصَّلاة والسَّلام – قلوبهم بهذا القولِ وحقَّق عندهم الوعدَ ليصبروا ويتركوا الجزع المذموم.

قال القرطبي : " جَدَّدَ لهم الوعدَ وحقَّقَهُ.

وقد استُخلفوا في مصر في زمن داود وسليمان – عليهما الصَّلاة والسَّلام – ، وفتحوا بيت المقدس مع يُوشع بن نون كما تقدم ، وروي أنهم قالوا ذلك حين خرج بهم موسى ، وتبعهم فرعون ، فكان وراءهم ، والبحرُ أمامهم ، فحقَّقَ اللَّه الوعد : بأن غرق فرعون وقومه ، وأنجاهم ".

ثُم بيَّن بقوله : ﴿فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ ما يَجْرِي مجرى الحثِّ له على التَّمسُّك بطاعة اللَّهِ.

واعلم أنَّ النظر قد يُراد به النَّظر الذي يفيد العِلْمَ ، وهو على اللَّهِ محال ، وقد يُرَادُ به تقليب الحدقة نحو المرئيّ التِمَاساً لرؤيته وهو أيضاً على اللَّهِ محال ، وقد يراد به الرُّؤية ، ويجب حملُ اللَّفْظِ ههنا عليها.

قال الزَّجَّاجُ : أي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم ، لأنَّ اللَّه تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وإنَّمَا يجازيهم على ما يقعُ منهم.

فإن قيل : إذا حملتم هذا النَّظرَ على الرُّؤيَةِ لزم **الإشكالُ** ، لأن الفاءَ في قوله : " فَيَنْظُرَ : " للتعقيب ، فيلزم أن تكون رؤية اللَّهِ لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعْمَالِ ، وذلك يُوجِبُ حُدُوث صفة في ذات اللَّهِ.

فالجواب : أن المعنى تعلُّق رؤية اللَّه تعالى بذلك الشَّيءِ ، والتَّعلق نسبة حادثة ، والنِّسَبُ والإضافاتُ ؛ لا وجود لها في الأعيانِ ، فلم يلزم حدوث الصِّفةِ الحقيقية في ذات اللَّهِ تعالى.

٢٧٣

وقد حَقَّقَ اللَّهُ ذلك الوعدَ ، فأغرق فرعون واستخلفهم في ديارهم ، وأموالهم ؛ فعبدُوا العِجْلَ.

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٢٦٢

لما قال موسى لقومه : ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ﴾ [الأعراف : ٢٩] بدأ بذكر ما أنزل بفرعون وقومه من المِحَنِ حالاً بعد حال ، إلى أن وصل الأمرُ إلى الهلاكِ تنبيهاً للمكلَّفين على الزَّجْرِ عن الكفر.

" والسِّنِينَ " : جمعُ سنة ، وفيها لغتان أشهرهما : إجْرَاؤهُ مُجرَى المُذكر السَّالم فيُرفع بالواو ويُنْصَبُ ويُجَرُّ بالياء ، وتُحْذَفُ نُونُه للإضافة.

قال النُّحاةُ : إنَّمَا جرى ذلك المجرى جَبْراً لما فاته من لامة المحذوفةِ ، وسيأتي في لامه كلامٌ ، واللغة الثانيةُ : أن يُجْعَلَ الإعرابُ على النُّون ولكن مع الياء خاصَّةً.

نقل هذه اللُّغة أبو زيد والفراءُ.

ثم لك فيها لغتان : إحدهما : ثبوتُ تنوينها.

والثانية : عدمهُ.

قال الفرَّاءُ : هي في هذه اللُّغة مصروفة عند بني عامر ، وغير مصروفة عند بني تميم ، ووجه حذف التنوين التَّخفيف ، وحينئذ لا تُحْذَفُ النُّون للإضافة وعلى ذلك جاء قوله : [الطويل] ٢٥٤٧ - دَعَانِيَ مِنْ نَجْدٍ فإنَّ سِنِينَهُ

لَعِبْنَ بِنَا شيباً وشَيّبْنَنَا مُرْدَا

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٢٧٤

وجاء في الحديث : " اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا عليهم سنينَ كَسِنِي يُوسُفَ " " وسِنيناً كسِنِينِ يُوسفُ " باللُّغتين ، وفي لام سَنَةٍ لغتان ، أحدهما : أنَّهَا واو لقولهم : سنوات وسَانَيْتُ ، وسُنَيَّةٌ.

الثانية : أنَّها هاء لقولهم : سانَهْتُ وسَنَهَات وسُنَيْهَة ، وليس هذا الحكمُ المذكور

٢٧٤

أعني : جريانه مجرى جمع المذكر أو إعرابه بالحركات مقتصراً على لفظ " سِنينَ " بل هو جارٍ في كلِّ اسم ثلاثي مؤنث حُذِفَتْ لامُهُ ، وعُوِّضَ منها تَاءُ التَّأنيثِ ، ولم يُجْمَع جمع تكسير نحو : ثُبَةٍ وثُبين ، وقُلة ، وقُلينَ.

فصل قال شهابُ الدِّين : " وتَحرَّزْتُ بقولي : حُذِفَتْ لامُه مِمَّا حُذِفَتْ فاؤه ، نحو : لِدة وعِدَة.

وبقولي ولم يُجْمع جمع تكسير من ظُبَةٍ وظُبّى ، وقد شَذَّ قولهم : لِدُونَ في المحذوف الفاء ، وظِبُونَ في المكسَّر.

٢٥٤٨ - يَرَى الرَّاءُونَ بالشَّفرَاتِ مِنْهَا

وقُودَ أَبِي حُبَاحِبَ والظُّبِينَا

". (١)

"أحدهما : اسْعِفْنَا إلى ما نطلب إليك من الدُّعاء بحق ما عندك من عهد الله ، وكرامته إيَّاك بالنُّبُوَّةِ أو ادع اللَّهَ لنا مُتَوَسِّلاً إليه بعهده عندك ، وإمَّا أن يكون قَسَماً مُجَاباً بـ " لَنُؤمِنَنَّ " أي : " أقْسَمْنَا بِعَهْدِ اللَّهِ عندك ".

فصل اعلمْ أنَّهُ تعالى بيَّن ما كانُوا عليه من المُناقضة القبيحة ، لأنَّهم تارة يكذبون موسى عليه الصَّلاة والسَّلام ، وأخرى عند الشَّدائد يفزعون إليه فزع الأمة إلى نبيّها ويسألونه أن يسأل رَبَّه رفع العذاب عنهم ، وذلك يقتضي أنهم سَلَّمُوا كونه نبيّاً مجاب الدَّعْوَة ، ثُمَّ بعد زوال تلك الشَّدائد يعودون إلى تكذيبه.

وقوله : ﴿فَلَماَّ كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَى ﴾.

أي : العذاب.

إلى أجلٍ فيه وجهان : أحدهما : أن يتعلَّقَ بـ "كَشَفْنَا وهو المشهور ، وعليه إشكال وهو أنَّ ما دخَلَتْ عليه " لَمَّا " يترتَّبُ جوابُهُ على ابتداء وقوعه ، والغايةُ تنافي التعليق على ابتداء الوقوع ، فلا بُدَّ من تعقُّل الابتداء والاستمرار حتَّى تتحقَّقَ الغاية ، ولذلك لا تقعُ الغاية في الفعل غير المتطاول.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٤١٧

لا يُقالُ : لَّما قتلتُ زيداً إلى يوم الخميس جَرضى كَذَا ، ولا لَّما وثبت إلى يوم الجمة اتَّفق كذا ، وقد يُجَابُ بأنَّ المرادَ بالأجَل هنا : وقتُ إيمانهم ، وإرسالهم بني إسرائيل معه ، ويكون المرادُ بالكشفِ : استمرارَ رفع الرِّجْزِ.

كأنه قيل : فَلَمَّا تمادَى كَشَفْنَا عنهم إلى أجل ، وأمَّا مَنْ فَسَّرَ " الأجَلَ " بالمَوْتِ أو بالغَرَقِ فيحتاج إلى حَذْفِ مضاف تقديرُهُ : فَلَمَّا كَشَفْنَا عنهم الرجزَ إلى أجل قُرْب أجل هم بالغوه ، وإنَّما احتاج إلى ذلك ، لأنَّ بين موتهم أو غرقهم حصل منهم نكثٌ ، فكيف يُتَصَوَّرُ أن يكون النَّكْثُ منهم بعد موتهم ، أو غرقهم ؟ والثاني : أنَّهُ متعلِّقٌ بمحذوفٍ على أنَّهُ حال من " الرِّجز " أي : فَلَمَّا كَشَفْنَا عنهم الرجزَ كَائِناً إلى أجل ، والمعنى : أنَّ العذابَ كان مُؤجَّلاً.

قال أبُو حيَّان : وَيُقَوِّي هذا التأويلَ كونُ " لَّما " جواب " جاء بـ " إذا " الفجائية أي : فَلَمَّا كَشَفْنَا عنهم العذابَ المقرَّر عليهم إلى أجلٍ فاجؤوا بالنَّكْثِ ، وعلى معنى تَغْيِيَتِهِ الكشفَ بالأجَل المبلوغ لا تتأتى المفاجأة إلاَّ على تأويل الكشفِ بالاستمرار المُغيَّا فيمكن المفاجأة بالنَّكْث إذْ ذاك ممكن.

قوله : " هم بَالِغُوهُ " في محلِّ جرٍ صفة لـ " أجَلٍ " والوصف بهذه الجملةِ أبلغُ من وصفِهِ بالمفرد ، لتكررِ الضَّمير المؤذن بالتَّفخيم.

وقوله : ﴿إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ﴾ هذه " إذَا " الفُجَائيَّةِ ، وتقدَّم الكلامُ عليها قريباً : و " هُمْ " مبتدأ ، و " ينكُثُونَ " خبره ، و " إذَا " جوابُ " لَّما " كما تقدَّم بالتَّأويلِ المذكور.

٢٨٧

قال الزمخشريُّ : ﴿إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ﴾ جواب " لَمَّا " يعني : فلمَّا كشفنا عنهم العذاب فاجؤوا بالنّكث وبَادَرُوهُ ولَمْ يؤخِّروه ، ولكن لَمَّا كَشَفَ عنهم نَكَثُوا.

قال أبُو حيان : " ولا يمكن التَّغْيية مع ظاهرِ هذا التقدير ".

انتهى.

يعني فلا بُدَّ من تأويل الكشْفِ بالاستمرار ، كما تقدَّم ، حتَّى يَصِحَّ ذلك.

وهذه الآية تَرُدُّ مذهبَ مَنْ يَدَّعي في " لَمَّا " أنَّهَا ظَرْفٌ ، إذْ لا بُدَّ لَهَا حينئذٍ من عامل ، وما بعد " إذَا " لا يعمل فيما قبلها ، كما تحرَّر في موضعه.

وقرأ أبُو حَيْوَةَ وأبو هشام " يَنْكِثُون " بكسر الكاف ، والجمهور على الضَّمِّ ، وهما لغتان في المضارع.

والنَّكْثُ : النَّقْضُ ، وأصله : مِنْ نَكْثِ الصُّوف المغزول لِيُغْزل ثانياً ، وذلك المنكوث : نِكثٌ كـ : ذِبْح ، وَرِعْي.

والجمعُ : أنكاث ، فاستعير لنقض العهد بعد إحكامه وإبرامه كما في خيوط الأكسية إذا نُكِثَتْ بعدما أبْرِمَتْ ، وهذا مِنْ أحسن الاستعارات.

قوله : " فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ " هذه الفاءُ سببيَّة ، أيْ : تَسَبَّب عن النَّكْثِ الانتقامُ ثم إن أريد بالانتقام نَفْسُ الإغْراق ، فالفاءُ الثَّانية مُفَسِّرةٌ عند مَنْ يُثْبِتُ لها ذلك وإلاَّ كان التقدير : فَأرَدْنَا الانتقام ، والانتقام في اللُّغَةِ : سلب النعمة بالعذابِ.

و " فِي اليمِّ " متعلق بـ " أغْرَقْنَاهُم " ، واليَمّ : البحر ، والمشهور أنَّهُ عربيّ.

قال ذو الرُّمَّة : [البسيط] ٢٥٦٤ - دَاوِيَّة ودُجَى لَيْلٍ كأنَّهُمَا

يَمٌّ تراضَنَ فِي حَافَاتِهَا الرُّومُ

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٢٧٤

." (١)

"فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام ، فوجب حمل الكلام عليه ، وهذا القول لا طعن فيه ألبتة ، وليس منافياً لصحة القول الأول.

٣٨١

فصل قال القرطبيُّ : استدلَّ بهذه الآية على أنَّ مَنْ مات صغيراً دخل الجنَّة لإقراره في الميثاق الأول ومنْ بلغ لمْ يُغنِهِ الميثاق الأول.

قوله " مِنْ ظُهُورهِمْ " بدل من قوله : " مِن بَنِي آدَمَ " بإعادةِ الجارِّ ، كقوله : ﴿لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَانِ لِبُيُوتِهِمْ﴾ [الزخرف : ٣٣] ﴿لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾ [الأعراف : ٧٥] وهل هو بدلُ اشتمال أو بدلُ بعض من كل ؟ قولان : الأول لأبي البقاء ، والثاني للزمخشري ، وهو الظاهر كقولك : ضربتُ زيداً ظهره وقطعتُه يده ، لا يُعْرِب هذا أحد بدل اشتمالٍ ، و " ذُرِّيَتَهُمْ " مفعول به.

وقرأ الكوفيون وابن كثير ذُرِّيتهُمْ بالإفراد ، والباقون " ذُرِّيَّاتهم " بالجمع.

قال أبو حيان : ويحتمل في قراءة الجمع أن يكون مفعولُ " أخذ " محذوفاً لفهم المعنى وذُرِّيَّاتهم بدلٌ من ضمير " ظُهُورِهِمْ "كما أنَّ من ظُهُورِهِمْ بدلٌ من بَنِي آدَمَ والمفعولُ المحذوفُ هو الميثاق كقوله : ﴿وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِّيثَاقاً غَلِيظاً﴾ [النساء : ١٥٤].

قال : وتقديرُ الكلامِ : وإذ أخذ ربُّكَ من ظهور ذُرِّيات بني آدم ميثاق التوحيد لله ، واستعارَ أن يكون أخذ الميثاق من الظهر كأن الميثاق لصعوبته والارتباط به شيءٌ ثقيلٌ يحمل على الظَّهْرِ.

وكذلك قرأ الكوفيُّون وابن كثير في سورة يس ، وفي الطُّورِ في الموضعين ذُرِّيَّتَهُم بالإفراد ؛ وافقهم أبو عمرو على ما في يس ، وناف وافقهم في أول الطور ، وهي ذُرِّيَّتَهُم بإيمانٍ دون الثانية ، وابن عامر على الجمع ، وأبو عمرو ونافع جمعوا بين الأمرين.

قال أبو حيان في قراءة الإفراد في هذه السُّورةِ : ويتعيَّن أن يكون مفعولاً بـ " أخذ " وهو على حذف مضاف ، أي : ميثق ذريتهم.

يعني أنه لم يَجُزْ فيه ما جازَ في ذُرِّيَاتهم من أنَّه بدل ، والمفعولُ محذوف وذلك واضحٌ ؛ لأنَّ من قرأ : " ذُرِّيَّتَهُمْ " بالإفراد لم يَقْرَأهُ إلاَّ منصوباً ، ولو كان بدلاً من هُمْ في ظُهُورِهِمْ لكان مجرورً ، بخلاف ذُرِّيَّاتهم بالجمع فإنَّ الكسرة تَصْلُح أن تكون علامة للجر وللنصب في جمع المُؤنَّثِ السَّالِمِ.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٤٢٤

قال الواحديُّ : الذرية تقع على الواحِدِ والجمع ، فمنْ أفردَ فقد استغنى عن جمعه بوقوعه على الجمع كالبشر فإنه يقع على الواحد ، كقوله : ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ [يوسف :

٣٣١

٣١] وعلى الجمع ، كقوله : ﴿أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾ [التغابن : ٦] ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [إبراهيم : ١٠] فكما لم يجمع " بشر " جمع تصحيح ، ولا تكسير كذلك لا يجمع " الذريَّة ".

٣٨٢

ومن جمع قال : إنَّ الذرية وإن كان واحداً فلا **إشكال في** جواز الجمع فيه ، وإن كان جمعاً فجمعه حسن ، لأنَّ الجموع المكسرة قد معت نحو : الطرقات والجدرات.

قوله : ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَآ﴾.

أمَّا على قولِ مَنْ أثْبَتَ الميثاق الأوَّل فكل هذه الأشياء محمولة على ظواهرها ، وأمَّا من أنكره ، قال : إنَّهَا محمولة على التَّمثيل ، أي : أنه تعالى نصب لهم الأدلة على ربوبيته ، وشهدت بها عقولهم ، فصار ذلك جارياً مجرى ما إذَا أشهدهم على أنفسهم ، وقال لهم : ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾.

وكأنهم قالوا بلى أنت ربُّنَا.

قوله : " بَلَى " **جواب** : " أَلَسْتُ ".

قال ابنُ عبَّاس : لو قالوا " نَعَمْ " لكفروا ، يريد أنَّ النَّفيَ إذا أجيب بـ " نعم " كان تصديقاً له ، فكأنهم أقَرُّوا بأنه ليس بربهم ، هكذا ينقلونه عن ابن عباس.

وفيه نظرٌ - إن صحَّ عنه - وذلك أن هذا النفي صار مُقرَّراً ، فكيف يكفرون بتصديق التقرير ؟ وإنَّما المانعُ من جهةِ اللغة ، وهو أنَّ النفيَ مطلقاً إذا قُصِدَ إيجابه أجيب بـ " بَلَى " وإن كان مقرراً بسبب دخول الاستفهام عليه ، وإنَّما كان ذلك تغليباً لجانب اللفظ ، ولا يجوز مراعاةُ جانب المعنى إلاَّ في شعر ، كقوله : [الوافر] ٢٦١٨ - أَلَيْسَ اللَّيْلُ يَجْمَعُ أمَّ عَمْرٍو

وإيَّانَا فَذاكَ بِنَا تَدَأنِي

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٣٧٧

نَعَمْ وأرَى الهلالَ كما تَرَاهُ

ويَعْلُوهَا النَّهارُ كَمَا عَلانِي

". (١)

"وقرأ ابن وثَّابٍ " لِيُثْبِتُوكَ " فعدَّاهُ بالتضعيف ، وقرأ النخعي " لِيبيتُوك " من البيات والمعنى : قال ابنُ عبَّاسٍ : ليوثقوك ومن شد فقد أثبت ؛ لأنَّهُ لا يقدر على الحركة ، ولهذا يقال لمن اشتدَّتْ به علة أو جراحة تمنعه من الحركة قد أثْبِتَ فلانٌ ، فهو مُثْبَتٌ.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٤٧٤

وقيل : ليسجنوك ، وقيل : ليثبتوك في بيتٍ ، أو يقتلوك ، وهو ما حكي من أبي جهل " أو يُخْرِجُوكَ " من مكَّة كما تقدم.

ثم قال : ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ قال الضحاكُ : يصنعون ويصنع اللَّهُ ، والمكرُ من الله التدبير بالحقِّ ، وقيل : يجازيهم جزاء المكر.

﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ وقد تقدَّم الكلام في تفسير " المَكْرِ " في حق الله تعالى في آل عمران عند قوله : ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران : ٥٤].

فإن قيل : كيف قال ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ ولا خير في مكرهم ؟ **فالجوابُ** من وجوه : أحد : أنَّ المراد أقوى الماكرين ، فوضع " خَيْرٌ " موضع " أقْوَى " تنبيهاً على أنَّ كُلَّ مكر ، فإنَّهُ يبطل في مقابلة فعل اللَّهِ تعالى.

وثانيها : أنَّ المُرادَ لو قدر في مكرهم ما يكون خيراً.

وثالثها : أنَّ المراد ليس هو التفضيل ، بل المرادُ أنَّهُ في نفسه خير كقولك : الزبد خير من الله ، أي : من عند اللَّهِ.

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٥٠٠

قوله تعالى : ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا﴾ الآية.

لَمَّا حكى مكرهم في ذاتِ محمَّدٍ ، حكى مكرهم في دين محمَّدٍ.

روي أنَّ النَّضْرَ بن الحارث كان يختلف تاجراً إلى فارس والحيرةِ فيسمع أخبار رستم وسفنديار ، وأحاديث العجمِ ، واشترى أحاديث كليلة ودمنة ، ويمر باليهود

٥٠٢

والنصارى فيراهم يقراءون التوراة والإنجيلن ويركعون ويسجدون فجاء مكَّة فوجد محمداً صلى الله عليه وسلم يصلِّي ويقرأ القرآن ، وكان يقعدُ مع المستهزئين والمقتسمين وهو منهم فيقرأ عيلهم ساطير الأوَّلين أخبار الأمم الماضية وأسماءهم ، وما سطر الأولون في كتبهم.

وكان يزعمُ أنها مثل ما يذكره مُحمَّدٍ من قصص الأولين ، فهذا هو المراد من قوله ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَآ إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ ، والأساطير : جمع أسطورة وهي المكتوبة.

فإن قيل : الاعتمادُ على كون القرآن معجزاً هو أنَّ الله تعالى تحدَّى العرب بمعارضته فلم يأتوا بها ، وهذا الآيةُ تدلُّ على أنه أتى بالمعارضة.

فالجواب : أن كلمة " لو " تفيدُ انتفاء الشيء لانتفاء غيره ، فقوله : ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَاذَا﴾ يدلُّ على أنه ما شاء ذلك القول ، وما قالوا ؛ فثبت أنَّ النضر بن الحارث أقرَّ أنَّهُ ما أتى بالمعارضة ، وإنَّما أخبر أنه لو شاء أتى بها ، والمقصود إنَّما يحصل لو أتى بالمعارضة امَّا مجرَّد هذا القول ، فلا فائدة فيه.

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٥٠٢

قوله : ﴿وَإِذْ قَالُواْ اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ﴾.

نزلت في النضر بن الحارث من بني عبد الدَّارِ.

قال ابنُ عباسٍ : لَمَّا قصَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم شأن القرون الماضية قال النَّضْرُ : لو شئت لقلتُ مثل هذا إن هذا إلا ما سطر الأوَّلُونَ في كتبهم.

فقال له عثمانُ بن مظعون : اتق الله فإن محمداً يقول الحقَّ ، قال : وأنا أقول الحق.

قال عثمان : فإنَّ محمداً يقول : لا إله إلاَّ الله ، قال : وأنا أقول : لا إله إلا الله ولكن هذه بنات الله ، يعني : الأصنام.

ثم قال : ﴿اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَاذَا﴾ الذي يقوله محمد " هُو الحقَّ من عندكَ ".

فإن قيل : في الآية إشكال من وجهين : أحدهما : أن قوله ﴿اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ﴾ الآية.

حكاهُ الله عن كلام الكُفَّار ، وهو من جنس نظم القرآن ، فقد حصلت المعارضة في هذا وحكي عنهم في ٥٠٣ ". (١)

"ونقل النووي في " التهذيب " عن الهرويّ قال : ويقال فيه الأذان ، والأذين ، والإيذان قال : وقال شيخي : الأذينُ هوالمؤذن المعلم بأوقات الصلوات " فعيل " بمعنى " مفعل " [وقوله عليه السلام : " ما أذِن الله كأذنه " بكسر الذال منه ، وقوله : " كأذَنِهِ " بفتح الذال ، والأذن بضم الذال وسكونها : أذن الحيوان ، مؤنثة ، وتصغيرها : أذينة.

و " إذن " في قوله عليه السلام : " فلا إذن " حرف مكافأة وجواب ، يكتب بالنون ، وإذا وقفت على " إذن " قلت كما تقول : رأيت زيداً.

قال الجوهري].

قوله : " مِنَ الْمُشرِكِينَ " متعلقٌ بنفس " بَرِيءٌ " ، ما يقال : بَرِئْتُ منه ، وهذا بخلاف قوله : ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [التوبة : ١] فإنَّها هناك تحتمل هذا ، وتحتمل أن تكون صفة لـ " بَرَاءَةٌ ".

قوله ورسُولُهُ الجمهور على رفعه ، وفيه ثلاثة أوجه : أحدها : أنه مبتدأ ، والخبرُ محذوفٌ أي : ورسوله بريءٌ منهم ، وإنَّما حذف ، للدلالةِ عليه.

والثاني : أنه معطوفٌ على الضمير المستتر في الخبر ، وجاز ذلك للفصل المسوّغ للعطف ، فرفعه على هذا بالفاعلية والتقدير : برئ الله ورسوله [من المشركين].

الثالث : أنه معطوف على محلِّ اسم " أنَّ " وهذا عند من يجيز ذلك في المفتوحة قياساً على المكسورةِ ، قال ابنُ عطيَّة " ومذهبُ الأستاذ - يعني ابن البَاذشِ - على مقتضى كلام سيبويه أن لا موضع لما دخلت عليه [" أنَّ " إذ هو معربٌ ، قد ظهر فيه عمل العامل ، وأنه لا فرق بين " أنَّ " وبين " لَيْتَ " والإجماعُ على أن لا موضع لما دخلتْ عليه] هذه ".

قال أبو حيَّان : " وفيه تعقُّبٌ ؛ لأنَّ كون " أنَّ " لا موضع لما دخلتْ عليه ليس ظهور عمل العامل بدليل " لَيْسَ زيد بقائم " وما في الدَّار من رجل ، فإنه ظهرعمل العامل ولهما موضع وقوله : " بالإجماع " يريد أنَّ " ليت " لا موضع لما دخلت عليه بالإجماع ، وليس كذلك ؛ لأن الفراء خالف ، وجعل حكم " لَيْتَ " وأخواتها جميعاً حكم " إنَّ " بالكسر ".

قال شهابُ الدين قوله : " بدليل ليس زيد بقائم..

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٥٣٣

" إلى آخره قد يظهر الفرقُ بينهما ، فإنَّ هذا العامل ، وإن ظهر عمله في حكم المعدُومِ ، إذ هو زائد ، فلذلك اعتبرنا الموضع معه ، بخلاف " أنَّ " بالفتح ، فإنَّه عاملٌ غيرُ زائد ، وكانَ ينبغي أن يردَّ عليه قوله : وأنْ لا فرق بين " أنَّ " وبين " لَيْتَ " فإنَّ الفرق قائمٌ ، وذلك أنَّ حكم الابتداء قد انتسخ مع " لَيْتَ " ،

١٢

و " لَعلَّ " ، و "كأنَّ " لفظاً ومعنًى ، بخلافه مع " إنَّ " ، و " أنَّ " ، فإنَّ معناه معهما باقٍ.

وقرأ عيسى بن عمر ، وزيد بن علي وابن أبي إسحاق " ورسوله " بالنَّصبِ ، وفيه وجهان : أظهرهما : أنه عطفٌ على لفظ الجلالة ، والثاني : أنه مفعولٌ معه.

قال الزمخشريُّ.

وقرأ الحسنُ " ورسُولِهِ " بالجرِّ ، وفيها وجهان : أحدهما : أنه مقسمٌ به ، أي : ورسوله إن الأمر كذلك ، وحذف جوابه لفهم المعنى.

والثاني : أنه على الجواز ، كما أنهم نَعَتُوا وأكَّدوا على الجواز ، وقد تقدَّم تحقيقه.

وهذه القراءةُ يبعدُ صحتُها عن الحسن ، للإبهام ، حتَّى يحكى أنَّ أعرابياً سمع رجلاً يقرأ " ورَسُولِهِ " بالجر ، فقال الأعرابيُّ : إن كان الله قد بَرِىء من روسله فأنا بريء منه ، فَلَبَّبه القارىء إلى عمر - رضي الله عنه - فحكى الأعرابيُّ الواقعة ، فحينئذ أمر عمرُ بتعليم العربيَّة.

ويحكى أيضاً هذه عن أمير المؤمنين عليّ ، وأبي الأسود الدُّؤلي - رضي الله عنهما - قال أبُو البقاءِ : " ولا يكون عطفاً على " المشركين " لأنَّه يؤدي إلى الكفر ".

وهذا واضح.

فصل قال بعض المفسرين قوله : ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ جملة تامة مخصوصة بالمشركين ، وقوله : ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ﴾ جملة أخرى ثانية معطوفة على الجملة الأولى ، وهي عامة في حق جميع النَّاسِ ؛ لأنَّ ذلك يجب أن يعرفه المؤمن والمشرك ، من حيثُ إنَّ الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعاً ، فيجبُ على المؤمنين أن يعرفوا الوقت الذي يباحُ فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه ، فأمره تعالى بهذا الإعلام يوم الحج الأكبر ، وهو الجمع الأعظم ، ليصل ذلك الخبر إلى الكل ، فيشتهر.

وفي هذا العطف الإشكال الذي ذكره أبو حيان في صدر الآية عند قوله ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ﴾.

فصل اختلفوا في يوم الحجِّ الأكبر ، فقال ابن عباس في رواية عكرمة " إنَّه يومُ عرفةَ " وهو قول عُمر ، وسعيد بن المسيب ، وابن الزبير ، وعطاء ، وطاووس ، ومجاهد ، وإحدى الروايتين عن علي ، ورواية المسور بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : خطب رسول

١٣

". (١)

"**وجوابه** : أنَّ هذا **الإشكالِ إنما** يتوجَّهُ على قول المعتزلةِ ، حيث قالوا : إنَّ الكفر لكونه كفراً يؤثر في هذا الحكم ، أما عند أهْلِ السُّنَّةِ : فإنَّ شيئاً من الأفعال لا يوجب ثواباً ولا عقاباً وإنَّما هي معرفات ، واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد جائز.

فصل دلَّت الآية على أنَّ شيئاً من أعمال البر لا يقبل مع الكفر بالله تعالى.

فإن قيل : كيف الجمع بينه وبين قوله : ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ [الزلزلة : ٧] ؟ **فالجوابُ** : أن يصرف ذلك إلى تأثيره في تخفيف العقابِ ، ودلت الآية على أنَّ الصلاة تجب على الكافر ، لأنه تعالى ذمَّ الكافر على فعل الصَّلاة على وجه الكسل.

قال الزمخشريُّ "كُسَالَى " بالضمِّ والفتح جمع : "كَسْلان " نحو " سَكَارى ".

قال المفسِّرون : معنى هذا الكسل ، أنَّهُ إن كان في جماعة صلَّى ، وإن كان وحده لم يصلِّ.

وقوله : ﴿وَلاَ يُنفِقُونَ إِلاَّ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ أي : لا ينفقون لغرض الطاعة بل رعاية للمصلحة الظاهرة.

قوله تعالى : ﴿فَلاَ تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلاَ أَوْلاَدُهُمْ﴾ الآية.

لَمَّا قطع في الآية الأولى رجاء المنافقين عن جميع منافع الآخرة ، بيَّن ههنا أنَّ الأشياء التي يظنونها من منافع الدنيا ؛ فإنه تعالى جعلها أسباباً لتعذيبهم في الدُّنيا.

والإعجاب : هو السرور بالشَّيء من نوع الافتخار به ، ومع اعتقاد أنه ليس لغيره ما يساويه.

قوله ﴿فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ فيه وجهان : أحدهما : أنه متعلقٌ بـ " تُعْجِبْكَ " ، ويكون قوله : ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾ جملة اعتراض ، والتقدير : فلا تعجبك في الحياةِ ، ويجوز أن يكون الجارُّ حالاً من " أمْوالُهُمْ " وإلى هذا نحا ابنُ عبَّاسٍ ، ومجاهد ، وقتادة ، والسدي وابن قتيبة ، قالوا في الكلام تقديمٌ وتأخيرٌ ، والمعنى : فلا تعجبك أموالهم ، ولا أولادهم في الحياة الدنيا ، إنَّما يريد الله ليعذبهم بها في الآخرة.

قال أبو حيان : " إلاَّ أنَّ تقييد الإعجاب المنهيَّ عنه الذي يكون ناشئاً عن أموالهم وأولادهم من المعلوم أنَّه لا يكون إلاَّ في الحياة الدُّنيا ، فيبقى ذلك كأنَّهُ زيادة تأكيد بخلاف التَّعذيب ، فإنَّه قد يكون في الدنيا ، كما يكون في الآخرة ، ومع أنَّ التقديم والتأخير يخصُّه أصحابنا بالضرورة ".

١١٦

قال شهابُ الدين : "كيف يقال – مع نصِّ من قدَّمتُ ذكرهم – أصحابنا يخصُّون ذلك بالضَّرورة ؟ على أنه ليس من التقديم الذي يكون في الضرورة في شيءٍ ، إنَّما هو اعتراض ، والاعتراض لا يقال فيه تقديم وتأخير ، بالاصطلاح الذي يخصُّ بالضرورة.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٥٧٧

وتسميتهم – أعني : ابن عباس ، ومن معه رضي الله عنهم – إنَّما يريدون به الاعتراض المشار إليه ، لا ما يخصه أهل الصناعة بالضرورة ".

والثاني : أنَّ " فِي الحياةِ " متعلقٌ بالتعذيب ، والمراد بالتعذيب الدنيويّ : مصائبُ الدُّنيا ورزاياها أو ما لزمهم من التكاليف الشَّاقة ، فإنَّهم لا يرجون عليها ثواباً ، قاله ابنُ زيد : أو ما فُرِض عليهم من الزكوات ، قاله الحسنُ.

وعلى هذا فالضميرُ في " بها " يعود على الأموال فقط ، وعلى الأول يعود على " الأولاد ، والأموال ".

فإن قيل : أيُّ تعذيب في المال والولد وهما من جملة النّعم ؟ .

فالجوابُ : على القول الأول بالتقديم والتأخير ، فالسؤالُ زائل.

وعلى الثاني المصائب الواقعة في المال والولد.

وقيل : بل لا بدَّ من تقدير حذف ، بأن يقال : أراد بالتعذيب بها من حيث كانت سبباً للعذاب ، أمَّا في الدُّنيا ، فإن من أحب شيئاً كان تألمه على فراقه شديداً ، وأيضاً يحتاج في تحصيلها إلى تعب شديد ، ومشاقّ عظيمة ، ثم في حفظها كذلك ، وأمَّا في الآخرة فالأموال حلالها حساب ، وحرامها عذابٌ.

فإن قيل : هذا المعنى حاصل للكلِّ ، فما فائدة تخصيص المنافقين ؟ .

فالجوابُ : أن المنافق لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر فلا ينفق ماله في سبيل الله لأنَّهُ يراه ضياعاً لا يرجو ثوابه ، وأما المؤمن فينفق ماله طيبة بها نفسه ، يرجو الثواب في الآخرة والمنافق لا يجاهدث في سبيل الله خوفاً من أن يقتل ، والمؤمن يُجاهدُ ، يرجو ثواب الآخرة ثم قال : ﴿وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ أي : تخرجُ أنفسهم وهم كارهون.

أي : يموتون على الكفر.

قوله : ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ﴾ على دينكم ﴿وَمَا هُم مِّنكُمْ﴾ أي : ليسوا على دينكم ﴿وَلَـاكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ﴾ يخافون أن يظهروا ما هم عليه فيقتلوا.

قوله : ﴿لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَئاً أَوْ مَغَارَاتٍ﴾.

" المَلْجَأ " : الحِصْن.

وقال عطاءٌ : المَهْرب وقيل : الحِرْز وهو " مَفْعَل " ، مِنْ : لَجَأ إليه ، يلجأ ، أي : انحاز.

يقال : ألجَأتُهُ إلى كذا أي : اضطررته إليه فالتَجَأ.

و " الملجأ " يصلحُ للمصدر ، والزمان ، والمكان.

والظَّاهِرُ منها – المكان.

و " المغارات " جمع " مغارة " ، وهي الموضع الذي يغور

١١٧

". (١)

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٦٣٢

"فصل اختلفوا في قوله : ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ هل يفيدُ العموم ؟ فقال بعضهم : لا ؛ لأنَّ اللفظ مقصورٌ على أقوام مُعَيَّنينَ نزلت الآية فيهم.

وقال آخرون : بلى ؛ لأنَّ العبرَةَ بعموم اللفظِ لا بخصوصِ السَّببِ ، والمُحسن هو الآتي بالإحسان ، ورأس الإحسان لا إله إلاَّ اللهَ ، فكلُّ مَنْ قالها واعتقدها ، كان من المسلمين ، فاقتضت نفي جميع المسلمين ؛ فدلَّ هذا اللفظ بعمومه على أنَّ الأصلَ حرمة القتلِ ، وحرمة أخذ المالِ وأن لا يتوجه عليه شيء من التَّكاليفِ ، إلاَّ بدليلٍ منفصل ، فصارت هذه الآية بهذا الطريق أصلاً مُعتبراً في الشريعة ، في تقرير أنَّ الأصل براءة الذِّمة ، إلى أن يرد نص خاص.

قوله : ﴿وَلاَ عَلَى الَّذِينَ﴾.

فيه أوجه : أحدها : أن يكون معطوفاً على " الضُّعفاء " ، أي : ليس على الضعفاءِ ، ولا على الذين إذا ما أتوكَ ، فيكونون داخلين في خبر " ليس " مُخْبراً بمتعلقهم عن اسمها ، وهو " حَرَجٌ ".

الثاني : أن يكون معطوفاً على " المُحْسنينَ " فيكونون داخلين فيما أخبر به من قوله : " مِنَ سبيلٍ " ، فإنَّ " مِنْ سبيلٍ " يحتمل أن يكون مبتدأ ، وأن يكون اسم " ما " الحجازية ، و " مِنْ " مزيدةٌ في الوجهين.

الثالث : أن يكون " ولا علَى الَّذِينَ " خبراً لمبتدأ محذوف ، تقديره : ولا على الذين إذا ما أتوكَ..

إلى آخر الصلة ، حرجٌ ، أو سبيلٌ وحذف لدلالةِ الكلامِ عليه ، قاله أبُو البقاءِ.

ولا حاجةَ إليه ، لأنَّه تقديرٌ مُسْتغنًى عنه إذ قدَّر شيئاً يقومُ مقامهُ هذا الموجودُ في اللفظ والمعنى.

وهذا الموصولُ ، أعني قوله : ﴿وَلاَ عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ﴾ ، يحتملُ أن يكون مندرجاً في قوله : ﴿وَلاَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ﴾ وذكروا على سبيل نفي الحرج عنهم ، وألا يكونوا مندرجين ، بل أن يكون هؤلاء وجدوا ما ينفقونَ ، إلاَّ أنَّهُمْ لَمْ يَجِدُوا مرْكُوباً.

وقرأ معقل بنُ هارون " لَنَحْمِلَهُمْ " بنون العظمة ، وفيها **إشكالٌ ،** إذ كان مقتضى التركيب : قلت : لا أجدُ ما يحملكم عليه الله.

قوله : " قُلْتَ " فيه أربعة أوجهٍ ، أحدها : أنَّهُ **جواب** " إذا " الشَّرطيَّة ، و " إِذَا " **وجوابها** في موضع الصِّلةِ ، وقعت الصِّلةُ جملة شرطية ، وعلى هذا ؛ فيكونُ قوله : " تولَّوا " **جواباً** لسؤال مقدر كأنَّ قائلاً قال : ما كان حالهم إذا أجيبوا بهذا **الجواب** ؟ فأجيب بقوله : " تَوَلَّوْا ".

الثاني : أنَّه في موضع نصب على الحال ، من " أتوكَ " ، أي : إذَا أتوكَ ، وأنت قائلٌ : لا أجدُ ما أحملكم عليه ، و " قَدْ " مقدرة ، عند من يشترطُ ذلك في الماضي الواقع حالاً ،

١٧٢

". (١)

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٦٦٣

"قوله : ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾.

في تعلُّق هذه الآية بما قبلها وجوهٌ : أحدها : أنَّهُ لا يتوهم إنسان أنَّه تعالى منع محمّداً من بعض ما أذن لإبراهيم فيه.

وثانيها : أنه تعالى لمَّا بالغ في وجوب الانقطاع عن المشركين الأحياء والأموات ، بيَّن ههنا أن هذا الحكم غير مختص بدين محمد - عليه الصلاة والسلام - ، بل وجوب الانقطاع مشروع أيضاً في دين إبراهيم ؛ فتكون المبالغة في تقرير وجوبِ المقاطعةِ أكمل ، وأقوى.

وثالثها : أنَّهُ تعالى وصف إبراهيم بكونه حليماً أي : قليل الغضب ، وبكونه أوهاً ، أي : كثير التَّوجع والتَّفجُّع عند نزول المضار بالنَّاس ، ومن كان موصوفاً بهذه الصِّفةِ كان ميل قلبه إلى الاستغفار لأبيه شديداً ؛ فكأنه قيل : إنَّ إبراهيم مع جلالة قدره ، وكونه موصوفاً بالأواهية والحلمية منعه الله من الاستغفار لأبيه الكافر ، فمنع غيره أولى.

قوله : " وَعَدَهَآ إِيَّاهُ ".

اختلف في الضمير المرفوعِ ، والمنصوبِ المنفصل ، فقيل - وهو الظاهرُ - إنَّ المرفوعَ يعودَ على " إبراهيم " ، والمنصُوب على " أبيه " ، يعني : أنَّ إبراهيم كان وعد أباه أن يستغفر له ، ويؤيد هذا قراءةُ الحسنِ ، وحماد الرَّاوية.

وابنُ السَّميفَع ومعاذ القارئ " وعدهَا أباهُ " بالباءِ الموحَّدةِ.

وقيل : المرفوع لأبي إبراهيم والمنصوب لـ " إبراهيم ".

وفي التفسير أنه كان وعد إبراهيم أنَّه يُؤمنُ ؛ فلذلك طمع في إيمانه.

فصل دلَّ القرآن على أنَّ إبراهيم استغفر لأبيه ، لقوله : ﴿وَاغْفِرْ لأَبِي ﴾ [الشعراء : ٨٦] وقوله : ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ [إبراهيم : ٤١] وقال : ﴿سَلاَمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي ﴾ [مريم : ٤٧] وقال أيضاً ﴿لأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ [الممتحنة : ٤] ، والاستغفار للكافر لا يجوز.

فأجاب تعالى عن هذا **الإشكال بقوله** ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾ والمعنى : أن أباه وعده أن يؤمن ؛ فلذا استغفر لهُ ، فلمَّا تبيَّن له أنَّهُ لا يؤمن وأنَّهُ عدو لله ، تبرَّأ منه.

وقيل : إنَّ الواعدَ " إبراهيم " وعد أباهُ أن يستغفر لهُ رجاء إسلامه وقيل في **الجواب** وجهان آخران : الأول : أنَّ المراد من استغفار إبراهيم لأبيه دعاؤه له إلى الإسلام ، وكان يقول له آمنْ حتى تتخلَّص من العقاب ، ويدعو الله أن يرزقه الإيمان فهذا هو الاستغفارُ ، فلمَّا أخبره تعالى بأنَّه يموتُ كافراً وترك تلك الدَّعوة.

٢٢٢

والثاني : أنَّ من النَّاس من حمل قوله : ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا اْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ على صلاة الجنازة لا على هذا الطريق ، قالوا : ويدل عليه قوله : ﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَداً﴾ [التوبة : ٨٤].

فصل اختلفوا في السَّببِ الذي تبيَّن إبراهيم به أنَّ أباهُ عَدُوٌ للهِ.

فقيل : بالإصْرارِ والموت وقيل : بالإصْرارِ وحده.

وقيل : بالوحي.

فكأنه تعالى يقولُ : لَمَّا تبيَّن لإبراهيم أنَّ أباهُ عدو لله تبَرَّأ منه ؛ فكونوا كذلك ، لأنِّي أمرتكم بمتابعة إبراهيم في قوله : ﴿اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النحل : ١٢٣].

قوله : ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾.

الأوَّاهُ : الكثيرُ التأوه ، وهو من يقولُ : أوَّاه ، وقيل : من يقولُ : أوَّهْ ، وهو أنْسَبُ ؛ لأنَّ " أوه " بمعنى : أتوجع ، ف " الأوَّاهُ " : فعَّال مثالُ مبالغة من ذلك ، وقياسُ فعله أن يكون ثلاثياً ؛ لأنَّ أمثله المبالغة إنَّما تطَّرد في الثُّلاثي وقد حكى قطربٌ فعله ثلاثياً ، فقال : يقال : آهَ يَئُوهُ ، ك " قَامَ يقُومُ ، " أوْهاً ".

وأنكر النحويون هذا القول على قطرب ، وقالوا : لا يقال من " أوَّهْ " بمعنى : أتوَجَّعُ ، فعلٌ ثلاثي ، إنما يقال : أوَّه تأويهاً ، وتأوَّه تأوهاً ؛ قال الراجز : [الرجز]

٢٨٥٠ - فَأوَّهَ الرَّاعِي وضَوْضَى أكْلُبُهْ

وقال المثقبُ العَبْدِيُّ : [الوافر] ٢٨٥١ - إذَا ما قُمْتُ أرْحَلُهَا بليْلٍ

تأوَّهُ آهَةَ الرَّجُلِ الحَزِينِ

جزء : ١٠ رقم الصفحة : ٢١٥

" (١).

"أم لا ؟ فمن منع ؛ لأنه كباب المبتدأ والخبر الصريح ، والخبرُ الصريح متى كان كذلك ؛ امتنع تقديمهُ على المبتدأ ، لئلاَّ يلتبس بباب الفاعل ؛ فكذلك بعد نسخه ، ومن أجازَ فلأمن اللَّبْس.

ثم قال أبُو حيَّان : " ويُخَلِّصُ من هذه الإشكالات اعتقادُ كون "كَادَ " زائدة ، ومعناها مراد ، ولا عمل لها إذ ذاك في اسم ولا خبر ، فتكُون مثل "كَانَ " إذا زيدتْ ، يُراد معناها ولا عمل لها ، ويؤيِّدُ هذا التأويل قراءةُ ابن مسعودٍ " مِنْ بعْدِ ما زَاغَتْ " بإسقاط "كاد " وقد ذهب الكوفيون إلى زيادتها في قوله تعالى : ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ [النور : ٤٠] مع تأثُّرها بالعامل وعملها فيما بعدها ؛ فأحرى أن يُدَّعَى زيادتها ، وهي ليست عاملةً ولا معمولةً " قال شهابُ الدِّين زيادتُها أباهُ الجمهور ، وقال به من البصريين الأخفشُ وجعل منه ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه : ١٥] وتقدَّم الكلام [البقرة : ٢٠٥] على ذلك.

وقرأ الأعمشُ ، والجحدريُّ " تُزيغ " بضم التاء ، وكأنَّه جعل " أزَاغَ " ، و " زَاغَ " بمعنى.

وقرأ أبَيّ "كَادَتْ " بتاء التأنيث.

فصل "كاد " عند بعضهم تفيد المقاربة ، وعند آخرين تفيدُ المقاربة مع عدم الوقوع و " الزيغ " الميل ، أي : من بعد ما كاد تميلُ قلوب فريق منهم ، أو بعضهم ، ولم يرد الميل عن الدِّين بل أراد الميل للتخلف ، والانصراف ؛ فهذه التوبةُ توبةٌ عن تلك المقاربة.

واختلفوا في الذي وقع في قلوبهم ، فقيل : هَمَّ بعضهم عند تلك الشدَّة العظيمة أن يفارق الرسول ، لكنه صبر واحْتَسبَ

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٦٩٥

؛ فلذلك قال تعالى : ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾ لمَّا صبرُوا وندمُوا على ذلك الأمر اليسير.

وقال آخرون : بل كان ذلك تحدث النفس الذي كان مقدمة العزيمة ، فلمَّا نالتهم الشِّدة ، وقع ذلك في قلوبهم ، ومع ذلك تلافوا هذا اليسيرَ خوفاً من أن يكون معصية ؛ فلذلك قال تعالى : ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾.

فإن قيل : ذكر التوبة في أوَّل الآية ، وفي آخرها ، فما فائدة التَّكرارِ ؟ **فالجوابُ** من وجوه : أحدها : أنَّهُ تعالى ابتدأ بذكر التَّوبةِ قبل ذكرِ الذَّنبِ تَطْيِيباً لقلوبهم ثم لَمَّا ذكر الذَّنبَ أردفه مرة أخرى بذكر التوبة ؛ تعظيماً لشأنهم.

وثانيها : إذا قيل : عفا السُّلطان عن فلان ثمَّ عفا عنه ، دلَّ على أنَّ ذلك العفو متأكد بلغ الغاية القصوى في الكمالِ والقوَّةِ ، قال عليه الصلاة والسلام : " إنَّ اللهَ ليغفِرُ ذَنْبَ الرَّجُلِ المُسلمِ عشرينَ مرَّة " وهذا معنى قول ابنِ عبَّاس في قوله : ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾

٢٣٠

يريدُ ازداد عنهم رضا.

قال ابنُ عبَّاسٍ : مَنْ تاب اللهُ عليه لمْ يُعذِّبْه أبَداً.

وتقدمت هذه الآثار في سورة النساء.

وثالثها : أنه قال ﴿لَقَدْ تَابَ الله عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾ وهذا الترتيبُ يدلُّ على أنَّ المراد أنَّهُ تعالى تاب عليهم من الوساوس التي كانت تقعُ في قلوبهم في ساعة العسرةِ ، ثمَّ إنه تعالى زاد عليه فقال : ﴿مِن بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ﴾ فهذه الزيادة أفادت حصول وساوس قوية ، فلا جرم أتبعها تعالى بذكر التوبة مرة أخرى لئلاَّ يبقى في خاطر أحدٍ شك في كونهم مؤاخذين بتلك الوساوس.

ثمَّ قال تعالى ﴿إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ وهما صفتان لله تعالى ، ومعناهما متقارب ، ويمكنُ أن تكون الرَّأفة عبارة عن إزالة الضَّرر ، والرحمة عبارة عن إيصال المنفعة.

وقيل : إحداهما للرَّحمة السَّالفة ، والأخرى للمستقبلة.

قوله : ﴿وَعَلَى الثَّلاَثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُواْ﴾ الآية.

قوله " وعَلى الثَّلاثَةِ " يجوزُ أن ينسقَ على " النبيّ ، أي : تاب على النبي ، وعلى الثلاثة ، وأن ينسقَ على الضَّمير في " عَلَيْهِمْ " أي : تاب عليهم ، وعلى الثلاثة ، ولذلك كُرّرَ حرفُ الجر.

وقرأ جمهورُ النَّاس " خُلِّفُوا " مبنيّاً للمفعول مشدداً ، من : خلَّفه يخلِّفه.

وقرأ أبُو مالك كذلك إلاَّ أنَّه خفَّف اللاَّم.

وقرأ عكرمةُ ، وزر بنُ حبيشٍ ، وعمرُو بنُ عبيدٍ ، وعكرمة بنُ هارُونَ المخزميّ ، ومعاذ للقارئ " خَلَفُوا " مبنيّاً للفاعل مخففاً من : " خَلَفَه ".

والمعنى : الذين خلفوا ، أي : فسدُوا ، مِنْ : خُلُوف الفمِ.

ويجُوزُ أن يكون المعنى أنهم خلفُوا الغازينَ في المدينة.

وقرأ أبو العالية ، وأبو الجوزاء كذلك ، إلاَّ أنَّهُمَا شدَّدَا اللام وقرأ أبو رزين ، وعلي بنُ الحسينِ ، وابناه : زيدٌ ، ومحمد الباقرُ ، وابنه جعفر الصادقُ : " خَالفُوا " بألف ، أي : لم يُوافِقُوا الغازين في الخروج.

قال الباقرُ " ولوْ خُلِّفُوا لم يكن لهم ".

وقرأ الأعمش " وعلى الثَّلاثة المخلَّفين ".

و " الظَّن " هنا بمعنى العلم ؛ كقوله : [الطويل]

٢٣١

٢٨٥٧ - فقُلْتُ لهُم : ظُنُّوا بألْفَيْ مُدَجَّجٍ

سراتُهُم في الفَارسيِّ المُسَرَّدِ

جزء : ١٠ رقم الصفحة : ٢٢٦

". (١)

"عند حلمه ، أي : غاب ، وقوم مُعزَّبُون ، أي : عَزبتْ عنهم إبلُهُم " وفي الحديث : " مَنْ قرأ القرآن في أربعين يوماً ، فقد عزَّب " ، أي : فقد بعُد عهدُه بالختمة ، وقال قريباً منه الهرويُّ ، فإنَّه قال : " أي : بعد عهده بما ابتدأ منه ، وأبْطَأ في تلاوته ، وفي حديث أم معبد : " والشَّاءُ عازبٌ حيال ".

قال : والعَازِبُ : البعيدُ الذهابِ في المَرْعَى ، والحَائِلُ : التي ضربها الفَحْلُ ، فلمْ تَحْمل لجُدوبَةِ السَّنة ، وفي الحديث أيضاً : " أصْبَحْنَا بأرضٍ عزوبَةٍ صَحْراءَ " ، أي : بعيدةِ المرعى.

ويقال للمالِ الغائب : عازِب ، وللحاضر : عاهن ، والمعنى في الآية : وما يَبْعُد ، أو ما يَخْفَى ، أو ما يغيبُ عن ربِّك.

و " مِن مِّثْقَالِ " فاعل ، و " مِنْ " : مزيدةٌ فيه ، أي : ما يبعد عنه مثقالُ ، والمثقالُ هنا : اسمٌ لا صفةٌ ، والمعنيُّ به الوزنُ ، أي : وزن ذرَّة ، ومثقال الشَّيءِ : ما يُساويهِ في الثِّقل ، والمعنى : ما يساوي ذرَّة ، والذرُّ : صغارُ النَّملِ واحدها ذرَّة ، وهي تكون خفيفة الوزن جدَّاً.

فإن قيل : لِمَ قدَّم الله ذكر الأرض هنا على ذكر السماء ، مع أنَّهُ قال في سبأ : ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ﴾ [سبأ : ٣] ؟ **فالجواب** : حقُّ السَّماءِ أن تقدَّم على الأرض ، إلاَّ أنه - تعالى - لَمَّا ذكر في هذه الآية شهادته على أحوال أهل الأرض وأعمالهم ، ثم وصل بذلك قوله : لا يعزُب عنه ؛ ناسب أن تقدم الأرض على السَّماء في هذا الموضع.

قوله : ﴿وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذالِكَ وَلا اا أَكْبَرَ﴾ قرأ حمزة : برفع راء " أصغر " و " أكبر " ، والباقون : بفتحها.

فأما الفتحُ ففيه وجهان : أحدهما : - وعليه أكثر المعربين - أنَّهُ جرٌّ ، وإنما كان بالفتحةِ ؛ لأنَّه لا ينصرف للوزن والوصف ، والجرُّ لأجْلِ عطفه على المجرور ، وهو : إمَّا " مِثْقَالُ " ، أو " ذَرَّةٍ ".

وأمَّا الوجه الثاني : فهو أنَّ " لا " نافيةٌ للجنس ، و " أصْغَرَ " و " أكْبَرَ " اسمها ، فهما مبنيَّان على الفتح.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٦٩٩

وأمَّا الرَّفْعُ فمن وجهين : أشهرهما عند المعربين : العطفُ على محلّ " مثقال " إذ هو مرفوعٌ بالفاعليَّة ، و " مِنْ " مزيدة فيه ؛ كقولك : " مَا قَامَ مِنْ رجُلٍ ولا امرأةٍ " بجرِّ " امرأة " ورفعها.

٣٦٤

والثاني : أنَّهُ مبتدأ ، قال الزمخشري : والوجهُ النَّصْبُ على نفي الجنس ، والرَّفعُ على الابتداء ليكون كلاماً برأسه ، وفي العطف على محلِّ " مثقالُ ذرَّةٍ " ، أو على لفظ " مِثقال ذرَّةٍ " فتحاً في موضع الجرّ ؛ لامتناع الصَّرف إشكالٌ ؛ لأنَّ قولك : " لا يعزُب عنه شيءٌ إلاَّ في كتاب " مشكل ؛ لأنَّه يلزم منه أن يكون ذلك الشيء الذي في الكتاب خارجاً عن علم الله ، ويصير التقدير : إلا في كتاب مبينٍ فيعزبُ ، وهو باطلٌ ، وهذان الوجهان اختيار الزَّجَّاج.

وقد يزول هذا الإشكالُ بما ذكره أبو البقاءِ : وهو أن يكون " إلاَّ في كتابٍ " استثناءً منقطعاً ، قال : " إلاَّ في كتابٍ ؛ أي : إلاَّ هو في كتابٍ ، والاستثناءُ منقطع ".

قال ابن الخطيب : " أجاب بعضُ المحقِّقين من وجهين : أحدهما : أن الاستثناء منقطع.

والآخر : أن العُزُوب عبارةٌ عن مطلق البعد ، والمخلوقات قسمان : أحدهما : قسمٌ أوجده الله ابتداءً من غير واسطةٍ ، كالملائكةِ ، والسمواتِ ، والأرضِ.

وقسمُ أوجدهُ بواسطةِ القسم الأوَّلِ ، مثل الحوادث الحادثة في عالم الكون والفساد ، وهذا قد يتباعدُ في سلسلة العلّية والمعلُوليَّة عن مرتبة وجود واجب الوجود ، فالمعنى : لا يبعد عن مرتبة وجوده مثقالُ ذرَّة في الأرض ، ولا في السماء ، إلا وهو في كتاب مبين كتبه الله ، وأثبت فيه صور تلك المعلومات ".

قال شهاب الدين : " فقد آل الأمرُ إلى أنَّهُ جعله استثناء مفرَّغاً ، وهو حالٌ من " أصْغَرَ " و " أكبر " ، وهو في قوَّة الاستثناء المتَّصل ، ولا يقال في هذا : إنَّه متَّصلٌ ولا منقطع إذ المُفرَّغُ لا يقال فيه ذلك.

وقال الجرجانيُّ : " إلاَّ " بمعنى : " الواو " ، والتقدير : " وما يعزُب عن ربِّك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السَّماء ولا أصْغر من ذلك ولا أكبر " وههنا تمَّ الكلام وانقطع ، ثم ابتدأ بقوله : ﴿إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ أي : وهو في كتاب مبين ، والعربُ تضعُ " إلاَّ " موضع واو النَّسق ؛ كقوله : ﴿إِلاَّ مَن ظُلِمَ﴾ [النساء : ١٤٨] ﴿إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ﴾ [البقرة : ١٥٠].

وهذا الذي قاله الجرجانيُّ ضعيفٌ جداً ، وقد تقدَّم الكلامُ في هذه المسألة في البقرة ، وأنَّهُ شيءٌ قال به الأخفش ، ولم يثبُتْ ذلك بدليلٍ صحيح.

وقال أبو شامة : ويزيل الإشكال أن تُقدَّر قبل قوله : " إلاَّ في كتاب " " ليس شيء من ذلك إلاَّ في كتاب " وكذا تقدر في آية الأنعام [الأنعام : ٥٩].

ولم يقرأ في سبأ إلا بالرفع ، وهو يقوي قول من يقول : إنَّه معطوفٌ على " مِثْقَال " ،

". (١)

"أو يعارض ؛ كقوله : ﴿ يا أيها النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلاَ تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [الأحزاب : ١] وقوله : ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر : ٦٥] ويدلُّ على ذلك قوله في آخر السورة : ﴿ يا أيها النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي﴾ [يونس : ١٠٤] وأيضاً لو كان شاكّاً في نبوة نفسه ؛ لكان شك غيره في نبوته أولى ، وهذا يوجب سقوطُ الشريعة بالكلية ، وأيضاً فبتقدير أن يكون شاكّاً في نبوَّةِ نفسه ، فكيف يزول هذا الشك بإخبار أهل الكتاب عن نبوته مع أنهم كفار ، وإن كان قَدْ حصل فيهم مؤمن إلاَّ أن قوله ليس بحجة ، لا سيَّما وقد تقرَّر أنهم حرَّفُوا التوراة ، والإنجيل ؛ فثبت أنَّ هذا الخطابَ وإن كان في الظَّاهر مع الرسول إلاَّ أنَّ المراد هو الأمة ، وعلى هذا فإنَّ الناس في زمانه كانوا فرقاً ثلاثة : المصدقون ، والمكذبون ، والمتوقفون في أمره الشَّاكون فيه ، فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال : أيُّها الإنسان : ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ﴾ من الهدى على لسان محمد فاسأل أهل الكتاب ليدلوك على صحَّة نُبوَّته ".

ولَمَّا ذكر الله تعالى لهم ما يزيل الشَّك عنهم ، حذَّرهم من أن يلحقوا بالقسم الثاني ، وهم المكذِّبون ، فقال : ﴿وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [يونس : ٩٥] الآية.

وقيل : كنى بالشَّك عن الضِّيق.

وقيل : كنى به عن العجب ، ، وجه المجازِ فيه أنَّ كُلاًّ منهما فيه تردُّد ، وقال الكسائيُّ : إن كنت في شكٍّ أنَّ هذه عادتُهُم مع الأنبياء ؛ فسلهم كيف صبر موسى – عليه السلام – ؟ .

وقيل : إنه تعالى علم أنَّ الرسول لم يشك في ذلك ، إلاَّ أنَّ المقصود منه أنَّهُ متى سمع هذا الكلام فإنَّهُ يصرخ ويقول " يا ربّ لا أشك ، ولا أطلب الحجة من قول أهل الكتاب ، بل يكفيني ما أنزلته عليَّ من الدلائل الظاهرة " ونظيره قوله تعالى للملائكة : ﴿أَهَاؤُلاَءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ﴾ [سبأ : ٤٠] والمقصودُ أن يُصرِّحُوا **بالجواب** الحق ويقولوا : ﴿سُبْحَانَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِمْ بَلْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ الْجِنَّ﴾ [سبأ : ٤١].

وكقوله لعيسى – عليه الصلاة والسلام – ﴿أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَاهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة : ١١٦] والمقصود منه أن يصرح عيسى بالبراءة عن ذلك.

وقيل : التقدير إنَّك لسيت بشاك البتة.

ولو كنت شاكاً لكان لك طرق كثيرة في إزالة الشَّك كقوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٢] أي : أنه لو فرض ذلك الممتنع واقعاً ؛ لزم فيه المحال الفلاني ، فكذا ههنا ، ولو فرضنا وقوع الشَّك فارجع إلى التَّوراةِ ، والإنجيل لتعرف بهما أنَّ هذا الشك زائل.

والوجه الثاني من وجهي إنْ أنَّها نافيةٌ.

قال الزمخشري : " أي : فما كنتَ في شكٍّ فاسأل ، يعنى لا نأمرك بالسُّؤال لكونكَ شاكاً ، ولكن لتزداد يقِيناً كما ازداد

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٧٨٣

إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – بمعاينة إحياء الموتى " وهذا القول سبقه إليه الحسنُ البصريُّ والحسينُ بنُ الفضل ، وكأنَّهُ فرارٌ من **الإشكال المتقدِّم** في جعلها شرطية ، وقد تقدَّم **جوابه** من وجوهٍ.

٤١١

(١) ".

"والتوبة ، ويونس وهود ، فقوله عز وجل : ﴿فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ الإشارة إلى هذه السور وهذا فيه

٤٤٨

إشكال ، لأنَّ هذه السُّورة مكية ، وبعض السُّور المتقدمة مدنية ، فكيف يمكنُ أن يكون المراد هذه العشر عند نزول هذا الكلام ؟ فالأولى أن يقال التحدي وقع بمطلق السور.

فإن قيل : قد قال في سورة يونس ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس : ٣٨] وقد عجزوا عنهُ.

فكيف قال ﴿فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ﴾ فهو كرجل يقول لآخر : أعطني درهماً ؛ فيعجز ، فيقول : أعطني عشرة ؟ .

فالجوابُ : قد قيل : نزلت سورة هودٍ أولاً ، وأنكر المبردُ هذا وقال : بل سورة يونس أولاً ، وقال : ومعنى قوله في سورة يونس : ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس : ٣٨] أي : مثله في الإخبار عن الغيب ، والأحكام ، والوعد والوعيد ، فعجزوا ، فقال لهم في سورة هودٍ : إن عجزتم عن الإتيان بسورة مثله في الإخبار ، والأحكام ، والوعد ، والوعيد (فأتوا بعشر سور مثله) من غير وعْدٍ ووعيدٍ ، وإنما هي مجرد بلاغة.

فصل اختلفوا في الوجه الذي كان القرآن لأجله معجزاً ، فقيل : هو الفصاحةُ وقيل : الأسلوب ، وقيل : عدم التناقض ، وقيل : اشتمالهُ على الإخبار عن الغيوبِ ، والمختار عند الأكثرين أن القرآن معجز من جهة الفصاحة ، واستدلُّوا بهذه الآية ، لأنَّهُ لو كان إعجازه هو كثرة العلوم ، أو الإخابر عن الغيوب ، أو عدم التناقض لم يكن لقوله : " مفترياتٍ " معنى ، أمَّا إذا كان وجه الإعجاز هو الفصاحة صحَّ ذلك ؛ لأنَّ فصاحة الفصيح تظهر بالكلام ، سواء كان الكلام صدقاً أو كذباً ، ثم إنه لمَّا قرر وجه التحدِّي قال : ﴿وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُمْ﴾ واستعينوا بمن استطعتم ﴿وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ﴾ يا أصحاب محمد ، وقيل : لفظه جمع والمراد به الرسول – صلوات الله البر الرحيم وسلامه عليه وحده – والمرادُ بقوله : ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ﴾ أي : الكفار ، يحتمل أنَّ من يدعونه من دون الله لمْ يَسْتَجِيبُوا.

قوله : ﴿فَاعْلَمُوا اْ أَنَّمَآ أُنزِلِ﴾ " ما " يجوز أن تكون كافة مهيئة ، وفي " أنزِلَ " ضميرٌ يعودُ على ﴿مَا يُوحَى إِلَيْكَ﴾ [هود : ١٢] ، و " بعلْمِ " حال أي : ملتبساً بعلمه ، ويجوز أن تكون موصولة اسمية أو حرفية اسماً لـ " أنّ " والخبرُ الجارُّ تقديره : فاعلموا أن تنزيله ، أو أن الذي أنزل ملتبسٌ بعلمٍ.

وقرأ زيد بن علي " نزَّل " بفتح النون والزاي المشددة ، وفاعل " نزَّل " ضميرُ الله تعالى ، و ﴿وَأَن لاَّ إِلَاهَ إِلاَّ هُوَ﴾ نسقٌ على " أنَّ " قبلها ، ولكن هذه مخففةٌ فاسمها محذوفٌ ، وجملة النَّفي خبرها.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٨١٠

(١) ".

"الثالث من السَّبعة : أن ينتصب على المصدر ومجيء المصدر على فاعل أيضاً ليس بالقياس ، والعامل في هذا المصدر كالعامل في الظَّرف كما تقدَّم ، ويكون من باب ما جاء فيه المصدرُ من معنى الفعل لا من لفظه ، تقديره : رُؤية بدءٍ : أو ظهور ، أو اتباع بدءٍ أو ظهور ، أو رذالة بدءٍ.

الرابع من السبعة : أن يكون نعتاً لـ " بَشَر " ، أي : ما نَراكَ إلاَّ بشراً مثلنا بادِيَ الرأي ، أي : ظاهرهُ ، أو مبتدئاً فيه. وفيه بعدٌ للفصل بين النَّعْتِ والمَنْعُوتِ بالجملة المعطوفة.

الخامس : أنَّهُ حالٌ من مفعول " اتَّبَعَكَ " ، أي : وأنت مكشوفُ الرَّأي ظاهرهُ لا قُوةَ فيه ، ولا حصانة لك.

السادس : أنه منادى والمراد به نوحٌ – عليه الصلاة والسلام – ، كأنَّهُم قالوا : يا بَادِي الرَّأي ، أي : ما في نفسك ظاهرٌ لكلِّ أحدٍ ، قالوا ذلك على سبيل الاستهزاء به ، والاستقلال له.

السابع : أنَّ العامل فيه مضمر ، تقديره : أتقُولُ ذلك بادي الرَّأي ، ذكره أبُو البقاءِ ، والأصلُ عدم الإضمار مع الاستغناء عنه ، وعلى هذه الأوجه الأربعة الأخيرة هو اسمُ فاعلٍ من غير تأويلٍ ، بخلاف ما تقدَّم من الأوجه فإنَّهُ ظرفٌ أو مصدرٌ.

واعلم أنَّك إذا نصبت " بَادِيَ " على الظرف أو المصدر بما قبل " إلاَّ " احتجْتَ إلى **جوابٍ** عن **إشكال ،** نصبت " بَادِيَ " على الظرف أوالمصدر بما قبل " إلاَّ " احتجْتَ إلى **جوابٍ** عن **إشكال ،** وهو أنَّ ما بعد " إلاَّ " لا يكون معمولاً لما قبلها ، إلاَّ إن كان مستثنى منه نحو : مَا قَامَ إلاَّ زيداً القومُ ، أو مستثنى نحو : قَامَ القومُ إلاَّ زيداً ، أو تابعاً للمستثنى منه نحو : ما جاءنِي أحَدٌ إلاَّ زيدٌ أخيرُ من عمرو و " بَادِيَ الرَّأي " ليس شيئاً من ذلك.

قال مكي : لو قلت في الكلام : ما أعْطَيْت أحَداً إلا زَيْداً درهماً ؛ فأوقعت اسمين مفعولين بعد " إلاَّ " لم يَجُزْ ؛ لأنَّ الفعل لا يصلُ بـ " إلاَّ " إلى مفعولين ، إنَّما يصل إلى اسم واحدٍ كسائر الحروفِ ، ألا ترى أنَّك لو قلت : مررتُ بزيدٍ عمرو فأوصلت الفعل إليهما بحرفٍ واحدٍ لم يَجز ، ولذلك لو قلت : استوى الماءُ والخشبة الحائط فتنصب اسمين بواو " مع " لَمْ يَجُزْ إلاَّ أن تأتِيَ في جميع ذلك بواو العطف ، فيجوز وصولُ الفعل.

والجوابُ الذي ذكرهُ هو أنَّ الظروف يُتَّسع فيها ما لا يُتَّسع في غيرها ، وهذا جماعُ القولِ في هذه المسألة باختصارٍ.

والرَّأيُ : يجوزُ أن يكون من رُؤية العيْنِ أو من الفكرة والتَّأمُّل.

فصل اعلم أنَّ الله – سبحانه وتعالى – حكى عن قوم نُوحٍ – عليه الصلاة والسلام – شُبُهَاتٍ : الأولى : أنَّهُم قالوا : إنَّه بشرٌ مثلهم ، وأنَّ التفاوت الحاصل بين آحاد البشر يمتنع انتهاؤه إلى حيث يصير الواحد منهم وجب الطَّاعة لجميع العاملين.

الثانية : كونه ما اتبعه إلاَّ الأراذل من القوم كالحياكةِ ، وأصحاب الصنائع الخسيسة ؛

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٨٣٢

٤٦٩
". (١)

"فلو كنت صادقاً لاتبعك الأشراف والرؤساء ، ونظيره قوله تعالى في سورة الشعراء : ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء : ١١١].

الثالثة : قولهم : ﴿وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ﴾ لا في العَقْلِ ولا في رعايةِ المصالحِ العاجلة ولا في قوَّةِ الجدلِ فإذا لم نشاهد فضلك في شيءٍ من هذه الأحوال الظاهرة ؛ فكيف نعترف بفضلك في أشرف الدرجات.

واعلم أنَّ الشُّبْهَة الأولى لا تليقُ إلاَّ بالبراهمةِ الذين ينكرون نبوَّة البشر على الإطلاقِ ، وتقدَّم الكلامُ على " الملأ " وتقدم الكلام على الشبهة الأولى في الأنعام في الأعراف [٦٦].

واعلم أنَّه لو بُعِثَ إلى البشر ملكاً رسولاً لكانت الشبهةُ أقوى في الطَّعْنِ عليه في رسالته ؛ لأنَّهُ يخطر بالبال أنَّ هذه المعجزة التي ظهرت على يدِ هذا الملك أتى بها من عند نفسه ؛ لأنَّ قوَّتهُ أكمل ؛ فلهذا ما بعث الله إلى البشر رسُولاً إلاَّ من البشر.

وأمَّا قولهم ﴿وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلاَّ الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا﴾ فهذا أيضاً جهلٌ ؛ لأنَّ الرِّفعة في الدِّين لا تكون بالحسبِ ولا بالمالِ ، ولا بالمناصب العاليةِ ، بل الفقر أهونُ على الدِّين من الغنى ، والأنبياء ما بعثُوا إلا لترْكِ الدُّنيا والإقبالِ على الآخرةِ ، فكيف يجعل الفقرُ في الدُّنيا طَعْناً في النبوةِ والرسالة.

وأمَّا قولهم : ﴿وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ﴾ فهو أيضاً جهلٌ ؛ لأنَّ الفضيلة المعتبرة عند الله – تعالى – ليست إلاَّ بالعلم والعمل ، فكيف اطَّلعُوا على بواطن الخَلْق حتَّى عرفوا نفي هذه الفضيلة.

ثم قال لنُوح وأتباعه ﴿بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ وهذا خطاب مع نوحٍ وقومه ، والمرادُ منه تكذيب نوح في دَعْوَى الرِّسالة.

وقيل : خطاب مع الأرَاذِلِ ، أي كذَّبُوهم في إيمانهم.

قوله تعالى : ﴿قَالَ يا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ﴾.

وهذا جوابٌ عن شبهتهم الأولى ، والمعنى : أنَّ حصول المساواةِ في البشريَّةِ لا يمنع من حصولِ المفارقةِ في صفةِ النبوة والرسالةِ ، وذكر الطَّريق الدَّال على إمكانه ، وهو كونهُ على بيِّنةٍ من معرفةِ الله وصفاته – سبحانه – وما يجبُ وما يمتنعُ وما يجوزُ ﴿وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ﴾ وهي إمَّا النبوة ، وإمَّا المعجزة الدَّالة على النبوَّة ﴿فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ﴾ أي : صارت مظنة خفيت ، والتبست عليكم.

قوله : " مِّن رَّبِّي " نعتٌ لـ " بيِّنَة " ، أي : بَيِّنَةٌ من بيِّنات ربِّي.

قوله : " رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ " يجُوزُ في الجارِّ أيضاً أن يكون نعتاً لـ " رَحْمَةً " وأن يكون متعلقاً بـ " آتَانِي ".

٤٧٠

قوله : " فَعُمِّيَتْ " قرأ الأخوان وحفص بضمِّ العين وتشديد الميم ، والباقون بالفتح ، والتخفيف.

فأمَّا القراءة الأولى فأصلها : عماهَا اللهُ عليكم ، أي : أبْهمها عقوبة لكم ، ثُمَّ بُنِيَ الفعل لما لَمْ يُسَمَّ فاعله ، فحذف فاعله

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٨٤٣

للعلم به وهو الله تعالى ، وأقيم المفعولُ وهو ضميرُ الرَّحْمَة مقامه ويدل على ذلك قراءةُ أبَيّ بهذا الأصل " فَعمَاهَا اللهُ عَلَيْكُم ".

ورُوِي عنه أيضاً وعن الحسن وعليّ والسُّلمي " فَعَمَاهَا " من غير ذكرِ فاعلٍ لفظي.

وروي عن الأعمش وابن وثاب " وعُمِّيَتْ " بالواو دون الفاء.

وأمَّا القراءة الثانية فإنَّه أسْنَدَ الفعل إليها مجازاً.

قال الزمخشريُّ : فإذا قلتَ ما حقيقته ؟ قلت : حقيقته أن الحجة كما جُعِلتْ بصيرةً ومُبْصرة ، قال تعالى : ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً﴾ [النمل : ١٣] جعلت عمياء ، قال تعالى : ﴿فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ﴾ الآية ؛ لأنَّ الأعمى لا يَهْتَدي ولا يَهْدِي غيرهُ ، فمعنى فَعَمِيتْ عليكم البيِّنةُ : فَلَمْ تَهْدِكُم كما لو عَمِيَ على القوم دليلهم في المفازَةِ بَقُوا بِغَيْرِ هادٍ.

وقيل : هذا من باب القلبِ ، وأصلها فعَميتم أنتم عنها كما تقول : أدخلتُ القلنسوة في رَأسِي ، وأدخلت الخاتم في إصبعي ، وهو كثيرٌ ، وقد تقدَّم الخلافُ فيه ، وأنشدوا على ذلك : [الطويل] ٢٩٦٢ - تَرَى الثَّوْرَ فيها مُدْخلَ الظِّلِّ رَأسَه

....

جزء : ١٠ رقم الصفحة : ٤٦٥

قال أبُو علي : وهذا ممَّا يُقْلَبُ ، إذ ليس فيه **إشكال** ، وفي القرآن ﴿فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ [إبراهيم : ٤٧].

وبعضهم يخرّجُ البيت على الاتِّساع في الظَّرْفِ.

وأمَّا الآيةُ فـ " أخْلَفَ " يتعدَّى لاثنين ، فأنت بالخيار : أن تُضيفَ إلى أيِّهما شئتَ فليس من باب القَلْبِ.

وقد ردَّ بعضهم كون هذه الآية من باب المقلوب بأنه لو كان كذلك لتعدَّى بـ " عَنْ " دُونَ " عَلَى " ، ألا ترى أنك تقولك " عَمِيتُ عن كذَا " لا " عَلَى كَذَا ".

٤٧١

". (١)

"وهذا الوجهُ ردَّهُ أبو عبيد بأنه يلزمُ منه أنَّهُم نُهُوا عن الالتفاتِ إلاَّ المرأة ، فإنَّها لم تُنْه عنه ، وهذا لا يجُوزُ ، ولوْ كان الكلامُ " ولا يَلْتَفِت " برفع " يَلْتَفتْ " يعني على أن تكون " لا " نافيةً ، فيكون الكلامُ خبراً عنهم بأنَّهُم لم يلتفتُوا إلاَّ امرأته فإنَّها تلتفتُ لكان الاستثناء بالبدليَّة واضحاً ، لكنَّهُ لم يقرأ برفع " يَلْتَفِتُ " أحد.

واستحسن ابنُ عيطة هذا الإلزامَ من أبي عبيدٍ.

وقال : " إنَّه واردٌ على القول باستثناءِ المرأة من " أحد " سواءً رفعت المرأة أو نصبتها ".

وهذا صحيحٌ ، فإنَّ أبا عبيد لم يُرد الرفع لخصوصِ كونه رفعاً ، بل لفسادِ المعنى ، وفسادُ المعنى دائر مع الاستثناء من " أحد " ، وأبو عبيد يخرّجُ النصب على الاستثناء من " بِأَهْلِكَ " ولكنَّهُ يلزمُ من ذلك إبطالُ قراءة الرَّفع ، ولا سبيل إلى ذلك لتواتُرها.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٨٤٤

وقد انفصل المبرِّدُ عن هذا **الإشكال الذي** أورده أبو عبيد بأنَّ النَّهْيَ في اللفظ لـ " أحَد " وهو في المعنى للوط – عليه الصلاة والسلام – ، إذ التقدير : لا تدعْ منهم أحداً يلتفتُ ، كقولك لخادمك : " لا يَقُمْ أحَدٌ " النَّهْيُ لـ " أحد " وهو في المعنى للخادم ، إذ المعنى : لا تدعْ أحداً يقومُ.

فآل **الجوابُ** إلى أنَّ المعنى لا تدعْ أحداً يلتفتُ إلاَّ امرأتك فدعها تلتفتُ ، هذا مقتضى الاستثناء كقولك : " لا تدَعْ أحَداً يقوم إلاَّ زيداً معناه : فدعهُ يقوم.

وفيه نظرٌ ، إذ المحذور الذي قد فرَّ منه أبو عبيد موجودٌ هو أو قريب منه هنا.

والثاني : أنَّ الرفع على الاستثناءِ المنقطع.

وقال أبو شامة : قراءةُ النَّصب أيضاً من الاستثناء المنقطع ، فالقراءتان عنده على حدِّ سواء ، ولنسرُدْ كلامه قال : " الذي يظهرُ أنَّ الاستثناء على كلتا القراءتين منقطع ، لم يقصدْ به إخراجها من المأمور بالإسراء بهم ، ولا من المنهيين عن الالتفات ، ولكن استؤنف الإخبار عنها ، فالمعنى : لكن امرأتكَ يجري لها كذا وكذا ، ويؤيدُ هذا المعنى أنَّ مثل هذه الآية جاءت في سورة الحجرِ ، وليس فيها استثناءٌ ألبتَّة ، قال تعالى : ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ﴾ [الحجر : ٦٥] الآية.

فلم تقع العنايةُ في ذلك إلاَّ بذكر من أنجاهم الله تعالى ، فجاء شرح حالِ امرأته في سورة [هود] تبعاً لا مقصوداً بالإخراج ممَّا تقدَّم ، وإذا اتَّضح هذا المعنى عُلم أنَّ القراءتين وردتا على ما تقتضيه العربية في الاستثناء المنقطع ، وفيه النصبُ والرفعُ ، فالنَّصب لغةُ أهلِ الحجاز ، وعليه الأكثر ، والرَّفعُ لغةُ تميم ، وعليه اثنان من القراء ".

قال أبُو حيَّان : " هذا الذي طوَّل به لا تحقيق فيه ، فإنَّه إذا لم يقصد إخراجها من المأمُور بالإسراء بهم ، ولا من المنهيِّين عن الالتفاتِ ، وجعل اسثناءً منقطعاً ، كان من

٥٣٨

". (١)

"الجنَّة مشغولون بلذاتهم ، فلا فائدة لهم في الالتذاذِ بالعقابِ الدَّائم في حقِّ غيرهم ؛ فثبت أنَّ ذلك العذاب ضرر خال عن جميع النَّفْعِ ؛ فوجب أن لا يجوز وهذا قول عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – وعبد الله بن مسعود وأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهم – وذهب إلي الحسنُ البصريُّ وحمَّادُ بنُ سلمة وبه قال عليُّ بن طلحة وجماعة من المفسِّرين ، رواه عنهم ابنُ تيمية.

وأما الجمهورُ الأعظمُ من الأمَّةِ ، فقد اتفقوا على أنَّ عذاب الكافر دائمُ ، وعند هذا احتاجوا إلى **الجواب** عن التمسُّكِ بهذه الآيةِ ، فذكروا **جوابين** : أحدهما : قالوا المرادُ سماوات الآخرة وأرضها ، قالوا : والدليلُ على أنَّ في الآخرة سماء وأرضاً قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ [إبراهيم : ٤٨] وقوله : ﴿وَأَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ﴾ [الزمر : ٧٤] وأيضاً : لا بدَّ لأهْل الآخرة ممَّا يقلهم ويُظلهم ؛ وذلك هو الأرض والسَّموات.

ولقائل أن يقول : التشبيه إنما يصحُّ ويجوزُ إذا كان حال المشبه به مقرراً معلوماً ، فيشبه غيره به تأكيداً لثبوت الحكم المشبه

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٨٨٣

، ووجود السَّموات والأرض في الآخرة غير معلوم ، وبتقدير أن يكون وجوده معلوماً إلاَّ أنذَ بقاءهما على وجه لا يفنى ألبتَّة غير معلوم ، فإذا كان تشبيه عقاب الأشقياء به في الدَّوام بهما كلاماً عديم الفائدة : أقصى ما في الباب أن يقال : لَمَّا ثبت بالقرآن وجود سموات وأرض في الآخرة ، وثبت دوامهما ؛ وجب الاعترافُ به ، وحينئذٍ يحسُنُ التَّشبيه ، إلاّ أنَّا نقُولُ : لَمَّا كان الطَّريقُ في إثبات دوام سموات أهل الآخرة ، ودوام أرضهم هو السَّمعُ ، ثُمَّ السمعُ دالَّ على دوام عقاب الكافر ، فحينئذ الدَّليلُ الذي دلَّ على ثبوت الحم في الأصل حال بعينه في الفرع ، وفي هذه الصورة أجمعُوا على أنَّ القياس ضائعٌ والتَّشبيه باطلٌ ، فكذا ههنا.

الوجه الثاني – في **الجواب** – قالوا : إنَّ العرب يُعبِّرون عن الدَّوام والأبد بقولهم : لا آتيك ما دامت السموات والأرض ، وقولهم : ما اختلف الليل والنهار ، وما طَمَا البَحرُ ، وما أقام الجبل وأنَّهُ تعالى خاطب القوم على عرفهم في كلامهم ، فلمَّا ذكروا هذه الأشياء بناءً على اعتقادهم أنَّها باقية أبداً ، علمنا أنَّ هذه الألفاظ في عرفهم تُفيدُ الأبد والدَّوام.

ولقائل أن يقول : هل تسلمون أنَّ قول القائل : ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله﴾ يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات ؟ أو تقولون : إنَّه لا يدلُّ على هذا المعنى ، فإن كان الأوَّل ؛ **فالإشكال لازم** ؛ لأنَّ النصَّ لَمَّا دل على أنَّهُ يجبُ أن تكون مدة مقامهم في النار مساوية لمدة بقاءِ السموات والأرض ، ويمنع ، من حصولِ بقائهم في النَّارِ بعد فناءِ

٥٦٩

(١) ".

"ويحتمل الأمرين في قراءة من كسر الهاء ، وضمَّ التاء ، فتحتمل أن تكون فيه أسم فعل [بنيت على] الضم ، كـ " حَيْثُ " ، وأن تكون فعلاً مسنداً لضمير المتكلم ، من : هاء الرَّجل يَهيءُ ، كـ " جَاء يَجِيءُ " ، وله حينئذ معنيان : أحدها : أن يكون بمعنى : حسنت هيئته.

والثاني : أن يكون بمعنى تَهَيَّأً ، يقال : " هَيُئْتُ ، أي : حَسُنَتْ هَيْئتِي ، أوْ تَهَيَّأتُ.

وجواز أبو البقاءِ : أن تكون " هِئْتَ " هذه من : " هَاءَ يَهَاءُ " كـ " شَاءَ يَشَاءُ ".

وقد طعن جماعةٌ على قراءة هشام الَّتي بالهمز ، وفتح التَّاء ، فقال الفارسي : يشبه أن يكون الهمز وفتح التاء وهماً من الراوي ؛ لأنَّ الخطاب من المرأة ليوسف ، ولم يتهيَّأ لها بدليل قوله : " وَرَاوِدَتْهُ " ، و " أنِّي لَمْ أخُنْهُ بالغَيْبِ " ، وتابعه على ذلك جماعة.

وقال مكي بنُ أبي طالب : " يجبُ أن يكون اللفظ " هِئْتَ لِي " أي : تَهَيَّأتْ لِي ، ولم يقرأ بذلك أحدٌ ، وأيضاً : فإنَّ المعنى على خلافه ؛ لأنَّه [لم يزل] يفرُّ منها ، وتباعد عنها ، وهي تراوده ، وتطلبه ، وتقدُّ قميصهن فكيف تخبر أنه تهيأ لها ؟ ".

وأجاب بعضهم عن هذين الإشكالين بأن المعنى : تهيأ لي أمرك لأنها لم تكن تقدر على الخلوة به في كل وقت ، أو يكون

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٩٠١

المعنى : حَسُنَتْ هَيْأتُكَ.

أو " لَكَ " متعلق بمحذوف على سبيل البيانِ ، كأنها قالت : القول لك ، أو الخطاب لك ، كهي في " سَقْياً لَكَ ورَعْياً لَكَ ".

قال شهابُ الدِّين : " واللاَّم متعلقة بمحذوف على كلِّ قراءة إلاَّ قراءة ثبت فيها كونها فعلاً ، فإنَّها حينئذ تتعلق بالفعل ، إذ لا حاجة إلى تقدير شيء آخر ".

وقال أبو البقاءِ : " والأضبهُ أن تكون الهمزةُ بدلاً من الياءِ ، أو تكون لغة في الكلمة التي هي اسم للفعل ، وليست فعلاً ، لأن ذلك يوجب أن يكون الخطاب ليوسف ـ عليه الصلاة والسلام ـ ".

وهو فاسدٌ لوجهين : أحدهما : أنَّهُ لم يَتهيَّأ لها ، وإنَّما تَهَيَّأت لهُ.

الثاني : أنه قال : " لَكَ ، ولو أراد الخطاب لقال : " هِئْتَ لي " ، وتقدم جوابه وقوله : " إنَّ الهمزة بدلٌ من الياء ".

هذا عكس لغة العرب ، إذ قد عهدناهم يبدلون الهمزة السَّاكنة ياء إذا انكسر ما قبلها ، نحو : " بِير " و " ذِيب " ولا يقبلون الياء المكسور ما قبلها همزة ، نحو : مِيل ، ودِيك ، وأيضاً : فإنَّ غيرهُ جعل الياء الصَّريحة مع كسر الهاء كقراءة نافع ، وابن ذكوان محتملة ؛ لأن تكون بدلاً من الهمزة ، قالوا فيعودُ الكلامُ فيها ، كالكلام في قراءة هشامٍ.

٥٧

واعلم أنَّ القراءة التي استشكلها الفارسي هي المشهورةُ عن هشامٍ ، وأمَّا ضمُّ التاء فغير مشهورٍ عنه.

ثمَّ إنَّهُ ـ تعالى ـ أخبر أنَّ المرأة لما ذكرت هذا الكلام ، قال يوسف ـ عليه الصلاة والسلام ـ ﴿مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّى أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ " مَعاذَ اللهِ " منصوب على المصدر بفعل محذوفٍ ، أي : أعوذُ بالله معاذاً ، يقالُ : عَاذَ يعُوذُ عِيَاذاً [وعِيَاذةً] ، ومعاذاً ، وعوْذاً ؛ قال : [الطويل] ٣٠٧٥. مَعاذَ الإلهِ أن تكُونَ كَظَبْيةٍ

ولا دُمْيةٍ ولا عَقِيلةِ رِبْرَبِ

جزء : ١١ رقم الصفحة : ٥٥

قوله " إنَّهُ " يجوز أن تكون الهاء ضمير الشَّأن ، ما بعده جملة خبرية له ، ومراده بربه : سيِّده ، ويحتمل أن تكون الهاء ضمير الباري تعالى ، و " ربِّي " يحتمل أن يكون خبرها ، و " أحسنَ " جملةٌ حاليةٌ لا زمةٌ ، وأن تكون مبتدأ ، " وأحْسنَ " جملة خبرية له ، والجلمة خبر لـ " أنَّ " وقرأ الجحدريُّ ، وأبو الطفيل الغنوي " مَثْوِيَّ " بقلب الألف ياء ، وإدغامها كـ " بُشْرَيَّ " و " هُدَيَّ ".

و : ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ﴾ هذه الهاء ضمير الشأن ليس إلاَّ ؛ " فعلى قولنا : إنَّ الضمير في قوله : ﴿إِنَّهُ رَبِّى ﴾ يعود إلى زوجها قطفير ، أي : إنه ربِّي سيِّدي ، ومالكي أحسن مثواي حين قال لها : ﴿أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ ، فلا يليقُ بالعقل أن أجازيه على ذلك الإحسان بهذه الخيانة القبيحة وقيل : إنها راجعةٌ إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ أي : أنَّ الله ربي أحسن مثواي ، أي : تولاَّنِي ، ومن بلاء الجبّ عافاني : ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ يعني : إن فعلتْ هذا فخنته في أهله بعدما أكرم مثواي ، فأنا ظالمٌ ، ولا يفلحُ الظالمُونَ.

وقيل : أراد الزناةح لانهم ظالمون لأنفسهم ؛ لأنَّ عملهم يقتضي وضع الشيء في غير موضعه.

فصل ذكر ابنُ الخطيبِ هاهنا سؤالات : الأول : أن يوسف ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان حراً ، وما كان عبداً ، فقوله : ﴿إِنَّهُ رَبِّى﴾ يكون كذباً ، وذلك ذنبٌ وكبيرة.

والجواب : أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ أجرى هذا الكلام بحسب الظاهر على وفق ما كانوا يعتقدون فيه من كونه عبداً.

وأيضاً : إنَّه ربه ، وأنعم عليه بالوجوه الكثيرة ، فعنى بقوله : ﴿إِنَّهُ رَبِّى﴾ كونه مربياً

٥٨

" .(١)

"وهو من باب المعاريض الحسنةِ ، فإنَّ الظَّاهِرِ يحملونه على كونه ربًّا ، وهو كأنه يعني به أنه كان مربياً له ومنعماً عليه.

السؤال الثاني : ذكر يوسف ـ عليه الصلاة والسلام ـ في **الجواب** في كلامه ثلاثة أشياء : أحدها : قوله : " مَعَاذَ اللهِ ".

والثاني : قوله : ﴿إِنَّهُ رَبِّى أَحْسَنَ مَثْوَاىَ﴾.

والثالث : قوله : ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ فما وجه تعلُّق هذه **الجوابات** بعضها ببعض ".

والجواب : هذا الترتيب في غاية الحسنح لأن الأنقياد لأمر الله ـ تعالى ـ وتكاليفه أهم الأشياء لكثرة إنعامه ، ألطافه في حق العبدِ ، فقوله : ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾ إشارة أنَّ حقَّ اللهِ يمنعُ من هذا العملِ.

وأيضاً : حقوق الخلق واجبة الرعاية ، فلما كان هذا الرجل قد أنعم في حقّي ، فيقبحُ معاملة [إنعامه] بالإساءة.

وأيضاً : صونُ النَّفسِ عن الضَّرر واجب ، وهذه اللذَّة قليلة ، ويتبعها خزيٌ في الدُّنيا وعذابٌ في الآخرة ، وهذه اللذَّة القليلة إذا تبعها ضررٌ شديدٌ ؛ ينبغي تركها والاحتراز عنها ، لقوله : ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ فهذه **الجواباتُ** الثلاثة مرتبة على أحسن وجوه : التريب.

السؤال الثالث : هل يدلُّ قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ " مَعاذَ اللهِ " على صحَّةِ القضاء والقدر ؟ .

والجوابُ : أنه يدل دلالة ظاهرة ؛ لأنه طلب من الله أن يعيذهُ من العمل ، وتلك الإعاذة ليست عبارة من لفظ الفعل ، والقدرة وإزاحة الأعذار ، وإزالة الموانع وفعل الألطاف ؛ لأن كل هذا قد فعله الله ـ تعالى ـ ، فيكونُ طلبه إمَّا طلباً لتحصيل الحاصل ، أو طلباً لتحصيل الممتنع ، وأنَّه محالٌ ، فلعمنا أنَّ تلك الإعاذة التي طلبها يوسف من الله ـ تعالى ـ لا معنى لها إلا أن يخلق فيه داعية جازمة في جانب الطاعة ، وأن ينزل عن قلبه داعية المعصية ، وهو المطلوبُ.

ويدلُّ على ذلك : أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم وقع بصره على زينب قال : " يا مُقلِّبَ القُلوبِ ثَبِّتْ قَلبِي على دِينِك " وكان المراد منه تقوية داعية الطَّاعة ، وإزالة داعية المعصية ، فكذا هنا.

٥٩

وكذلك قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : " قَلْبُ المُؤمنِ بَيْنَ أصْبُعيْنِ من أصَابع الرَّحْمنِ " قال : والمراد من الأصعبين : داعية

(١) تفسير اللباب لابن عادل ـ ، ص/٢٩٤٩

الفعل وداعية التَّرْكِ ، وهَاتَانِ الدَّاعيتانِ لاَ يَحْصُلانِ إلا بِخَلْقِ الله . تعالى . وإلا لافْتقرَتْ إلى داعيةٍ أخرى ، ولزم التَّسلسلُ ؛ فثبت أن قول يوسف . عليه الصلاة والسلام . : " مَعَاذَ اللهِ " من أدل الدَّلائلِ على صحَّة القول بالقضاءِ ، والقدرِ.

قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا اا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [الآية : ٢٤] **جواب** " لولاَ ما تقدَّم عليها ، وقوله : " وهَمَّ بِهَا " عند من يجيز تقديم **جواب** أدوات الشرط عليها ، وإما محذوف لدلالة هذا عليه عند من لا يرى ذلك ، وقد تقدَّم تقريرُ المذهبين مراراً ، كقولهم : " أَنْتَ ظَالمٌ إنْ فَعلْتَ " ، أي : فعلت ، فأنت ظالمٌ ، ولا تقول : إن " أنت ظَالمٌ " هو **الجوابُ** ، بل دلَّ عليه دليلٌ ، وعلى هذا فالوقف عند قوله : " بُرْهَانَ ربِّه " والمعنى : لولا رُؤيته برهان ربه لهَمَّ بها ، لكنه امتنع همَّهُ بها لوجودِ رُؤية برهانِ ربِّه ، فلم يحصل منه همّ ألبتَّة ، كقولك : لولا زيدٌ لأكرمتك ، فالمعنى : إنَّ الإكرام ممتنعٌ لوجود زيد ، وبهذا يتخلَّص من **الإشكال الذي** يورد ، وهو : كيف يليقُ بنبي أن يهم بامرأة.

قال الزمخشري : " فإن قلت : قوله " وهمَّ بِهَا " داخل تحت القسم في قوله : " وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ " أم خارج عنه ؟ .

قلت : الأمران جائزان ، و من حقِّ القارىء إذا قصد خروجه من حكم القسم ، وجعله كلاماً برأسه أن يقف على قوله : " ولقَدْ هَمَّتْ بِهِ " يبتدىء قوله : ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلا اا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ ، وفيه أيضاً إشعارٌ بالفرقِ بين الهمَّينِ.

فإن قلت : لِمَ جعلت **جواب** " لَوْلاَ " محذوفاً يدلُّ عليه : " هَمَّ بِهَا " ، وهلاَّ جعلته هو **الجواب** مقدماً ؟ .

قلت : لأن " لوْلاً " لا يتقدم عليها جو ابها من قبل أنَّه في حكم الشرطِ ، وللشَّرطِ صدر الكلام ، وهو وما في حيِّزِهِ مم الجملتين ، مثل كلمة واحدة ، ولا يجوزُ تقديمُ بعض الكلمة على بعضٍ ، وأما حذف بعضها إذا دلَّ عليه دليلٌ ؛ فهو جاءزٌ " .

فقوله : " وأما حذف بعضها....

إلخ " **جواب** عن سؤال مقدرٍ ، وهو أنَّهُ إذا كان **جواب** الشَّرط مع الجملتين بمنزلة كلمةٍ ؛ فينبغي أن لا يحذف منهما شيء ؛ لأنَّ الكلمة لا يحذفُ منها شيء.

فأجاب بأنَّهُ يجوز إذا دلَّ دليل على ذلك ، وهو كما قال ، ثم قال : فإن قلتَ لَمِ جعلتَ " لَوْلاَ " متعلقة بـ " هَمَّ بِهَا " وحدة ، ولِم تجعلها متعلقة بجلمة وقله : ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ ؛ لأن الهمَّ لا يتعلق بالجواهر ، ولكن بالمعاني ، ولا بد من تقدير

٦٠." (١)

"القميص من قُبُل ومن دُبُرٍ دليل ظنيّ ضعيف ، والعدول عن الحجَّة الواضحة القاطعة حال حصولها إلى الدلالة الظَّنية لا يجوزُ.

الثاني : أنه . تبارك وتعالى . قال : ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ يشيرُ بذلك إلى أنَّ شهادة الشَّاهد على قريبه ، أولى بالقبولِ من شهادته له ؛ لأن الظاهر من حال القريب أن يشهد لقريبه ، لا أن يشهد عليه ، وهذا التَّرجيحُ إنما يُصَارُ إليه إذا كانت دلالة الشَّهادة ظنية ، وذلك إنَّما يكون في شهادة الرجل ، ولو يكون هذا القول صادراً من الصَّبي الذي كان في المهد ،

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٩٥٠

لكان قوله حجَّة قاطعة ، ولا يتفاوتُ الحال بين أن يكون من أهلها ، وبين ألا يكون ، وحينئذٍ لا يبقى لهذا القيد وجه.
الثالث : أن لفظ الشَّاهد لا يقعُ في العرف ، إلا على من تقدَّمت معرفته بالواقعة ، وإحاطته بها.
القول الثالث : أن هذا الشاهد هو القميص ، قال مجاهد ـ رضي الله عنه ـ الشاهد : " قُدَّ قيمصه من دُبُر " ، وهذا في غاية الضعف ؛ لأن القميص لا يوصف بهذا ولا ينسب إلى الأهل.
واعلم أنَّ القول الأول عليه **إشكال ،** وذلك أنَّ العلامة المذكورة لا تدلُّ قطعاً على براءة يوسف من المعصية ؛ لأن من المحتملِ أنَّ الرجل قصد المرأة لطلب الزّنا ، والمرأة غضبت عليه ، فهرب الرجل ، فعدتِ المرأةُ خلف الرجل ، وجذبته لقصد أن تضربه ضرباً وجيعاً ، فعلى هذا الوجه يكون قدُّ القميص من دبرٍ ، مع أنَّ المرأة تكون بريئة عن [الذنب] وأنَّ الرجل يكون مذنباً.
جوابه : أنَّا بيَّنا أنَّ علامات كذب المرأة كانت كثيرة بالغة مبلغ اليقين ، فضمّ إليها هذه العلامة الأخرى ، لا لأجل أن يُعوِّلُوا في الحكم عليها ، بل لأجل أن يكون ذلك جارياً مجرى المقدمات ، والمرجّحات.
قوله : " إنْ كَانَ...
" هذه الجملة الشرطية ، إما معمولةٌ لقولٍ مضمر تقديره : " فقال " إن كان عند البصريين ، وإمَّا معمولة " لِشَهِدِ " ؛ لأنه بمعنى القول عند الكوفيين.
قوله " مِنْ دُبرٍ..
" ، و " مِنْ قُبُلٍ...
" قرأ العامَّة جميع ذلك بضمتين ، والجر والتنوين ، بمعنى : من خلف ، من قدام ، أي : من خلف القميص ، وقدامه وقرأ الحسن ، وأبو عمرو في رواية بتسكين لعين تخفيفاً ، وهي لغة الحجاز ، وأسد ، وقرأ ابن يعمر ، وابن أبي إسحاق [والعطاردي والجارود بثلاث ضمات ، وروي عن الجارود وابن أبي إسحاق وبن يعمر] أيضاً بسكون العين وبنائها على الضم ووجه ضمهما : أنَّهم جعلوهما كـ " قَبلُ ، وبعْدُ " في
٧٤
بنائها على الضم عند قطعهما عن الإضافة ، فجعلوهما غاية ، ومعنى الغاية : أن يجعل المضاف غاية نفسه ، بعد ما كان المضاف إليه غايته ، والأصل إعرابهما ؛ لأنَّهما اسمان متمكنان ، وليسا بظرفين.
قال أبو حاتم : وهذا رديءٌ في العربية ، وإنما هذا البناء في الظروف.
وقال الزمخشري : " والمعنى : من قبل القميص ، ومن دُبرِه ، وأما التنكيرُ فمعناه : من جهةٍ يقال لها قبلٌ ، ومن جهة يقال لها دبرٌ " وعن ابن أبي إسحاق : أنَّهُ قرأ " مِنْ قُبْلَ " ، و " مِنْ دُبْرَ " بالفتح كأنَّه جعلهما علمين للجهتين ، فمنعهما الصرف للعملية ، والتَّأنيث ، وقد تقدم [البقرة : ٢٣٥] الخلاف في "كان " الواقعة في حيز الشرط ، هل تبقى على معناها من المضي ، وإليه ذهب المبرِّدُ ، أم تنقلب إلى الاستقبال كسائر الأفعالِ ، وأنَّ المعنى على التَّبيينِ ؟ .
قوله : " فَكَذَبَتْ " ، و " صَدقَتْ " على إضمار " قَدْ " ، لأنها تقرب الماضي من الحالِ ، هذا إذا كان الماضي متصرِّفاص

، فأما إذا كان جامداً ، فلا يحتاجُ إلى " قَدْ " لا لفظاً ، ولا تقديراً.

قوله : ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ﴾ : أي : فلمَّا رأى زوجها قميصه قُدّ من دُبُرٍ ؛ عرف خيانة امرأته ، وبراءة يوسف . صلوات الله وسلامه عليه . قال لها : " إنَّهُ " ، هذا الصَّنِيعُ ، أو قولك ﴿ما جزاء من أراد بأهلك سوءاً﴾ ﴿مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ وقيل : هذا من قول الشاهد.

فإن قيل : إنه . تعالى . قال : ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾ [الإنسان : ٢٨] فكيف وصف كيد المرأة بالعظيم ، وأيضاً : فيكدُ الرِّجال قد يزيدُ على كيد النِّساءِ ؟ .

فالجواب عن الأوَّل : أن خلقة الإنسان بالنِّسبة إلى خلقة الملائكة ، والسموات ، والكواكب خلقة ضعيفة ، وكيد النسوان بالنسبة إلى كيد البشر عظيمٌ ؛ ولا منافاة بين القولين ، وأيضاً : فالنِّساءُ لهُنَّ من هذا الباب من المكرِ ، والحِيل ، ما لا يكون للرجال ؛ لأنَّ كيدهنَّ في هذا الباب ، يورث من العار ما لا يورثه كيدُ الرَّجال.

ولما ظهر للقوم براءةٌ يوسف عن ذلك الفعل قال زوجها ليوسف : " أعْرِضٍ عَنْ هَذَا " الحديث ، فلا تذكرة لأحدٍ حتى لا ينتشر ، ولا يحصلُ العارُ العظيم وقيل : إنَّهُ من قول الشَّاهد.

ثم قال للمرأة [" واستغفري لِذنبكِ " إي : إلى الله ﴿إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ وقيل هذا من قول الشاهد] " واسْتَغفِري " ، أي : اطلبي من زوجك المغفرة ، والصَّفح ؛ حتَّى لا يعاقبك.

٧٥

". (١)

"مصدر سَمِنَ يَسْمَنُ فهو سَمِينٌ ، فالاسمُ والمصدر ، جاءا على غير قاسٍ ؛ إذا قياسهما " سَمَن " بفتح الميم . فهو سَمِن بسكرها ؛ نحو فَرِحَ فرحاً فهو فرح.

قال الزمخشريُّ : " فإن قلتَ : هل من فوقٍ بين إيقاع سمانٍ صفة للتمييز : وهو بقراتٍ دون المُميَّزِ : سَبْعَ بقرات سماناً ؟ قلتُ : إذا أوقعتها صفة لـ " بقَراتٍ " ، فقد قصدت إلى أن تميِّز السبع بنوعٍ من البقرات ، وهو السِّمان منهم ، لا بِجِنْسهِنَّ ، ولو وصفت السبع بها ، لقصدت إلى تمييز السبع بجنس البقراتِ لا بنوع منها ، ثم رجعت فوصفت المُميَّز بالجنس بالسمن.

فإن قلت : هلا قيل : " سبع عجافٍ " على الإضافة.

قلت : التمييز موضوع الجنسِ ، والعجافُ وصفٌ لا يقع البيان به وحده ، فإن قلت : فقد يقولون : ثلاثة فرسانٍ ، وخمسة أصحابٍ ، لبيانٍ ؛ قلتُ : الفارسُ ، والصاحبُ ، والرَّاكب ، ونحوها صفاتٌ جرت مجرى الأسماءِ ؛ فأخذت حكمها ، وجاز فيها ما لم يجز في غيرها ، ألا تراك ألا تقول : عندي ثلاثةً ضخامٌ ولا أربعةٌ غلاظٌ.

فإن قلت : ذلك مما يشكل ، وما نحنُ بسبيله لا إشكال فيه ، ألا ترى أنه لم يقل : وبقرات سبع عجاف ؛ لوقوع العلم بأن المراد البقرات قلت : ترك الأصل لا يجوز مع وقوع الاستغناء عما ليس بأصل ، وقد وقع الاستغناء عن قولك : سبع

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٩٥٩

عجاف عمَّا تقترحهُ من التمييز بالوصف " انتهى.
وهي أسئلةٌ وأجوبةٌ حسنة ، وتحقيق السؤال الأول **وجوابه** : أنه يلزمُ من وصفِ التَّمييز بشيء وصف المميز به ، ولا يلزم من وصف المميز وصف التمييز بذلك الشيء ؛ بيانه : أنك إذا قلت : " عندي أربعة رجالٍ حسانٍ " بالجر ، كان معناه : أربعةٌ من الرجال الحسانِ ؛ فيلزُم حسنُ الإربعةِ ؛ لأنهم بعض الرجالِ الحسانِ ، وإذا قلت : عندي أربعة رجالٍ حسانٌ برفع حسان كان معناه : أربعةٌ من الرجال حسان ، وليس فيه دلالة على وصف الرجال بالحسن.
وتحقيق الثاني **وجوابه** : أنَّ أسماء العدد لا تضافُ إلى الأوصاف إلا في ضرورة وإنما يجاء بها تابعة لأسماء [العدد] ؛ فيقال : عندي ثلاثةٌ قُرشيُّونَ ، ولا يقال ثلاثة قرشيّين بالإضافة إلا في شعرٍ ، ثم أعترض بثلاثةٍ فرسانٍ ، وأجاب بجريانِ ذلك مجرى الأسماء.
وتحقيقُ الثالث : أنه إنَّما امتنع " ثلاثةُ ضخامٍ " ونحوه ؛ لأنه لا يعلم موصوفه ، بخلاف الآية الكريمة ، فإنَّ الموصوف معلومٌ ، ولذلك لم يصرح به.
١١٣
وأجاب عن ذلك : بأنَّ الأصل عدم إضافةِ العددِ إلى الصِّفة كما تقدم ، فلا يترك هذا الأصل مع الاستغناء عنه بالفرع.
وبالجملةِ : ففي هذه العبارةِ قلقٌ ، هذا مُلخَّصُهَا.
ولم يذكر أبو حيَّان نصه ولا اعترض عليه ، بل لخَّص بعض معانيه ، وتركهُ على إشكاله.
فصل في اشتقاق " عجاف " جمعُ عجفاء : عِجَاف والقياس : عُجْف ؛ نحو : حَمْرَاء ، وحُمْر ؛ حملاً له على سمانٍ ؛ لأنَّه نقيضُه ، ومن دأبهم حملُ النظير على النظيرِ ، والنَّقيضِ على النقيض ، قاله الزمخشريُّ ، والعَجَفُ : شدةُ الهزالِ الذي ليس بعده هزال ؛ قال : [الكامل] ٣١٠٦. عَمْرُو الَّذي هَشَمَ الشَّريدَ لقَوْمِهِ
ورِجَالُ مَكَّة مُسْنِتُونَ عِجَافُ
جزء : ١١ رقم الصفحة : ١١٢
قال الليث : العَجَفُ : ذهابُ السِّمن ، والفِعْلُ : عجف يَعجفُ ، والذَّكرُ : أعْجفُ ، والأنثى : عَجْفاء ، والجمع عِجَافٌ في الذكران والإناث.
وليس في كلام العربِ : أفْعَلُ ، وفعلاء ، وجمعها على : فِعَالٍ غَيْر أعْجفُ ، وعِجَاف ، هي شاذة حملوها على لفظ سمانٍ ، وعجافٍ ؛ لأنهما نقيضان ، ومن عادتهم حملُ النَّظيرِ على النظير ، والنَّقيضِ على النَّقيضِ.
وقال الرَّاغب : هو من قولهم : نَصْلٌ أعجفُ ، أي : رقيقٌ.
وعَجَفَتْ نفسي عن الطَّعام وعن فلانٍ : إذا نبت عنهما ، وأعْجفَ الرَّجل أي : صارتْ [إيله] عِجَافاً.
" وأخَرَ يَابِساتٍ " ، قوله : " وأخَرَ " نسقٌ على قوله " سَبْعَ " لا على " سُنْبُلاتٍ " ويكون قد حذف اسم العددِ ، من قوله : " وأخَرَ يَابِساتٍ " والتقدير : سَبْعاً أخَرَ ، وإنما حذف ؛ لأنَّ التقسيم في البقرات نقيضُ التَّقسيم في السنبلات.
قال الزمخشريُّ : " فإن قلت : هل في الآية دليلٌ على أنَّ السنبلات اليابسة كانت كالخُضرِ ؟ قلت : الكلامُ منبيٌّ على

انصبابه إلى هذا العددِ في البقراتِ السِّمان والعجافِ ، والسنبلات الخضرِ ، فوجب أن يتناول معنى الأخر السبع ، ويكون قوله : " وأخَرَ يَابسَاتٍ " بمعنى : وسبعاً أخر " انتهى.

وإنَّما لم يَجُز عطفُ أخر على التمييز ، وهو " سُنْبُلاتٍ " ، فيكون أخر مجروراً لا

١١٤

". (١)

"والبعير لغة يقع على الذكر خاصة ، وأطلقه بعضهم على الناقةِ أيضاً وجعلهُ نظير " إنْسَانٍ " ويجوز كسر بائه إتباعاً لعينه ، ويجمع في القلَّة على أبعرة ، وفي الكثرة على بعران.

والمعنى : ونزدادُ كيل بعيرٍ بسبب حُضُور أخينا ؛ لأنه كان يكيلُ لكل رجلٍ حمل بعير.

ثم قال : ﴿ذالِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ﴾ قال مقاتل . رحمه الله . : ذلك كيلٌ يسير على هذا الرجل المحسن ، وحرصه على البذل ، وهو اختيار الزجاج.

وقيل : ﴿ذالِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ﴾ ، أي قصير المدة ليس سبيل مثله أن تطول مدته بسبب الحَبْسِ والتَّأخير.

وقيل : ذلك الذي يدفع إلينا بدُون أخينا شيئاً يسيراً قليلاً ، لا يكفينا وأهلنا ؛ فابعثْ أخانا معنا ؛ لكي يكثر ما نأخذه.

وقال مجاهدٌ : البعِيرُ ههنا الحمارُ ، "كَيْلُ بعيرٍ " أي : حِمْلُ حمار ، وهي لغة ، يقال للحَمير بَعِير ، وهم كانوا أصحاب حُمُر ، والأول أصحُّ ؛ بأنه البعيرُ المعروف.

قوله تعالى : ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِّنَ اللَّهِ﴾ الآية.

المَوْثِق : مصدر بمعنى الثقةِ ، ومعناه : العَهْدُ الذي يُوثق به ، فهو مصدرٌ بمعنى المفعول ، يقول : لن أرسله معكم حتى تعطوني عهداً يوثقُ به ، وقوله " مِنْ اللهِ " أيك عهداً موثوقاً به ؛ بسبب تأكد الشهادة من الله ، أو بسببِ القسمِ بالله عليه.

والمَوْثِقُ : العهدُ المؤكَّد بالقسم ، وقيل : المؤكَّد بإشهادِ الله على نفسه.

قوله : ﴿لَتَأْتُنَّنِي بِهِ﴾ هذا جوابٌ للقسم المضمر في قوله " مَوْثِقاً " ؛ لأنَّ معناه حتى تحلفوا لي لتأتنني به.

قوله ﴿إِلاَّ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ في هذا الإستثناء أوجه : أحدها : أنه منقطع ، قاله أبو البقاء.

يعني فيكون تقدير الكلام : لكن إذا أحيط بكم

١٤٩

خرجتم من عتبي ، وغضبي عليكم إن لم تأتُوني به ؛ لوضوحِ عُذْرِكُم.

والثاني : أنه متصلٌ ، وهو استثناء من المفعول له العام.

قال الزمخشريُّ : " فإن قلت : أخبرني عن حقيقة هذا الاستثناءِ ، ففيه إشكالٌ.

؟ قلتُ : " أنْ يُحاطَ بِكُمْ " مفعولٌ له ، والكلام المثبت ، الذي هو قوله " لتَأتُنَّنِي بِهِ " في معنى النَّفي ، معناه : لا تَمْتنِعُون

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٩٧٨

من الإتيان به ؛ إلا للإحاطة بكم ، أو لا تمتنعون منه لعلةٍ واحدة وهي ﴿أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ فهو استثناءُ من أعمِّ العامِّ في المفعول له ، والاستثناءُ من أعم العام لا يكونُ إلا في النفي وحده ؛ فلا بُدَّ من تأويله بالنَّفي ، ونظيره في الإثبات المتأول بالنفي بمعنى النفي قولهم : أقْسَمْتُ باللهِ لما فعَلتَ وإلاَّ فعلتَ بزَيْدٍ يريد ما أطلب منك إلاَّ الفعل ".

ولوضوح هذا الوجه لم يذكره غيرهُ.

الثالث : أنه مستثنى من أعمَّ العام من الأحوال قال أبو البقاء : تقديرهك لتَأتُنَّنِي به على كلِّ حالٍ ، إلا في حالٍ ، إلا في حالِ الإحاطةِ بكم.

قال شهابُ الدِّين : " قد نصُّوا على أنَّ أنْ الناصبة للفعلِ ، لا تقعُ موقع الحال وإن كانت مُؤولةً بمصدرٍ ، يجوز أن تقع موقع الحالِ ؛ لأنهم لم يَغْتَفِرُوا في المؤولِ ما يَغْتفرونه في الصَّريح ، فيجيزون : جِئْتُك رَكْضاً ، ولا يجيزون : جِئْتُكَ أن أرْكُض وإنْ كانا في تأويله ".

الرابع : أنُّه مستثنى من أعمَّ العامِّ في الأزمان ، والتقدير : لتَأتُنَّنِي به في كل وقتٍ إلا في وقت الإحاطة بكم ، وقد تقدم [البقرة : ٢٥٨] الخلافُ في هذه المسألة ، وأنَّ أبا الفتح أجاز ذلك كما يجوزه في المصدر الصريح ، فكما تقول : " آتيك صِيَاحَ الدِّيك " يجوز أن تقول : آتيك أنْ يَصِيحَ الدِّيكُ ، جعل من ذلك قول تأبَّط شرًّا : [الطويل] ٣١١٩. وقَالُوا لَهَا : لا تَنْكِحِيهِ فإنَّهُ

لأوَّلِ نَصْلٍ أنْ يُلاقِيَ مَجْمَعَا

جزء : ١١ رقم الصفحة : ١٤٧

وقول أبِي ذُؤيبٍ الهُذليّ : [الطويل] ٣١٢٠. وتَاللهِ مَا إنْ شَهْلَةٌ أمُّ واحدٍ

بأوْجَدَ مِنِّي أنْ يُهانَ صَغِيرُهَا

قال : تقديره : وقت ملاقاته الجمع ، ووقت إهانة صغيرها.

قال أبو حيَّان : " فعلى ما قاله يجوز تخريج الآية ، ويبقى ﴿لَتَأْتُنَّنِي بِهِ﴾ على ظاهره من الإثبات ".

١٥٠

" (١).

"قال شهابُ الدِّين : " وليْسَ المعنى على الثَّاني ، بل سِياقُ المعنى على عطفه على " بَأذَنَ " فإنه غيَّا الأمر بغايتين : أحداهما خاصة ، وهي إذْنُ أبيه والثانية عامة ؛ لأنَّ إذن أبيه له في الانصراف هو من حكم الله ـ عزَّ وجلَّ ".

فصل اعلم أنَّهم لما أيسوا من تخليصه ، وتناجوا فميا بينهم ، قال كبيرهم : ﴿أَلَمْ تَعْلَمُوا اْ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَّوْثِقاً﴾ أي : عهداً ﴿مِّنَ اللَّهِ وَمِن قَبْلُ﴾ هذا فرَّطتم في شأن يوسف ، ولم تحفظوا عهد أبيكم ، ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ﴾ التي أنا بها ، وهي أرض مصر ، فلن أفارق أرض مصر ﴿حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي ﴾ في الانصراف إليه والخروج مهنا ﴿أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي﴾ بالخروج منها بردّ أخي إليّ ، أو خروجي ، وترك أخي ، أو بالانتصاف ممَّن أخذ أخي.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٢٩٩٧

وقيل : أو يحكم الله لي بالسَّيفن وأقاتلهم واسترد أخي ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ ؛ لأنه لا يحكم إلا بالعدل ، والحق ، فحينئذ تفكَّروا في الأصوب ماهو ؟ فظهر لهم أنَّ الأصوب هو الرُّجوع ، وأن يذكروا لأبيهم كيفية الواقعة ، فقال الأخ المحتبس بمصر لإخوته : ﴿ارْجِعُوا اْ إِلَى أَبِيكُمْ فَقُولُواْ يا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ﴾ بنيامين " سَرَقَ ".

قرأ العامة : " سَرَقَ " مبنيًّا للفاعل مخففاً ، وابن عباس ، وأبو رزين ، والضحاك ، والكسائي في رواية " سُرِّقَ " بضمِّ السِّين ، كسر الرَّاء مشدداً مبنيًّا للمفعول يعني : نسب إلى السَّرقة ، كما يقال : خَوَّنته ، أي : نسبته إلى الخِيانةِ ، قال الزجاج : " سُرِّقَ " يحتمل معنيين : أحدهما : علم منه السرقة ، والآخر : اتهم بالسَّرقة.

قال الجوهريُّ : " والسَّرِق والسَّرِقة ـ بكسر الراء فيهما ـ هو اسم الشيء المسروق ، والمصدر : سَرَق ، يَسْرِق ، َ رَقاً ـ بفالتح ".

وقرأ الضحاك : " سَارِق " جعله اسم فاعل.

﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا﴾ فإنَّا رأينا أخراج صاع من متاعه.

وقيل : معناه ﴿وَمَا شَهِدْنَآ﴾ أي : ما كانت منَّا شهادة في عمرنا على الشَّيء إلاَّ بما علمنا ، وليست هذه الشَّهادة منَّا ، إنَّما هو خبرٌ عن صنيعِ ابنكَ بزعمهم.

فإن قيل : كيف حكموا عليه بأنَّه سرق من غير بينة ، لا سيَّما وقد أجابهم بالنَّفي فقال : الذي جعل الصَّواع في رحلي ، وهو الذي جعل البضاعة في رحالكم ؟ فالجواب من وجوهٍ : أحدها : أنهم شاهدوا أنَّ الصواع كان موضوعاً في [محلٍّ] لم يدخله غيرهم ،

١٨٣

فلمَّا شاهدوا إخراج الصواع من رحله ؛ غالب على ظنهم أنَّه هو الذي أخذ الصواع.

وأما قوله : " وضَعَ الصُّواعَ في رحْلِي الذي وضع البِضاعَة في رحالكم " فالفرق ظاهرٌ ؛ لأنهم لَمَّا رجعوا بالبضاعة إليهم اعترفوا بأنهم هم الذين وضعوها في رحالهم ، وأمَّا الصُّواع ، فلم يعترف أحدٌ بأنه هو الذي وضع الصُّواعَ ؛ فلهذا غلب على ظنونهم أنه سرق ؛ فشهدوا بناء على غلبة الظَّنِّ ، ثمَّ بينوا أنهم غيرُ قاطعين بهذا الأمر بقوله : ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾.

وثانيها : تقدير الكلام : ﴿إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ﴾ في قول الملك ، وأصحابه ، ومثله كثيرٌ في القرآن ، قال تعالى : ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان : ٤٩] أي : عند نفسك وأمَّا عندنا فلا فكذا هاهنا.

وثالثها : أنَّ ابنك ظهر عليه ما يشبه السَّرقة ، ومثل هذال المعنى قد يسمَّى سرقة ، فإن إطلاق أحد الشَّيئين على الشبيه الآخر جائزٌ ، مثله في القرآن ﴿وَجَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى : ٤٠].

ورابعها : أنهم ما كانوا أنبياء في ذلك الوقت ، فلا يبعد أن يقال : إنهم ذكروا هذا الكلام على سبيل المجازفة ، لا سيَّما ، و قد شاهد سائرهم ذلك.

وخامسها : قراءة ابن عبَّاسٍ ـ رضي الله عنه ـ المتقدمة " سُرِّقَ " أي : نسب إلى السَّرقة ، فهذه لا تحتاجُ إلى تأويلٍ ، إلاَّ

أنه تقدَّم أنَّ أمثال هذه القراءة لا تدفعُ السَّؤال ؛ لأنَّ **الإشكال إنَّما** يندفعُ إذا كانت القراءة الأولى باطلة ، وهذه القراءة حقّ أمَّا إذا كانت الأولى حقّ ، كان **الإشكال باقياً** صحَّت القراءة ، أو لم تصحّ ، فلا بدّ من الرجوعِ إلى أحدِ الوجوه المذكورة.

فصل دلَّ قولهم : ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا﴾ على أنَّ الشَّهادة غير العلم ؛ لأن هذا الكلام يقتضي كون الشَّهادةِ مغايرة للعلم ، ولقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : " إذَا عَلمْتَ مثلَ الشَّمْسِ فاشْهَدْ "...

وليست الشَّهادةُ عبارةً عن قوله " اشْهَد " ؛ لأنه إخبار عن الشَّهادة ، والأخبار عن الشَّهادة غير الشهادة.

وإذا ثبت هذا ؛ فنقول : الشَّهادةُ عبارةٌ عن الحكم الذِّهنيّ وهو الذي يسميه المتكلمون بـ " الكلام " النفسي ".

فصل قال القرطبيُّ : تضمنت هذه الآية جواز الإشهاد بأيّ [وجه] حصل العلمُ بها

١٨٤

(١) ".

"وقرأ أبي : مِنْ رحْمةِ اللهِ ، و " عِنْدَ اللهِ " : " مِنْ فضلِ الله " تفسير لاتلاوة.

وقال أبو البقاء : " والجمهور على فتح الرَّاء ، وهو مصدر في معنى الرَّحمة إلا أنَّ استعمال الفعل منه قليل ، وإنَّما يستعمل بالزِّيادة ، مثل أراح ، ويقرأ بضمِّ الرَّاء ، وهي لغةٌ فيه ، وقيل : هو اسم للمصدر ، مثل الشُّربِ والشَّرب ".

ثم قال : ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ قال ابن عبَّاس : إن المؤمن من من الله على خير يرجوه في البلاءِ ، ويحمده في الرَّخاء.

واعلم أنَّ اليأس من رحمة الله لا يحصلُ إلاَّ إذا اعتقد الإنسان أنَّ إله العالم غير قادر على الكمالِ ، أو غير عالم بجميع المعلوماتِ ، أو ليس بكريمٍ ، بل هو بخيلٌ ، وكل واحد من هذه الثلاثة يوجب الكفر ، والمعنى : أنَّ اليأس لا يحصل إلاَّ لمن كان كافراً ، والله أعلم.

فصل روي عن عبدالله بن يزيد بن أبي فروة : أنَّ يعقوب كتب كتاباً إلى يوسف ـ عليه الصلاة والسلام ـ حين حبس بنيامين : " من يعقوب إسرائيل الله بن إسحاق ذبيح الله بن إبراهيم خليل الله ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ إلى ملك مصر ، أما بعد : فإنا أهلُ بيتٍ ، وكل بناء البَلاءُ ، أما جدّي إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ فشُدَّتْ يداه ، ورجلاه ، وألقي في النَّار ؛ فجلعها الله عليه برداً وسلاماً ، وأمَّا أبي فشدَّت يداه ورجلاه ، ووض السِّيكن على قفاه ؛ ففداه الله ، وأمَّا أنا فكان لي ابنٌ ، وكان أحبَّ أولادي إليّ ، فذهب به إخوته إلى البرِّيةِ ، ثم أتوني بقيمصه ملطّخاً بالدَّم ، فقال : أكله الذِّئب ؛ فذهبت عيناي ، ثمَّ كان لي ابن ، وكان أخاه من أمه ، وكنت أتسلى به ، وأنّك حبسته ، وزعمتَ أنَّه سرق ، وأنَّا أهل بيتٍ لا نسرقُ ، ولا نَلِدُ سَارقاً ، فإن ردَدْتَهُ عليّن وإلاَّ دَعوتُ علَيْكَ دعْوة تُدرِكُ السَّابعَ من وَلدِك ".

فلما قرأ يوسف لم يتمالك البُكاء ، [وعيل] صبره ، وأظهر نفسه على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

قال ابن الخطيب : في الآية سؤالات :

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٠١٥

١٩٥
الأول : أنَّ بلوغ يعقوب في محبة يوسف إلى هذا الحدِّ العظيم لا يليقُ إلا لمنْ كان غافلاً عن الله ـ تعالى ـ ؛ لأنَّ من عرف اللهِ ؛ أحبه ، من أحبَّ اللهَ لم يتفرغْ قلبه بحب شيءٍ سوى اللهِ ـ تعالى وأيضاً : القلبُ الواحدُ لا يسع الحب المستغرب لشيئين ، فلمَّا كان قلبه مستغرقاً في حبّ ولده ؛ امتنع أن يقال : إنَّه كان مستغرقاً في حبّ الله ـ تعالى ـ ؟ .

السؤال الثاني : أنّضه عند استيلا ء الحزن الشَّديد عليه ؛ كان من الواجب عليه أن يشتغل بذكر اللهِ ـ تعالى ـ والتفويض ، والتَّسليم لقضائه.

وأما قوله : ﴿يا أسفا على يوسف﴾ ، فذلك لا يليقُ بأهل الدِّين والعلم فضلاً عن أكابرِ الأنبياء ـ صلواتا لله وسلامه عليهم ـ أجمعين ؟ .

السؤال الثالث : لا شكّ أن يعقوب عليه الصلاة والسلام ت كان من أكابر الأنبياء وكان أبوه ، وجده ، وعمه كلهم من أكابر الأنبياء المشهورين في جميع الأنبياء ومن كان كذلك ، ثم وقعت له و اقعةٌ هائلة في أعزِّ أولاده ، لم تبق تلك الواقعة خفيَّة ، بل لا بدَّ ، وأن تبلغ في الشُّهرة إلى حيث يعرفها كل أحدٍ ، لا سيما ، وقد انقضت المدَّة الطويلة فيها ، وبقي يعقوب على حزنه الشديد ، وأسفه العظيم ، وكان يوسف في مصر ، وكان يعقوب في بعض [بوادي] الشَّام قريباً من مصر ، فمع قرب المسافة يمتنع بقاء هذه الواقعة خفية.

السؤال الرابع : لِمَ لَمْ يبعث يوسف إلى يعقوب ويعلمه أنَّه من الحياة ـ صلاة الله عليهما ـ وفي السِّلامة ولا يقال : إنه كان يخاف إخوته ؛ لأنه بعد أن صار ملكاً قاهراً يمكنه إرسال الرسول إليه ، وإخوته ما كانوا يقدرون على دفع رسوله ؟ .

السؤال الخامس : كيف جاز ليوسف ـ عليه الصلاة والسلام ـ أن يضع الصَّواعَ في وعاءٍ أخيه ، ثم يستخرجه ويلصقُ به تهمة السرقة مع أنَّه كان بريئاً عها.

السؤال السادس : كيف رغب في إلصاق هذه التُّهمة له ، وحبسه عند نفسه مع أنَّهُ كان يعلم أنه يزداد حزن أبيه ويقوى ؟ .

والجواب عن الأول : أنَّ مع مثل هذه المحبة الشَّديدة يكون كثير الرُّجوع إلى الله ـ تعالى ـ كثير الاشتغال بالدُّعاء ، والتضرُّع ، وذلك يكون سبباً لكما الاستغراق وعن الثاني : أنَّ الداعية الإنسانية لا تزول في الحياة العاجلة ، فتارة كان يقول ﴿يا أسفى على يوسف﴾ وتارة كان يقول : ﴿فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون﴾ وأما بقية الأسئلة ، فالقاضي أجاب عنها فقال : هذه الوقائعُ الَّتي نقلت إلينا إمَّا أن يمكن تخريجها على الأحوال المعتادة أو لايمكن ، فإن كان الأوَّل ، فلا **إشكالَ وإن** كان الثاني فنقول : كان الزَّمان زمان الأنبياء ، وخرق العادة في ذلك الزمان غير مستبعدٍ ، فلم يمتنع أن يقال : إنَّ

١٩٦
بلدة يعقوب مع أنها كانت قريبة من بلدة يوسف ـ عليه الصلاة والسلام ـ ولكن لم يصل خبر أحدهما إلى الآخر على سبيل يقتضي العلم.

جزء : ١١ رقم الصفحة : ١٨٧
". (١)

"إن الكفار كلهم مغفور لهم ؛ لأنَّ الله ـ تعالى ـ أخَّر عقابهم إلى الآخرة.

وعن الثاني : أنَّ الله تمدَّح بهذا ، التَّمدُّح إنما يصحل بالتفضيل ، أما أداء الواجب ، فلا تمدح فيه ، وعندكم يجب غفران الصغائر.

وعن الثالث : أن ظاهر الآية يقتضي حصول المغفرة ؛ فسقطت الأسئلةُ.

قوله : ﴿عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ حال من " النَّاسِ " والعامل فيها ، قال أبو البقاءِ " مَغْفِرةٍ " يعني : أنه هو العامل في صاحبها.

قوله تعالى : ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلا اا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ﴾ الآية شلما بين ـ تعالى أنَّهم طعنوا في النبوة بسبب طعنهم في الحشر والنشر ثم طعنوا في النبوَّة أيضاً بسبب طعنهم في صحَّة ما ينذرهم به من نزول العذابِ ، بين أيضاً أنهم طعنوا في نبوَّته ، وطلبوا منه المعجزة.

والسَّببُ في كونهم أنكروا كون القرآن معجزة : أنهم قالوا هذا كتابٌ مثلُ سائر الكتب ، وإتيان الإنسان بتصنيف معين لا يكون معجزاً ، وإنَّما يكون المعجز مثل معجزات موسى.

واعلم أنَّ من الناس من زعم أنَّهُ لم يظهر معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم سوى القرآن ، قالوا : لأن هذا الكلام إنَّما يصحُّ إذا طعنوا في كونِ القرآنِ معجزاً ولم يظهر معجزاً غيره ؛ لأنه لو ظهر معجزة مغيره لم يحسن أن يقال : ﴿لَوْلا اا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ﴾ وهذا يدلُّ على أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ ما كان له معجزة سوى القرآنِ.

والجواب : عنه من وجهين : الأول : لعلَّ المراد منه طلب معجزات سوى المعجزات التي شاهدوها من حينين الجزع ، ونبع الماء من بين أصابعه ، وإشباع الخلق الكثير الطعام القليل ؛ فطلبوا منه معجزاتن قاهرة غير هذه ، مثل : فلقِ البَحْرِ لموسى ، وقلب العصا ثُعْبَاناً.

فإن قيل : فما السبب في أنَّ ا لله منعهم ، وما أعطاهم ؟ .

فالجواب : أن الله ـ تعالى ـ لما أظهر المعجزة الواحدة ، فقد تمَّ الغرض ، فيكون طلب الثاني تحكماً ، وظهور القرآن معجزةم ، فما كان من ذلك حاجة إلى معجزات آخر.

وأيضاً : فلعلَّه ـ تعالى ـ علم أنَّهم يصرُّون على العناد بعد ظهور المعجزة الملتمسة وكونهم يصيرون حينئذٍ يستوجبون عذاب الاستئصال ، فلهذا السبب ما أعطاهم ملطوبهنم ، وقد بين الله ـ تعالى ـ ذلك بقوله : ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْراً لأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّواْ وَّهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال : ٢٣] فبيَّن أنَّه لم يعطهم مطلوبهم ، لعلمه أنَّهم لا ينتفعون به.

وأيضاً : ففتح هذا الباب يفضي إلى ما لا نهاية له ، وهو أنَّه كلَّما أتى بمعجزة جاء آخر ، وطلب معجزة أخرى ، وذلك يوجب سقوط دعوة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وهو باطلٌ.

٢٥٦

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٠٢١

والوجه الثاني : لعلَّ الكفار قالا ذلك قبل مشاهدة سائر المعجزات.

ثم قال : " إنَّما أنْتَ منذرٌ " مخوف.

قوله : ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ فيه ثلاثة أوجه : أحدها : أنَّ هذا الكلام مستأنف مستقبل من مبتدأ ، وخبر.

والثاني : أنَّ " لكُلِّ قَوْمٍ " متعلقٌ . " هَادٍ " ، و " هاد " نسق على " مُنْذِرٌ " ، أي : إنَّما أنت منذرٌ وهادٍ لكل قوم ، وفي هذا الوجه الفصل بين حرف العطف ، والمعطوف بالجار وفيه خلاف تقدم.

ولما ذكر أبو حيان هذا الوجه ، لم يذكر هذا **الإشكال** ، ومن عادته ذكره ردًّا به على الزمخشري.

الثالث : أنَّ " هادٍ " خبر مبتدأ محذوفٍ ، تقديره : إنَّما أنت منذرٌ ، وهو لكلِّ قوم هادٍ ، ف " لكُلِّ " متعلقٌ به أيضاً.

ووقف ابن كثير على " هَادٍ " [الرعد : ٣٣] [الزمر : ٢٣ ، ٣٦] و " واقٍ " حيث وقعا ، وعلى " والٍ " نا و " باقٍ " [النحل : ٩٦] [الرعد : ٣٤ ، ٣٧] في النحل بإثبات الياء ، وحذفها الباقون.

ونقل ابن مجاهد عنه : أنه يقف بالياء في جميع الياءات.

ونقل عن ورش : أنَّه خير في الوقف بين الياء ، وحذفها.

والباب : هو كل منقوصٍ منونٍ غير منصرف ، واتفق القراء على التوحيد في " هَادٍ ".

فصل إذا جعلنا " ولكُلِّ قوم هادٍ " كلاماً مستأنفاً ، فالمعنى : أنَّ الله . تعالى . خصَّ كلَّ قوم بنبيٍّ ، ومعجزة تلائمهم ، فَلمَّا كان الغالب في زمن موسى . عليه السلام . السحر ؛ جعل معجزته ما هو أقرب إلى طريقتهم ، ولما كان الغلب في زمن عيسى . عليه الصلاة والسلام . الطب ، جعل معجزته ما كان من تلك الطريقة ، وهي إحياء الموتى ، وإبراء الأكمة ، والأبرص ، ولما كان الغالبُ في زمان محمد صلى الله عليه وسلم الفصاحة ، والبلاغة جعل معجزته ما كان لائقاً بذلك الزمان ، وهو فصاحة القرآن ، فلمَّا لم يؤمنوا بهذه المعجزة مع أنَّها أليق بطبائهم ، فبأن لا يؤمنون بباقي المعجزات أولى ، هذا تقرير القاضي ، وبه ينتظم الكلام.

٢٥٧

". (١)

"أحدها : قوله : ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً﴾ ، وتقدَّم تحريه في البقرة " وهذا البلد آمناً " ، ومسوِّل الجعل التَّصيير.

قال الزمخشري : " فإن قلت : فرق بين قوله : ﴿اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً﴾ وبين قوله ﴿هَذَا بَلَداً آمِناً﴾ [البقرة : ١٢٦].

قلت : قد سأل في الأول أن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها ، ولا يخافون ، في الثاني أن يخرجه من صفة كان عليها من الخوف إلى ضدها من الأمن كأنه قال : هو بلد مخوف فاجعله آمناً ".

قوله " واجْنُبْنِي " ، يقال : جنَّبهُ شرًّا ، وأجْنَبهُ إيَّاه ثلاثياً ، ورباعياً ، وهي لغة نجد وجنَّبهُ إيَّاهُ مشدَّداً ، وهي لغة الحجاز وهو المنعُ ، وأصله من الجانب.

وقال الراغب : " قوله تعالى : ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ﴾ من جَنَبْتهُ عن كذا ، أي : أبْعدتهُ منه ، وقيل : من جَنَبْتُ الفرس ،

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٠٥١

[كأنَّما] سألهُ أن يقُودَهُ عن جانبِ الشِّرك بألطافِ منهُ وأسبابٍ خفيَّة ".

و " أنْ نعبد " على حذف الحرف ، أي : عن أن نَعْبُد.

وقرأ الجحدري وعيسى الثقفي ـ رحمهما الله ـ " وأجْنِبْنِي " بطقع الهمزة من " أجَنَبَ ".

قال بعضهم : يقال : جَنَبْتهُ الشَّيء ، وأجْنَبْتُه تَجَنُّباً ، وأجْنبتهُ إجْنَاباً ، بمعنى واحد.

فإن قيل : ههنا إشكالٌ من وجوه : أحدها : أن إبراهيم ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ دعا ربَّه أن يجعل مكَّة بلداً آمناً وقد خرب جماعة الكعبة ، وأغاروا على مكَّة.

وثانيها : أن الأنبياء ـ عليه الصلاة والسلام ـ معصومون من عبادة الأصنام ، فما فائدة هذا الدعاء.

وثالثها : أنَّ كثيراً من أبنائه عبدوا الأصنام ؛ لأنَّ كفَّار قريش كانوا من أولاده وكانوا يعبدون الأصنام فأين الإجابة ؟ .

فالجواب عن الأوَّل من وجهين : الأول : أنه نقل عن إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنه لما فرغ من بناء الكعبة دعا بأن يجعل الله الكعبة ، وتلك البلدة آمنة من الخراب.

والثاني : أنَّ المراد جعل أهلها آمنين ، كقوله تعالى : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف : ٨٢] والمراد أهلها ، وعلى هذا أكثر المفسرين ، وعلى هذا التقدير ، فالمراد بالأمن ما

٣٩٣

اختصت به مكة من زيادة الأمن ، وهو أنَّ من التجأ إلى مكَّة أمن ، وكان النَّاس مع شدة عداوتهم إذا التقوا بمكَّة لا يخاف بعضهم بعضاً ، ولذلك أمن الوحش ، فإنهم يقربون إذا كانوا بمكة ويستوحشون من النَّاس إذا كاناو خارج مكَّة.

وعن الثاني قال الزجاج : معناه : ثَبِّتْنِي على اجتناب عبادتها ، كما قال : ﴿وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة : ١٢٨] أي : ثبتنا على الإسلام.

ولقائل أن يقول : السؤال باقٍ ، لأنه من المعلوم أنَّ الله ـ تبارك وتعالى ـ ثبت الأنبياء على الإسلام ، واجتناب عبادة الأصنام ، فما الفائدةُ من هذا السؤال ؟ .

قال ابن الخطيب : والصحيح عندي في الجواب وجهان : الأول : أنه ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ وإن كان يعلم أنَّ الله ـ تعالى يصعمه من عبادة الأصنام ، إلاّ أنه ذكر ذلك للنفس وإظهاراً للحاجة والفاقة إلى فضل الله تعالى في كل المطالب.

والثاني : أنَّ الصوفية يقولون : إنَّ الشرك نوعان : شركٌ ظاهرٌ ، وهو الذي يقوله المشركون ، وشرك خفي ، وهو تعلق القلب بالأسباب الظاهرة.

والتوحيد هو أن يقطع نظره عن الوسائط ، وأن لا يرى متوسطاً سوى الحق ـ سبحانه وتعالى ـ فيحتمل أن يكون قوله ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ﴾ المراد أن يعصمه عن هذا الشرط الخفي ، والله تعالى أعمل.

والجواب عن الثالث من وجوه : أحدها : قال الزمخشري : " قوله " وبَنِيَّ : أراد بنيه [من صلبه] ".

والفائدة في هذا الدعاء غير الفائدة التي ذكرناها في قوله : " واجْنُبْنِي وبَنِيَ ّ ".

وثانيها : قال بعضهم : أراد من أولاده ، وأولاد أولاده كل من كان موجوداً حال الدُّعاء ، ولا شك أنَّ دعوته مجابة فيهم.

وثالثها : قال مجاهد : لم يعبد أحد من ولد إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ صنماً ، والصنم هو التمثال المصور ، وما ليس بصنم هو من الوثن ، وكفَّار قريش ما عبدوا التمثال ، وإنما كانوا يعبدون أحجاراً مخصوصة.

وهذا **الجواب** ليس بقوي ؛ لأنَّه ـ صلوات الله وسلامه معليه ـ لا يجوز أن يريد بهذا الدعاء إلا عبادة غير الله ، والحجر كالصَّنم في ذلك.

واربعها : أنَّ هذا الدعاء مختص بالمؤمنين من أولاده ، بدليل قوله في آخر الآية

٣٩٤

(١) ".

"فصل تقرير شبهة القوم : هو أنَّ الإنسان ، إذا جفَّت أعضاؤه ، وتناثرت وتفرَّقت في جوانب العالم ، واختلطت تلك الأجزاء بسائر أجزاء العالم ، فالأجزاء المائيَّة تختلط بمياه العالم ، والأجزاء الترابيَّة تختلط بالتُّراب ، والأجزاء الهوائيَّة تختلط بالهواء ، وإذا كان كذلك ، فكيف يعقل اجتماعها بأعيانها مرَّة أخرى ، وكيف يعقل عود الحياة إليها بأعيانها مرة أخرى ؟ ! هذا تقرير شبهتهم.

والجواب عنها : أن هذا **الإشكال لا** يتمُّ إلاَّ بالقدح في كمال علم الله تعالى ، وفي كمال قدرته.

أمَّا إذا سلَّمنا كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات ، فحينئذٍ ، هذه الأجزاء ، وإن اختلطت بأجزاء العالم ، إلاَّ أنها متميِّزة في علم الله تعالى ، ولما سلَّم كونه – تعالى – قادراً على كلِّ الممكنات ، كان قادراً على إعادة التأليف والتركيب ، والحياة ، والعقل ، إلى تلك الأجزاء بأعيانها ، فمتى سلم كمال علم الله تعالى ، وكمال قدرته ، زالت هذه الشبهة بالكليَّة.

ثم قال تعالى : ﴿قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً﴾ وذلك أنَّهم استبعدوا أن يردَّهم أحياءً بعد أن صاروا عظاماً ورفاتاً ، فإنَّها صفة منافية لقبول الحياة بحسب الظاهر ، فقال : ولقد قدرتم أنَّ هذه الأجسام بعد الموت تصير إلى صفة أخرى أشدَّ منافاة لقبول الحياة من كونها عظاماً ورفاتاً ؛ مثل أن تصير حجارة أو حديداً ؛ فإنَّ المنافاة بين الحجرية والحديدية وبين قبول الحياة اشدُّ من المنافاة بين العظميَّة وبين قبول الحياة ؛ لأنَّ العظم كان جزءاً من بدن الحيِّ ، وأمَّا الحجارة والحديد ، فما كانا ألبتَّة موصوفين بالحياة ، فبتقدير أن تصير أبدان الناس حجارة أو حديداً بعد الموت ، فإن الله تعالى يعيد الحياة إليها ، ويجعلها حية عاقلة ، كما كان ، والجليل على صحَّة ذلك أن تلك الأجسام قابلة للحياة والعقل ؛ إذ لو لم يكن القبول حاصلاً ، لما حصل العقل والحياة لها في أوَّل الأمر ، وإله العالم عالمٌ بجميع الجزئيَّات ، فلا يشتبه عليه أجزاء بدنِ زيد المطيع بأجزاء بدن عمرو العاصي ، وقادرٌ على كل الممكنات.

وإذا ثبت أنَّ عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكنٌ في نفسه ، وثبت أنَّ إله العالم عالمٌ بجميع المعلومات ، قادرٌ على كلِّ الممكنات ، كان عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكناً قطعاً سواءٌ صارت عظاماً ورفاتاً أو أشياء أبعد من العظم في قبول الحياة ، مثل أن تصير حجارة أو حديداً ، وهذا ليس المراد منه الأمر ، بل المراد أنَّكم لو كنتم كذلك ، لما أعجزتم الله تعالى عن الإعادة ؛ كقول القائل للرجل : أتطمع فيَّ ، وأنا ابنُ فلانٍ ؟ !! فيقول : كُنْ من شئت كن ابن الخليفة فسأطلب منك

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣١٢٢

حقّي.

ثم قال تعالى : ﴿أَوْ خَلْقاً مِّمَّا

٣٠٥

يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾ أي : لو فرضتم شيئاً آخر أبعد من قبولِ الحجر والحديد للحياة ، بحيث يستبعد عقلكم قبوله للحياة ، ولا حاجة إلى تعيين ذلك الشيء ؛ لأنَّ المراد أنَّ أبدان النَّاس ، وإن انتهت بعد موتها إلى أيِّ صفة فرضت ، وإن كانت في غاية البعد عن قبول الحياة ، فإنَّ الله قادرٌ على إعادة الحياة إليها.

قال ابن عبَّاس ، ومجاهد ، وعكرمة ، وأكثر المفسِّرين - رضي الله عنهم - : إنَّه الموت ؛ فإنَّه ليس في نفس ابن آدم شيء أكبر من الموت ، أي : لو كنتم الموت بعينه ، لأميتنَّكم ، ولأبعثنكم ، وهذا إنَّما يحسنُ ذكره على سبيل المبالغة ، أما نفس الأمر بهذا ، فهو محالٌ ؛ لأن أبدان النَّاس أجسامٌ ، والموت عرضٌ ، والجسم لا ينقلب عرضا ، وبتقدير أن ينقلب عرضاً ، فالموت لا يقبل الحياة ؛ لأن أحد الضِّدين يمتنع اتصافه بالضدِّ الآخر.

وقال بعضهم : يعني السَّماء والأرض.

ثم قال تعالى : ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا﴾ ، أي : من الذي يقدر على إعادة الحياة ، فقال تعالى : ﴿قُلْ﴾ يا محمد : ﴿الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ أي : خلقكم أوَّل مرة ، ومن قدر على الإنشاء قدر على الإعادة.

قوله تعالى : ﴿الَّذِي فَطَرَكُمْ﴾ : فيه ثلاثة أوجه : أحدها : أنه مبتدأ ، وخبره محذوف ، أي : الذي فطركم يعيدكم ، وهذا التقدير فيه مطابقة بين السؤال والجواب.

والثاني : أنه خبر مبتدأ محذوف ، أي : معيدكم الذي فطركم.

الثالث : أنه فاعل بفعل مقدَّر ، أي : يعيدكم الذي فطركم ، ولهذا صرّح بالفعل في نظيره عند قوله : ﴿لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف : ٩].

و " أوَّل مرَّةٍ " ظرف زمانٍ ناصبه " فَطَرَكُمْ ".

قوله تعالى : ﴿فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ﴾ ، أي : يحرِّكونها استهزاء ، يقال : أنغض رأسه ينغضها ، أي : يحركها إلى فوق ، وإلى أسفل إنغاضاً ، فهو منغضٌ ، قال : [الرجز] ٣٤٢٨ - أنْغضَ نَحْوي رَاسهُ وأقْنَعا

كَأنَّهُ يَطلبُ شيئاً أطْمعَا

جزء : ١٢ رقم الصفحة : ٣٠٤

وقال آخر : [الرجز]

٣٤٢٩ - لَمَّا رَأتْني أنغضَتْ لِي الرَّأسَا

وسمي الظليم نغضاً لأنه يحرك رأسه وقال أبو الهيثم : " إذا أخبر الرجلُ بشيءٍ ، فحرَّك رأسه ؛ إنكاراً له ، فقد أنغضَ ".

٣٠٦
". (١)

"المراد كونهم مواظبين على هذا العمل في كلِّ الأوقاتِ كقول القائل : ليس لفلانٍ عمل بالغداة والعشيِّ إلاَّ شتم الناس ، وقيل : المراد صلاة الفجر والعصر.

وقيل : المراد الغداة هي الوقت الذي ينتقل الإنسان فيه من النَّوم إلى اليقظة ، ومن اليقظة إلى النَّوم.

قوله : ﴿وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ فيه وجهان : أحدهما : أن مفعوله محذوف ، تقديره : ولا تعد عيناك النظر.

والثاني : أ ، هـ ضمِّن معنى ما يتعدَّى بـ " عَنْ " قال الزمخشريُّ : " يقال : عدَّاه ، أي : جاوزه فإنما عدِّي بـ " عَنْ " لتضمين " عَدَا " معنى نبا وعلا في قولك : نَبتْ عنه عينه ، وعلتْ عنه عينه ، إذا اقتحمته ، ولم تعلق به ، فإن قيل : أي غرضٍ في هذا التضمين ؟ وهلاَّ قيل : ولا تعدهم عيناك ، أو : ولا تعل عيناك عنهم ؟ فالجواب : الغرض منه إعطاءُ مجموع معنيين ، وذلك أقوى من إعطاء معنى [فذٍّ] ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك : ولا تقتحمهم عيناك متجاوزتين إلى غيرهم ، ونحوه ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا اْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء : ٢] ، أي : لا تضمُّوها إليها آكلين لها ".

وردَّه أبو حيان : بأنَّ مذهب البصريين أن التضمين لا ينقاس ، وإنما يصار إليه عند الضرورة ، فإذا أمكن الخروج عنه ، فلا يصار إليه.

وقرأ لحسن " ولا تُعدِ عَينَيْكَ " من أعدى رباعيًّا ، وقرأ هو ، وعيسى ، والأعمش " ولا تُعدِّ " بالتشديد ، من عدَّى يعدِّي مضعفاً ، عدَّاه في الأولى بالهمزة ، وفي الثانية بالتثقيل ؛ كقول النابغة : [البسيط] ٣٥٠٨ - فَعدِّ عَمَّا تَرَى إذْ لا ارتِجاعَ لَهُ

وانْمِ القُتودَ على عَيْرانةٍ أجُدِ

جزء : ١٢ رقم الصفحة : ٤٦٢

كذا قال الزمخشري ، وأبو الفضل ، وردَّ عليهما أبو حيان : بأنه لو كان تعدِّيه في هاتين القراءتين بالهمزة ، أو التضعيف ، لتعدَّى لاثنين ؛ لأنه قبل ذلك متعد لواحد بنفسه ، وقد أقرَّ الزمخشري بذلك ؛ حيث قال : " يقال : عداهُ إذا جاوزه ، وإنَّما عدِّي بـ " عن " لتضمنه معنى علا ، ونبا " فحينئذٍ يكون " أفْعلَ " و " فعَّل " ممَّا وافقا المجرَّد وهو اعتراضٌ حسنٌ.

فصل يقال : عدَّاه ، إذا جاوزه ، ومنه قولهم : عدا طورهُ ، وجاءني القومُ عدا زيداً ؛ لأنَّها تفيد المباعدة ، فكأنَّه تعالى نهى نبيَّه عن مباعدتهم ، والمعنى : لا تزدري فقراء المؤمنين ،

٤٦٩

ولا تثني عينيك عنهم ؛ لأجل مجالسته الأغنياء.

ثم قال : " تُريدُ " جملة حالية ، ويجوز أن يكون فاعل " تريدُ " المخاطب ، أي : تريد أنت ، ويجوز أن يكون ضمير العينين ، وإنما وحِّد ؛ لأنهما متلازمان يجوز أن يخبرَ عنهما خبر الواحد ، ومنه قول امرئ القيس : [الهزج] ٣٥٠٩ - لِمَنْ زُحلوفَةٌ

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٣٣٤

زُلُّ

بِهَا العَيْنانِ تَنهَلُّ

وقول الاخر : [الكامل] ٣٥١٠ - وَكَأنَّ في العَيْنينِ حبَّ قَنْفُلٍ

أو سُنْبُلاً كُحِلَتْ بِهِ فانهَلَّتِ

وفيه غير ذلك ، ونسبة الإرادة إلى العينين مجازٌ ، وقال الزمخشري : " الجملة في موضع الحال " قال أبو حيان : " وصاحبُ الحال ، إن قدّر " عَيْناكَ " فكان يكون التركيبُ : يريدان ".

قال شهاب الدين : غفل عن القاعدة المتقدِّمة : من أنَّ الشيئين المتلازمين يجوز أن يخبر عنهما إخبار الواحد ، ثم قال : " وإن قدَّر الكاف ، فمجيءُ الحال من المجرور بالإضافة نحو هذا فيه **إشكالٌ** ؛ لاختلاف العامل في الحال ، وذي الحال ، وقد أجاز ذلك بعضهم ، إذا كان المضاف جزءاً أو كالجزءِ ، وحسَّن ذلك أنَّ المقصود هو نهيه - عليه الصلاة والسلام - وإنما جيء بقوله " عَيْناكَ " والمقصود هو ؛ لأنَّهما بهما تكونُ المراعاة للشخص والتلفُّتُ له ".

قال شهاب الدين : وقد ظهر لي وجهٌ حسنٌ ، لم أر غيري ذكره : وهو أن يكون " تَعْدُ " مسنداً لضمير المخاطب صلى الله عليه وسلم ، و " عَيْناَ " بدلا من الضمير ، بدل بعض من كل ، و " تُرِيدُ " على وجهيها من كونها حالاً من " عَيْناكَ " أو من الضمير في " تَعْدُ " إلا أن في جعلها حالاً من الضمير في " ولا تعدُ " ضعفاً ؛ من حيث إنَّ مراعاة المبدل منه بعد ذكر البدل قليلٌ جدًّا ، تقول : " الجاريةُ حسنها فاتنٌ " ولا يجوز " فَاتِنةٌ " إلاَّ قليلاً ، كقوله : ٣٥١١أ - فَكَأنَّهُ لَهِقُ السَّراة كأنَّهُ

مَا حَاجِبَيْهِ مُعيَّنٌ بِسوَادِ

جزء : ١٢ رقم الصفحة : ٤٦٢

فقال : " مُعيَّنٌ " مراعاة للهاء في " كَأنَّه " وكان الفصيحُ أن يقول : " مُعيَّنانِ " مراعاة لحاجبيه الذي هو البدل.

فصل ﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ ، أي تطلب مجالسة الأغنياء ، والأشراف ، وصحبة أهل الدنيا ، ولما جاء أمره بمجالسة الفقراء من المسلمين ، نهاه عن الالتفات إلى قول الأغنياء والمتكبرين ، فقال : ﴿وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا﴾ يعني عيينة بن حصين ، وقيل : أميَّة بن

٤٧٠

(١) ".

"قوله : ﴿وَلَوْلا اا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ اللَّهُ﴾ : " لولا " تحضيضيَّةٌ داخلة على " قلت " و " إذْ دَخلْتَ " منصوب بـ " قُلْتَ " فصل به بين " لوْلاَ " وما دخلت عليه ، ولم يبال بذلك ؛ لأنه ليس بأجنبيٍّ ، وقد عرفت أنَّ حرف التحضيضِ ، إذا دخل على الماضي ، كان للتَّوبيخ.

ومعنى الكلام : هلاَّ إذا دخلت جنَّتك ، قلت : ما شَاءَ الله ، أي : الأمر ما شاء الله ، وقيل : **جوابه** مضمرٌ ، أي : ما

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٤١٧

شاء الله كان.

﴿مَا شَآءَ اللَّهُ﴾ يجوز في " مَا " وجهان : الأول : أن تكون شرطية ؛ فتكون في محلّ نصبٍ مفعولاً مقدماً وجوباً بـ " شاء " أي : أيَّ شيء شاء الله ، **والجواب** محذوف ، أي : ما شاء الله ، كان ووقع كما تقدم.

والثاني : أنها موصولة بمعنى " الذي " وفيها حينئذ وجهان : أحدهما : أن تكون مبتدأة ، وخبرها محذوف ، أي : الذي شاء الله كائنٌ وواقعٌ.

والثاني : أنها موصولة بمعنى " الذي " وفيها حينئذ وجهان : أحدهما : أن تكون مبتدأة ، وخبرها محذوف ، أي : الذي شاءه الله ، وعلى كل تقدير : [فهذه الجملة] في محل نصبٍ بالقول.

قوله : " إلاَّ الله " خبر " لا " التبرئةِ ، والجملة أيضاً منصوبة بالقولِ ، أي : هلاَّ قلت هاتين الجملتين.

فإن قيل : معنى ﴿لاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ﴾ أي : لا أقدرُ على حفظ مالي ، ولا دفع شيءٍ عنه إلاَّ بالله.

روى هشامُ بن عروة عن أبيه : " أنَّهُ كان إذَا رأى مِنْ مَالِهِ شَيْئاً يُعْجبهُ ، أو دَخَلَ حَائِطاً من حِيطانِه قال : مَا شَاءَ اللهُ لا قُوَّةَ إلاَّ بالله ".

فالجواب : احتجَّ أهل السنَّة بقوله : ﴿مَا شَآءَ اللَّهُ﴾ على أنَّ كلَّ ما أراده الله واقعٌ ، وكلَّ ما لم يقع ، لم يرده الله تعالى ؛ وهذا يدلُّ على أن الله ما أراد الإيمان من الكافر ، وهو صريحٌ في إبطال قول المعتزلة.

فصل في الرد على استدلال المعتزلة بالآية [ذكر الجبائيُّ] والكعبيُّ بأنَّ تأويل قولهم : " مَا شَاءَ الله " ممَّا تولَّى فعله ، لا ما هو فعل العباد ، كما قالوا : لا مردَّ لأمر الله ، لم يرد ما أمر به العباد ، ثم قال : لا يمتنع أن يحصل في سلطانه ما لا يريد ، كما يحصل فيه ما ينهى عنه.

٤٩٢

واعلم أنَّ الذي ذكره الكعبيُّ ليس **جواباً** عن الاستدلال ، بل هو التزامٌ لمخالفة ظاهر النصِّ ، وقياس الإرادة على الأمر باطلٌ ؛ لأنَّ هذا النصَّ دالٌّ على أنَّه لا يوجد إلاَّ ما أراده الله ، وليس في النصوص ما يدلُّ على أنَّه لا يدخل في الوجود إلاَّ ما أمر به ، فظهر الفرق.

وأجاب القفَّال عنه بأن قال : هلاَّ إذا دخلت [جنَّتك] ، قلت : ما شاء الله ، أي : هذه الأشياء الموجودةُ في هذا البستان : ما شاء الله ؛ كقول الإنسان ، إذا نظر غلى شيءٍ عمله زيدٌ : عمل زيدٍ ، أي : هذا عمل زيدٍ.

ومثله : ﴿سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف : ٢٢] ، أي : قالوا : ثلاثةٌ ، وقوله : ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [الأعراف : ١٦١] أي : وقولوا : هذه حطَّة ، وإذا كان كذلك ، كان [المراد أن] هذا الشيء الموجود في البستان شيءٌ شاء الله تكوينه ، وعلى هذا التقدير : لم يلزم أن يقال : وقع كلُّ ما شاء الله ؛ لأنَّ هذا الحكم غير عامٍّ في الكلِّ ، بل يختصُّ بالأشياء المشاهدة في البستان ، وهذا التأويلُ الذي ذكره القفَّال أحسن مما ذكره الجبائيُّ والكعبيُّ.

فصل قال ابن الخطيب : وأقول : إنَّه على **جوابه** لا يندفع **الإشكال عن** المعتزلة ؛ لأنَّ عمارة ذلك البستان ، ربَّما حصلت بالغصوب ، وبالظُّلم الشديد ؛ فلا يصحُّ أيضاً على قول المعتزلة أن يقال : هذا واقعٌ بمشيئةِ الله ، اللهم ، إلاَّ أن يقال :

المراد أنَّ هذه الثمار حصلت بمشيئة الله إلاَّ أنَّ هذا تخصيص لظاهر النصِّ من غير دليل.

وأمَّا أمر المؤمن الكافر بأن يقول : لا قُوَّة إلاَّ بالله ، أي : لا قُوَّة لأحدٍ على أمر من الأمور إلاَّ بإعانة الله وإقداره.

ثُمَّ إن المؤمن ، لما علَّم الكافر الإيمان ، أجابه عن الافتخار بالمال والنَّفر ، فقال : ﴿إِن تَرَنِ أَنَاْ أَقَلَّ مِنكَ مَالاً وَوَلَداً﴾.

واعلم أن ذكر الولد ها هنا يدلُّ على أنَّ المراد بالنَّفر المذكور في قوله : ﴿وَأَعَزُّ نَفَراً﴾ الأعوان والأولاد.

وقوله : ﴿إِن تَرَنِ أَنَاْ أَقَلَّ﴾ يجوز في " أنا " وجهان : أحدهما : أن يكون مؤكِّداً لياء المتكلم.

والثاني : أنه ضمير الفصل بين المفعولين ، و " أقلَّ " مفعول ثانٍ ، أو حال بحسب الوجهين في الرؤية ، هل هي بصرية أو علمية ؟ إلا أنَّك إذا جعلتها بصرية ، تعيَّن في " أنَا " أن تكون توكيداً ، لا فصلاً ؛ لأنَّ شرطه أن يقع بين مبتدأ وخبر ، أو ما أصله المبتدأ والخبر.

٤٩٣

" (١).

"٥٢١

حذف " مسير " وأقيمت الياء مقامه ، فانقلبت مرفوعة مستترة بعد أن كانت مخفوضة المحلّ بارزة ، وبقي " حتَّى أبلغ " على حاله هو الخبر.

وقد خلط الزمخشري هذين الوجهين ، فجعلهما وجهاً واحداً ، ولكن في عبارة حسنة جدًّا ، فقال : " فإن قلت : " لا أبْرَحُ " إن كان بمعنى " لا أزولُ " من برح المكان ، فقد دلَّ على الإقامةِ ، لا على السَّفر ، وإن كان بمعنى " لا أزَالُ " فلا بدَّ من خبر ، قلت : هي بمعنى " لا أزَالُ " وقد حذف الخبر ؛ لأنَّ الحال والكلام معاً يدلان عليه ؛ أمَّا الحال ، فلأنها كانت حال سفرٍ ، وأمَّا الكلام ، فلأن قوله " حتَّى أبلغ " غاية مضروبة تستدعي ما هي غاية له ، فلا بدَّ أن يكون المعنى : لا أبرحُ أسير حتَّى أبلغَ ، ووجه آخرُ : وهو أن يكون المعنى : لا يبرحُ مسيري ، حتَّى أبلغ على أنَّ " حتَّى أبلغَ " هو الخبر ، فلمَّا حذف المضافُ ، أقيم المضافُ إليه مقامهُ ، وهو ضمير المتكلِّم ، فانقلب الفعل من ضمير الغائب إلى لفظ المتكلِّم ، وهو وجهٌ لطيفٌ ".

قال شهاب الدين : وهذا على حسنه فيه نظرٌ لا يخفى ، وهو : خلوُّ الجملة الواقعة خبراً عن " مسيري " في الأصل من رابطٍ يربطها به ؛ ألا ترى أنه ليس في قوله " حتَّى أبلغ " ضمير يعود على " مسيري " إنما يعود على المضاف إليه المستتر ، ومثل ذلك لا يكتفى به.

ويمكن أن يجاب عنه : بأن العائد محذوفٌ ، تقديره : حتى أبلغ به ، أي : بمسيري.

وإن كانت التامة ، كان المعنى : لا أبرح ما أنا عليه ، بمعنى : ألزمُ المسير والطَّلبَ ، ولا أفارقه ، ولا أتركه ؛ حتَّى أبلغ ؛ كما تقول : لا أبرح المكان ، فعلى هذا : يحتاجُ أيضاً إلى حذف مفعول به ، كما تقدَّم تقريره فالحذف لا بدَّ منه على تقديري التَّمامِ والنقصان [في أحد وجهي النقصان].

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٤٢٨

وقرأ العامة " مجمع " بفتح الميم ، وهو مكان الاجتماع ، وقيل : مصدر ، وقرأ الضحاك وعبد الله بن مسلم بن يسارٍ بكسرها ، وهو شاذٌّ ؛ لفتح عين مضارعة.

قوله : " حُقُباً " منصوبٌ على الظرف ، وهو بمعنى الدَّهر.

وقيل : ثمانون سنة ، وقيل : سنةٌ واحدةٌ بلغة قريش ، وقيل : سبعون ، وقرأ الحسن : " حُقْباً " بإسكان القاف ، فيجوز أن يكون تخفيفاً ، وأن يكون لغة مستقلة ، ويجمع على " أحقابٍ " كعنقٍ وأعناقٍ ، وفي معناه : الحقبةُ بالكسر ، قال امرؤُ القيس : ٣٥٤٦ - فَإن تَنْأ عَنْهَا حِقْبةً لا تُلاقِهَا

فإنَّكَ مِمَّا أحْدَثَتْ بالمُجرِّبِ

جزء : ١٢ رقم الصفحة : ٥١٨

٥٢٢

والحقبة بالضمِّ أيضاً ، وتجمع الأولى على حقبٍ ، بكسر الحاء كقربٍ ، والثانية على حقبٍ ، بضمِّها ؛ كقربٍ.

فإن قيل قوله : " أوْ أمْضِيَ " فيه وجهان : أظهرهما : أنه منسوق على " أبْلُغَ " يعني بأحد أمرين : إمَّا ببلوغه المجمع ، أو بمضيِّه حقباً.

والثاني : أنه تغييةٌ لقوله " لا أبْرَحُ " فيكون منصوباً بإضمار " أنْ " بعد " أو " بمعنى " إلى نحو " لألزَمنَّكَ أو تَقضِيَنِي حقِّي ".

فالجواب قال أبو حيان : " فالمعنى : لا أبرحُ حتى أبلغ مجمع البحرين ، إلى أن أمضي زماناً ، أتيقَّنُ معه فوات مجمع البحرين " قال شهاب الدين : فيكون الفعل المنفيُّ قد غيِّي بغايتين مكاناً وزماناً ؛ فلا بدَّ من حصولهما معاً ، نحو : " لأسيرنَّ إلى بيتك إلى الظُّهر " فلا بدَّ من حصولِ الغايتين ؛ والمعنى الذي ذكره الشيخ يقتضي أنه يمضي زماناً يتيقَّن فيه فوات مجمع البحرين.

وجعل أبو البقاء " أو " هنا بمعنى " إلاَّ " في أحد الوجهين : قال : " والثاني : أنها بمعنى : إلاَّ أن أمضي زماناً ؛ أتيقَّن معه فوات مجمع البحرين " وهذا الذي ذكره أبو البقاء معنى صحيحٌ ، فأخذ الشيخ هذا المعنى ، ركَّبهُ مع القول بأنَّها بمعنى " إلى " المقتضيةِ للغاية ، فمن ثمَّ جاء الإشكالُ.

فصل في المراد بمجمع البحرين قوله : " مجمعُ البَحريْنِ " ؛ الذي وعد فيه موسى لقاء الخضر - عليه السلام - : هو ملتقى بحرين فارس والرُّوم ممَّا يلي المشرق ، قاله قتادة ، [وقال محمد بن كعب : طنجة] وقال أبي بن كعبٍ : إفريقيَّة.

وقيل : البحران موسى والخضر ؛ لأنَّهما كانا بحري علمٍ.

وليس في اللفظ ما يدل على تعيين هذين البحرين ؛ فإن صحَّ بالخبر الصحيح شيء فذاك ، وإلاَّ فالأولى السُّكوت عنه.

ثم قال : " أوْ أمضيَ حُقباً " : أو أسير زماناً طويلاً.

واعلم أنَّ الله تعالى كان أعلم موسى حال هذا العالم ، وما أعلمه بموضعه بعينه ، فقال موسى : لا أزالُ أمشي ؛ حتَّى يجتمع البحرانِ ، فيصيرا بحراً واحداً ، أو أمضي دهراً طويلاً ؛ حتى أجد هذا العالم ، وهذا إخبارٌ من موسى أنَّه وطن نفسه

على تحمُّل التَّعب الشَّديد ، والعناء العظيم في السَّفر ؛ لأجل طلب العلم ، وذلك تنبيهٌ على أنَّ المتعلِّم ، لو سار من المشرق إلى المغرب ؛ لأجل مسألة واحدة ، حقَّ له ذلك.

٥٢٣

" (١).

"لسارَّة بأيِّ مخرجٌ منها عبداً ، لا يَهُمُّ بمعصيةٍ اسمه حيي ، فقال : هَبِي لهُ من اسمكِ حرفاً ، فوهبته حرفاً من اسمها ، فصار يَحْيَى ، وكان اسمُها يسارة ، فصار اسمها سارة.

وقيل : لأنَّ يحيى أوَّلُ من آمن بعيسى ، فصار قلبه حيًّا بذلك الإيمانِ.

وقيل : إنَّ أمَّ يحيى كانت حاملاً به ، فاستقبلتها مريم ، وقد حملت بعيسى ، فقالت لها أمُّ يحيى : يا مريمُ ، أحاملٌ أنت ؟ فقالت : لم تقولين ؟ فقالت : أرى ما في بطني يسجُد لما في بطنك.

قوله : ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ﴾ أي : مِنْ أين يكُون لي غرمٌ ، والغلامُ : هو الإنسانُ الذكر في ابتداءِ شهوته في الجماع ، ويكونُ في التلميذ ، يقال : غلامُ ثعلبٍ.

﴿وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً﴾.

أي : وامرأتي عاقرٌ ، ولم يقل : عاقرةٌ ؛ لأنَّ من كان على " فاعل " من صفة المؤنَّث ممَّا لم يكن للمذكَّر ، فإنَّه لا تدخل فيه الهاءُ ، كامرأةٍ عاقرٍ وحائضٍ.

قال الخليلُ : هذه صفاتُ المذكَّر ، وصف بها المؤنَّث ، كما وصف المذكَّر بالمؤنَّث ؛ حيث قال : رجُلٌ نكَحةٌ ، ورُبَعَةٌ ، وغلامٌ نُفَعَةٌ.

قوله : " عِتيًّا " : فيه أربعةُ أوجه : أظهرها : أنه مفعولٌ به ، أي : بلغتُ عتيًّا من الكبرِ ، فعلى هذا " مِنَ الكِبرِ " يجوز أن يتعلَّق بـ " بَلَغْتُ " ويجوز أن يتعلق بمحذوفٍ ؛ على أنه حالٌ من " عِتِيًّا " لأنه في الأصلِ صفةٌ له ؛ كما قدرته لك.

الثاني : أن يكون مصدراً مؤكَّداً من معنى الفعل ؛ لأنَّ بلوغَ الكبر في معناه.

الثالث : أنَّه مصدر واقعٌ موقع الحالِ من فاعل " بَلَغْتُ " أي : عاتياً ، ذا عتيٍّ.

الرابع : أنه تمييزٌ ، وعلى هذه الأوجه الثلاثة " مِنْ " مزيدةٌ ، ذكره أبو البقاء ، والأولُ هو الوجهُ.

والعُتُوُّ : بزنة فعولٍ ، وهو مصدر " عَتَا ، يَعْتُو " أي : يَبِسَ ، وصلُبَ ، قال الزمخشريُّ : " وهو اليُبْسُ والجساوةُ في المفاصلِ ، والعظام ؛ كالعُودِ القاحل ؛ يقال : عَتَا العُودُ وجسَا ، أو بلغتُ من مدارج الكِبرِ ، ومراتبه ما يسمَّى عِتِيًّا " يريد بقوله : " أوْ بلغْتُ " أنه يجوزُ أن يكون مِنْ " عَتَا يَعْتُو " أي : فسد.

والأصلُ : " عُتُووٌ " بواوين ، فاستثقل واوان بعد ضمتين ، فكسرتِ التاءُ ؛ تخفيفاً ، فانقلبت الواو الأولى ياءً ؛ لسكونها وانكسار ما قبلها ، فاجتمع ياءٌ وواوٌ ، وسبقت إحداهما بالسكون ، فقلبت الواوُ ياءً ، وأدغمت فيها الأولى ، وهذا الإعلالُ جارٍ في المفرد هكذا ، والجمع : نحو : " عِصِيّ " إلا أنَّ الكثير في المفرد التصحيح ؛ كقوله : ﴿وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً﴾

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٤٤٢

١٨
[الفرقان : ٢١] وقد يعلُّ كهذه الآية ، والكثيرُ في الجمع الإعلالُ ، وقد يصحَّحُ ؛ نحو : " إنَّكُمْ لتنظرُونَ في نحوٍّ كثيرةٍ " وقالوا : فُتِيٌّ وفُتُوٌّ.

وقرأ الأخوان " عتيًّا " و ﴿صِلِيّاً﴾ [مريم : ٧٠] و " بِكِيّاً " [مريم : ٥٨] و ﴿جِثِيّاً﴾ [مريم : ٧٢] بكسر الفاء للاتباع ، والباقون بالضمّ على الأصلِ.

وقرأ عبدُ الله بن مسعودٍ بفتح الأوَّل من " عتيًّا " و " صَليًّا " جعلهما مصدرين على زنة " فعيلٍ " كالعجيجِ والرَّحيلِ.

وقرأ عبد الله وأبي بم كعبٍ " عُسِيًّا " بضم العين ، وكسر السينِ المهملة ، وتقدم اشتقاقُ هذه اللفظة في الأعراف ، وتصريفها.

والعُتِيُّ والعُسِيُّ : واحدٌ.

يقال : عَتَا يَعْتُو عُتُوًّا ، وعتيًّا ، فهو عاتٍ ، وعَسَا يَعْسُو عُسُوًّا وعسيًّا فهو عَاسٍ ، والعَاسي : هو الذي غيرُه طولُ الزمانِ إلى حال البُؤس.

وليل عاتٍ : طويل ، وقيل : شديدُ الظلمة.

فصل في هذه الآية سؤالان : أحدهما : لم تعجب زكريَّا – عليه الصلاة والسلام – بقوله : ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ﴾ مع أنَّه هو الذي طلب الغلام ؟ .

والسؤال الثاني : قوله : ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ﴾ هذا التعجُّب يدل على الشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، وذلك كفر ، وهو غير جائز على الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – ؟ .

فالجوابُ عن الأول : أمَّا على قول من قال : ما طلب الولد ، فالإشكال زائلٌ ، وأمَّا على قول من قال : إنَّه طلب الولد ، فالجوابُ أن المقصود من قوله : ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ﴾ هو البحث على أنه تعالى يجعلهما شابين ، ثم يرزقهما ، أو يتركهما شيخين ، ويرزقهما الولد ، مع الشيخوخة ؟ ويدلُّ عليه قوله تعالى : ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لاَ تَذَرْنِي فَرْداً وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ [الأنبياء : ٨٩ ، ٩٠].

وما هذا الإصلاحُ إلاَّ أنَّه تعالى أعاد قُوَّة الولادة.

وذكر السديُّ في الجواب وجهاً آخر ، فقال : إنَّه لَّما سمع النداء بالبشارة جاءهُ

١٩
". (١)

"حتى لو نبذتَ إليه شيئاً ، وصل إليه ، ونبذتُ الشيء : رَمَيْتُهُ ، ومنه النَّبِيذُ ؛ لأنَّه يطرح في الإنَاءِ.

ومنه المَنْبُوذ ، وهو أصله ، فصرف إلى " فعيل " ، ومنه قيل للَّقيطِ : منبوذٌ ؛ لأنه رُمِيَ به.

ومنه النهيُ عن المُنَابذةِ في البيع ، وهو أن يقول : إذا نبذتُ إيلك الثَّوب ، أو الحَصَاة ، فقد وجب البَيْعُ فقوله : ﴿انتَبَذَتْ

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٤٧٩

مِنْ أَهْلِهَا مَكَاناً شَرْقِياً﴾ : تباعدتْ واعتزلتْ عن أهلها مكاناً في الدار ، ممَّا يلي المشرق ، ثم إنَّها مع ذلك اتَّخذت من دُون أهلها حِجاباً.

قال ابنُ عباسٍ : سِتْراً ، وقيل : جلست وراء جدارٍ ، وقال نقاتلٌ : وراء جبل.

فصل اختلف المفسِّرون في سبب احتجابها ، فقيل " إنها لَمَّا رأت الحيضَ ، تباعدت عن مكان عبادتها تنتظرُ الطُّهْرَ لتغتسلَ ، وتعودَ ، فلما طهرتْ ، جاءها جبريل - عليه السلام - .

وقيل : طلبت الخلوة للعبادة.

وقيل : تباعدتْ لتغتسِل من الحيضِ ، مُحْتجِبة بشيءٍ يستُرُها.

وقيل : كانت في منزلِ زَوْجِ أختها زكريَّا ، وفيه محراب تسكنه على حدةٍ ، وكان زكريَّا إذا خرج يغلقُ عليها ، فتمنَّت أن تجد خلوةً في الجبل ؛ لتُفلِّي رأسها ، فانفرج السَّقفُ لها ، فخرجت في المشرقة وراء الجبل ، فأتاها الملكُ.

وقيل : عطِشَتْ ؛ فخرجت إلى المفازةِ لتستسقي ، وكل هذه الوجوه محتملة.

واعلم أن المكان الشرقيَّ هو الذي يلي شرقيَّ بيت المقدس ، أو شرقيَّ دارها.

قال ابنُ عبَّاسٍ - رضيالله عنهما - : إنِّي لأعلمُ خلق الله ، لأيِّ شيءٍ اتَّخذت النصارى المشرق قبلةٌ ؛ لقوله : ﴿مَكَاناً شَرْقِياً﴾ فاتَّخذُوا ميلاد عيسى قبلةً ، وهو قول الحسنِ - رحمه الله تعالى - .

قوله تعالى : ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَآ رُوحَنَا﴾.

الجمهورُ على ضمِّ الراءِ من " رُوحِنَا " وهو ما يَحْيون به ، وقرأ أة حيوة ، وسهلٌ بفتحها ، أي : ما فيه راحةٌ للعبادِ ، كقوله تعالى : ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ﴾ [الواقعة : ٨٩] وحكى النقاس : أنه قُرِئ " رُوحَنَّا " بتشديد النُّون ، وقال : هو اسمُ ملكٍ من الملائكة.

قوله : " بَشَراً سويًّا " حالٌ من فاعل " تمَثَّل " وسوَّغ وُقُوعَ الحالِ جامدة وصفها ، فلمَّا وصفت النكرةُ وقعت حالاً.

٣٢

فصل في المراد بالروح اختلفوا في هذا الرُّوح ، فالأكثرون على أنَّه جبريل - صلوات الله عليه - لقوله تعالى : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾ [الشعراء : ١٩٣] وسُمِّي روحاً ؛ لأنَّ الدِّين يحيى به.

وقيل : سُمِّي رُوحاً على المجازِ ؛ لمحبته ، وتقريبه ، كما تقول لحبيبك : رُوحِي.

وقيل : المرادُ من الرُّوح : عيسى - صلوات الله عليه - جاء في صورة بشرٍ ، فحملت به ، والأول أصحُّ ، وهو أنَّ جبريل عرض لها في صُورةِ شابٍّ أمرد ، حسن الوجه ، جعد الشَّعْر ، سويِّ الخلق وقيل : في صُورة تربٍ لها ، اسمه يوسفُ ، من خدم بيت المقدس.

قيل : إنما تمثَّل لها في صورة بشر ؛ لكي لا تنفر منه ، ولو ظهر في صورةِ الملائكة ، لنفرت عنه ، ولم تقدر على استماع كلامه ، وهاهنا إشكالات : الأول : أنَّه لو جاز أن يظهر الملكُ في صورة الإنسان المعيَّن ، فحينئذ ؛ لا يمكُننا القطع بأنَّ هذا الشخص الذي نراه في الحال هو زيدٌ الذي رأينا بالأمْس ؛ لاحتمالِ أن الملك ، أو الجنِّي تمثَّل بصورته ، وفتحُ هذا الباب يؤدِّي إلى السَّفْسَطةِ ، ولا يقال : هذا إنَّما يجوز في زمانِ [جواز] البعثة ، فأما في زماننا فلا يجوز.

لنا أن نقول : هذا الفرقُ إنَّما يعلمُ بالدليل ، فالجاهلُ بذلك الدَّليل يجبُ ألا يقطع بأنَّ هذا الشخص الذي رآه الآن هو الذي رآه بالأمْسِ.

الثاني : أنه جاء في الأخبار أنَّ جبريل – صلوات الله عليه – شخصٌ عظيمٌ جدًّا ، فذلك الشخصُ – كيف صار بدنهُ في مقدارِ جثَّة الإنسان ، وذلك يوجبُ تداخل الأجزاء ، وهو محالٌ.

الثالث : أنَّا لو جوَّزنا أن يتمثَّل جبريل – صلوات الله عليه – في صورة الآدمي ، فلم لا يجوز تمثُّله في صورة أصغر من الآدميّ ؛ كالذُّباب ، والبقّ ، والبعُوضِ ، ومعلومٌ أن كلَّ مذهب جرَّ إلى هذا ، وهو باطلٌ.

الرابع : أن تجويزهُ يفضي إلى القدحِ في خبر التَّواتُر ، فلعلَّ الشخص الذي حارب يوم بدرٍ ، لم يكُن محمَّداً – صلوات الله عليه وسلامه – بل كان شخصاً يشبهه ، وكذا القولُ في الكُلِّ.

والجوابُ عن الأوَّل : أن ذلك التجويز لازمٌ على الكُلِّ ؛ لأنَّ من اعترف بافتقار العالم إلى الصَّانع المُختار ، فقد قطع بكونه قادراً على أن يخلُق شخصاً آخر ؛ مثل زيدٍ في خلقه وتخطيطه ، وإذا جوَّزنا ذلك ، فقد لزم الشكُّ في أنَّ زيداً المشاهد الآن هو الذي

٣٣

". (١)

"فلم يعمل " لَمْ " وأبقى نون الرَّفع.

و " من البشر " حالٌ من " أحَداً " لأنه لو تأخَّر ، لكان وصفاً ، وقال أبو البقاء : " أو مفعول " يعني متعلِّق بنفس الفعل قبله.

قوله تعالى : " فَقُولِي " بين هذا **الجواب** ، وشرطه جملةٌ محذوفةٌ ، تقديره : فإمَّا ترينَّ من البشر أحداً ، فسألك الكلام ، فقُولي ، وبهذا المقدَّر نخلصُ من **إشكالٍ** : وهو أنَّ قولها " فَلَنْ أكَلِّمَ اليومَ إنسيًّا " كلامٌ ؛ فيكون ذلك تناقضاً ؛ لأنها قد كلَّمت إنسيًّا بهذا الكلامِ ، **وجوابه** ما تقدَّم.

ولذلك قال بعضهم : إنَّها ما نذرتْ في الحال ، بل صبرتْ ؛ حتَّى أتاها القَوْمَ ، فذكرت لهم : ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً﴾.

وقيل : المرادُ بقوله " فقُولي " إلى لآخره ، أنه بالإشارة ، وليس بشيء ؛ بل المعنى : فلن أكلِّم اليوم إنسيًّا بعد هذا الكلامِ.

وقرأ زيدُ بن عليّ " صِيَاماً " بدل " صوماً " وهما مصدران.

فصل في معنى صوماً معنى قوله تعالى : " صَوْماً " : أي صمتاً ، وكذلك كان يقرأ ابن مسعُود – رضي الله عنه – ، والصَّوم في اللُّغة ، الإمْسَاك عن الطَّعام والكلام.

قال السديُّ : كان في بني إسرائيل من إذا أراد أن يجتهد ، صام عن الكلام ، كما يصوم عن الطَّعام ، فلا يتكلَّم حتَّى يُمْسِيَ.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٤٨٦

قيل : كانت تُكَلِّمُ الملائكة ، ولا تكلِّم الإنْسَ.
قيل : أمرها الله تعالى بنذر الصَّمْت ؛ لئلاَّ تشرع مه من اتَّهَمَهَا في الكلام ؛ لمعنيين : أحدهما : أن كلام عيسى – صلوات الله عليه – أقوى في إزالةِ التُّهمَة من كلامهما ، وفيه دلالةٌ على أنَّ تفويض [الأمر] إلى الأفضلِ أولى.
٥١
الثانية : كراهةُ مجادلة السُّفهاء ، وفيه أنَّ السُّكُوت عن السَّفيه واجبٌ ، ومن أذلِّ الناس سفيهٌ لم يجد مسافهاً.
قوله تعالى : ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ﴾ : " به " في محلِّ نصبٍ على الحال من فاعل " أتَتْ " ، [أي : أتَتْ] مصاحبة له ؛ نحو : جاء بثيابه ، أيك ملتبساً بها ، ويجوز أن تكون الباءُ متعلقة بالإتيان ، وأمَّا " تَحْمِلُه " فيجوز أن يكون حالاً ثانية من فاعل " أتَتْ " ويجوز أن يكون حالاً من الهاء في " به " وظاهر كلام أبي البقاء : أنَّها حالٌ من ضمير مريم وعيسى معاً ؛ وفيه نظرٌ.
قوله تعالى : شَيْئاً " مفعولٌ به ، أي : فعلِت شيئاً ، أو مصدرٌ ، أي : نوعاً من المجيءِ غريباً ، والفَرِيُّ : العظيمُ من الأمر ؛ يقال في الخَيْر والشرِّ ، وقيل : الفَرِيُّ : العجيبُ ، وقيل : المُفْتَعَلُ ، ومن الأول ، الحديثُ في وصف عمر – رضي الله عنه – : " فَلَمْ أرَ عَبْقرِيًّا يَفْرِي فريَّهُ " والفَرِيُ : قطعُ الجلد للخَرْزِ والإصلاح ، والإفْرَاء : إفساده ، وفي المثل : جاء يَفْرِي الفَرِيَّ ، أي : يعمل العمل العظيم ؛ وقال : [الكامل] ٣٦٠٠ – فلأنْتَ تَفْرِي ما خَلقْتَ وبَعْ
ضُ القَوْمِ يَخْلقُ يَخْلقُ ثُمَّ لا يَفْري
جزء : ١٣ رقم الصفحة : ٣٠
وقرأ أبو حيوة فيما نقل عنه ابنُ خالويه " فَرِيئاً " بالهمز ، وفيما نقل ابن عطية " فَرْياً " بسكون الراء.
وقرأ عمر بن لجأ " ما كَانَ أبآك امْرُؤ سَوْءٍ " جعل النكرة الاسم ، والمعرفة الخبر ؛ كقوله : [الوافر] ٣٦٠١ – ....
يَكُونُ مِزاجَهَا عَسَلٌ ومَاءُ
وقوله : [الوافر] ٣٠٦٢ – ....
ولا يَكُ مَوْقفٌ مِنْكِ الوَداعَا
وهنا أحسنُ لوجودِ الإضافةِ في الاسم.
فصل في كيفية ولادة مريم وكلام عيسى لها ولقومه قيل : إنَّها ولدته ثم حملته في الحال إلى قومها.
وقال ابنُ عباس ، والكلبيُّ : احتمل يوسفُ النَّجَّار مريم ، [وابنها] عيسى إلى
٥٢
." (١)

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٤٩٧

٣٠٧"

كالمحقق إذا علم في أن قلب واحد شبهو ، وأنه لو لم يطالبه وتقريرها بأقصى ما يقدر عليه لبقيت تلك الشبهة في قلبه ويخرج بسببها عن الدين ، فإن للمحق أن يطالبه بتقريرها على أقصى الوجوهن ويكون غرضه من ذلك أن يجيب عنها ، ويزيل أثرها عن قلبه ، فمطالبته بذكر الشبهة لهذا الغرض جائز فكذا ههنا.

الرابع : أن لا يكون ذلك أمراً بل معناه : إنكم إن أردتم فعله فلا مانع منه حسًّا لكي ينكشف الحق.

الخامس : أن موسى – عليه السلام – لا شك أنه كان كارهاً لذلك ولا شك أنه نهاكم عن ذلك بقوله : ﴿وَيْلَكُمْ لاَ تَفْتَرُواْ عَلَى اللَّهِ كَذِباً فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ﴾ [طه : ٦١] وإن كان كذلك استحال أن يأمرهم بذلك ، لأن الجمع بين كونه ناهياً آمراً بالفعل الواحد محال ، فعلمنا أن أمره غير محمول على ظاهره ، وحينئذ يزول الإشكال.

فإن قيل : لم قدمهم في الألقاء على نفسه مع أن تقديم إسماع الشبهة على إسماع الحجة غير جائز ، فكذا تقديم إراءة الشبهة على إراءة الحجة يجب أن لا يجوز ، لاحتمال أنه ربما أدرك الشبهة ثم لا يتفرغ لإدراك الحجة بعده ، فيبقى حينئذ في الكفر والضلال ، وليس لأحد أن يقول : إن ذلك كان بسبب أنهم لما قدموه على أنفسهم فهو – عليه السلام – قابل ذلك بأن قدمهم ، لأن أمثال ذلك إنما يحسن فيما يرجع إلى حظ النفس فأما ما يرجع إلى الدليل والشبهة فغير جائز.

فالجواب أنه – عليه السلام – كان قد أظهر المعجزة مرةً واحدةً فما كان به حاجة إلى إظهارها مرة أخرى ، والقوم إنما جاءوا لمعارضته ، فقال – عليه السلام – لو أظهرت المعجزة أولاًلكنت كالسبب في إقدامهم على إظهار السحر وقصد إبطال المعجزة وهولا يجوز ، ولكنني أفوض المر إليهم باختيارهم على إظهار السحر وقصد إبطال المعجزة وهو لا يجوز ، ولكنني أفوض الأمر باختيارهم يظهرون ذلك السحر ، ثم أظهر أنا ذلك المعجز الذي يبطل سحرهم ، فيكون هذا التقديم سبباً لدفع الشبهة فكان أولى.

٣٠٨

قوله : " فَإِذَا حِبَالُهُمْ " هذه الفاء عاطفة على (جملة محذوفة دل عليها السياق ، والتقدير : فَأَلْقُوا فَإِذَا ، وإذا هي التي للمفاجأة وفيها ثلاثة أقوال تقدمت : أحدها : أنها باقية على ظرفية الزمان.

الثاني : أنها ظرف مكان.

الثالث : أنها حرف.

قال الزمخشري : والتحقيق فيها أنها الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصباً لها ، وجملة تضاف إليها ، خصت في بعض المواضع بأن يكون الناصب لها فعلاً مخصوصاً ، وهو فعل المفاجأة ، والجملة ابتدائية لا غير ، فتقدير قوله : ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ﴾ ففَجأ موسى وقتَ تخييل سَعْي حِبَالهم وعصيّهم ، وهذا تمثيل ، والمعنى : على مفاجأته حبالهم وعصيّهم مخيّلةً إليه السعي.

قال أبو حيان : قوله : إنها زمانية قول مرجوح ، وهو مذهب الرياشي.

وقوله : الطالبة ناصباً لها صحيح.

وقوله : وجملة تضاف إليها ليس صحيحاً عند

٣٠٩

بعض أصحابنا ، لأنها إما أن تكون معمولة لخبر المبتدأ ، وإذا كان كذلك استحال أن تضاف إلى الجملة ، لأنها إما أن تكون بعض الجملة أو معمولة لبعضها ، فلا يمكن الإضافة.

وقوله : خصت في بعض المواضع إلى آخره.

قد بيَّنا الناصبَ لها.

وقوله : والجملة بعدها ابتدائية لا غير هذا الحصر ليس بصحيح ، بل جوَّز الأخفش على أن الجملة الفعلية المقترنة بقد تقع بعدها نحو خرجت فإذا قد ضرب زيد عمراً وبنى على ذلك مسألة الاشتغال نحو : خرجتُ فإذا زيدٌ قد ضربه عمرو ، برفع زيد ونصبه على الاشتغال.

وقوله : والمعنى على مفاجأته حبالهم وعصيهم مخيَّلةً إليه السعي ، فهذا عكس ما قدر بل المعنى على مفاجأة حبالهم وعصيِّهم إياه.

فإذا قلت : خرجت فإذا السبع ، فالمعنى : أنه فاجأني وهجم ظهوره.

انتهى.

قال شهاب الدين : وما ردَّ به غير لازم له ، لأنه ردَّ عليه بقول بعض النحاة ، وهو يلزم ذلك القول حتى يرد به عليه لا سيما إذا كان المشهور غيره ومقصوده تفسير المعنى.

وقال أبو البقاء : الفاء جواب ما حذف وتقديره : فألقوا فإذا ، ف " إذا " في هذا ظرف مكان العامل فيه " أَلْقُوا ".

وفي هذا نظر.

، لأن " أَلْقُوا " هذا المقدر لا يطلب جواباً حتى يقول : الفاء جوابه ، بل كان ينبغي أن يقول : الفاء عاطفة هذه الجملة الفجائية على جمبة أخرى مقدرة ، وقوله : ظرف مكان هذا مذهب المبرد ، وظاهر قول سيبويه أيضاً وإن كان المشهور بقاؤها على الزمان وقوله : إن العامل فيها " فَأَلْقُوا " لا يجوز لأن الفاء تمنع من ذلك.

هذا كلام أبي حيان.

ثم قال بعده : ولأن " إذا " هذه إنما هي معمولة لخبر المبتدأ الذي هو حبالهم وعصيهم إن لم يجعلها هي في موضع الحال ، وهذا نظير : خرجت فإن الأسد رابضٌ ورابضاً ، وإذا رفعت رابضاً كانت إذا معمولة له والتقدير : فبالحضرة الأسد رابض ، أو في المكان ، وإذا نصبت كات " إذا " خبراً ، ولذلك

٣١٠

". (١)

"الثالث : مجزوم على جواب الأمر ، أي : إن تَضْرِبْ طريقاً يبساً لاَ تَخَفْ.

قوله : " دَرَكاً " قرأ أبو حَيْوة " دَرْكاً " بسكون الراء.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٥٨١

والدَّرِكُ والدَّرْكُ اسمان من الإدراك ، أي : لا يُدْرك فرعونُ وجنودُه وتقدم الكلام عليهما في سورة النساء ، وأن الكوفيين قرءوه بالسُّكون كأبي حيوة هنا.

قوله : " وَلاَ تَخْشَى " لم يقرأ بإثبات الألف ، وكان من حق من قرأ " لاَ تَخَفْ " جزماً أن يقرأ " لاَ تَخْشَ " بحذفها كذا قال بعضهم وليس بشيء ، لأن القراءة سنة ، وفيها أوجه : أحدها : أن تكون حالاً ، وفيه **إشكال ،** وهو أنَّ المضارع المنفي بلا كالمثبت في عدم مباشرة الواو له ، وتأويله على حذف مبتدأ ، أي وأنت لا تخشى ، كقوله :

٣٣٤

٣٦٨١ - نَجَوْتَ وَأَرْهَنُهُمْ مَالِكَا

والثاني : أنه مستأنف أخبره تعالى أنه لا يحصل له خوف.

والثالث : أنه مجزوم بحذف الحركة تقديراً ، كقوله : ٣٦٨٢ - إذَا العَجُوزُ غَضِبَتْ فَطَلِّقِ

وَلاَ تَرَضَّاهَا وَلاَ تَمَلَّقِ

جزء : ١٣ رقم الصفحة : ٣٣١

وقوله :

٣٦٨٣ - كَأَنْ لَمْ تَرَى قَبْلِي أسِيراً يَمَانِيَا

ومنه " فَلاَ تَنْسَى " في أحد القولين إجراءً لحرف العلة مجرى الحرف الصحيح ، وقد تقدم ذلك في سورة يوسف عند قوله تعالى " مَنْ يَتَّقِي ".

٣٣٥

الرابع : أنه مجزوم أيضاً بحذف حرف العلة ، وهذه الألف ليست تلك ، أعني لام الكلمة ، إنما هي ألف إشباع أُتِيَ بها موافقة للفواصل ورؤوس الآي ، فهي كالألف في قوله : " الرَّسُولا " و " السَّبِيلا " ، و " الظُّنُونَا ".

وهذه الأوجه إنما يحتاج إليها من قراءة جزم " لاَ تَخَفْ " ، وأما من قرأه مرفوعاً فهذا معطوف عليه ، أي لا تَخَافُ إدْرَاكَ فرعون ولا تخشى الغرقَ.

قوله : ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ﴾ قال أبُو مسلم : يزعم رواة اللغة أنَّ " أَتْبَعَهُمْ وتَبِعَهُمْ " واحد ، وذلك جائز ويحتمل أن تكون الباء زائدة ، أي أتبَعَهُم فرعونُ جنوده كقوله : " لاَ تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي " (أسْرَى بِعَبْدِهِ).

وقال غيره : في بَاء " بجنوده " أوجه : أحدهما : أن تكون الباء للحال ، وذلك على أن " أَتْبَعَ " متعد لاثنين حذف ثانيهما ، والتقدير : فَأَتْبَعَهُمْ فرعونُ عقابَه ، وقدَّره أبو حيَّان : رُؤَسَاءَه وحشَمَهُ.

قال شهاب الدين : والأول أحسن.

٣٣٦

والثاني : أن الباءَ زائدة في المفعول الثاني.

والتقدير : فَأَتْبَعَهُمْ فِرعون جنوده ، كقوله تعالى : ﴿وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [البقرة : ١٩٥].

٣٦٨٤ - (...................................
....
لاَ يَقْرَأْنَ بالسُّوَرِ)
وأتبع قد جئتها متعدياً لاثنين مصرح بهما قال تعالى : وَأَتْبَعْنَاهُمْ ذُرِّيَاتِهِمْ.
والثالث : أنها معدية على أن " أتْبَعَ " ، قد يتعدى لواحد بمعنى تَبع ويجوز على هذا الوجه أن تكون الباء للحال أيضاً ، بل هو الأظهر.
وقرأ أبو عمرو في رواية والحسن " فأتْبَعَهُمْ " بالتشديد ، وكذلك قراءة الحسن في جميع القرآن إلا في قوله : ﴿فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [الصافات : ١٠] قوله : " مَا غَشِيَهُمْ " فاعل " غَشِيَهُمْ " وهذا من باب الاختصار وجوامع الكلم أي : ما يقل لفظها ويكثر معناها ، أي فَغَشِيَهُمْ مَا لا يعلم كنهه إلا الله تعالى وقراءة الأعمش " فَغَشَّاهُمْ " مضعَّفاً ، وفي الفاعل حينئذ ثلاثة أوجه : أحدها : أنه " مَا غَشَاهُمْ "كالقراءة قبله ، أي غطَّاهم من اليَمِّ ما غطَّاهُم.
والثاني : هو ضمير الباري تعالى.
أي : فَغَشَّاهُم الله.
٣٣٧
والثالث : هو ضمير فرعون ، لأنه السبب في إهلاكهم.
وعلى هذين الوجهين : ف " مَا غَشَّاهُمْ " في محل نصب مفعولاً ثانياً.
فصل قيل : أمرَ فرعونُ جنوده أن يَتْبَعُوا موسى وقومه ، وكان هو فيهم " فَغَشِيَهُمْ " أصابهم " مِنَ اليَمِّ مَا غَشِيَهُمْ " ، وهو الغرق.
وقيل : " غَشِيَهُمْ " ، علاهم وسترهم ﴿مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾ يريد بعض ماء اليم لا كلّه.
وقيل : غَشِيَهُم من اليَمّ ما غشي قوم موسى فغرقوا هم ونَجَا موسى وقومه.
قوله : ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى ﴾ أي بما أرشدهم ، وهذا تكذيب لفرعون ، وتهكم به في قوله : ﴿وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلاَّ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر : ٢٩] احتج القاضي بقوله : ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى ﴾ وقال : لو كان الضلال من خلق الله لما جاز أن يقال : " وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ " بل وجب أن يقال : " اللهُ أَضَلَّهُمْ " ، لأن الله ذمَّه بذلك ، فكيف يكون خالقاً للكفر ، لأنَّ مَنْ ذمَّ غيره بشيء لا بد وأنْ يكون المذموم هو الذي فعله وإلا استحق الذم.
فصل قال ابن عبَّاس : لَمَّا أمر تعالى موسى أن يقطعَ بقومه البحر ، وكان بنو إسرائيل استعاروا من قوم فرعون الحُلِيّ والدواب لعيد يخرجون إليه ، فخرج بهم
٣٣٨
".(١)

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٥٨٩

"يكونوا أرادوا هذا القول ، وقد يقول الإنسان للشيء الذي يلزمه رده هذا كله إثمٌ وذنبٌ.

وقيل : إنَّ ذلك الحِلِيّ كان للقبط يتزينون به في مجامع لهم يجري فيها الكفر ، فلذلك وصف بكونها أوزاراً كما يقال مثله في آلات المعاصي.

وقوله : " فَقَذَفْنَاهَا " أي فَطَرَحْنَاهَا في الحفيرة ، وذلك أن هارون قال لهم : إنَّ تلكَ غنيمةٌ لا تَحِلّ فاحفروا ، فحفروا حفيرة ، ثم ألقوه فيها حتى يرجع موسى فيرى فيها رأيه ، ففعلوا.

وقيل : قَذَفُوها في موضعٍ أمرهم السامريُّ بذلك.

وقيل : في موضعٍ جمع فيه النار ، ثم قالوا : وكذلك ألقى السامري ما معه من الحُلِيّ فيها.

جزء : ١٣ رقم الصفحة : ٣٥١

قوله : ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَّهُ خُوَارٌ﴾.

قال ابن عباس : أوقد هارون ناراً وقال : اقذفوا ما معكم فيها فألقوا فيها ، ثم ألقى السامريُّ ما كان معه من تربة حافر فرس جبريل - عليه السلام - .

قال قتادة : كان ذلك الجسد حيًّا أم لا ؟ فقيل : لا لأنه لا يجوز إظهار خرق العادة على يد الضال بل السامري صوَّر صورة على شكل العجل ، وجعل فيها منافذ وتخاريق بحيث تدخل فيها الرياح ، فيخرج صوت يشبه صوت العِجْل.

وقيل : إنَّه صار حياً ، وخار كما يخور العِجْل ، لقوله : ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ

٣٥٧

الرَّسُولِ﴾ [طه : ٩٦] ، ولو لم يصر حيًّا لما بقي لهذا الكلام فائدة ، ولأنه تعالى سماه عجلاً ، والعِجْل حقيقة هو الحيوان ، وسماه جسَداً وهو إنما يتناول الحي.

وأثبت له الخوار.

وأما ظهور خارق العادة على يد الضال فجائز ، لأنه لا يحصل الالتباس وهاهنا كذلك فوجب أن لا يمتنع.

وروى عكرمة عن ابن عباس أن هارون - عليه السلام - مرَّ بالسَّامريَّ وهو يصنع العجل ، فقال ما تصنع ؟ فقال أصنع ما ينفع ولا يضر فادع لي فقال : اللهم أعطه ما سأل ، فلما مضى هارون ، قال السامريُّ اللهم إني اسألك أن تجعل له خواراً.

وفي رواية : فألقى التراب في فم العجل ، وقال : كُنْ عِجْلاً يخور ، فكان كذلك يدعوه هارون وعلى هذا التقدير يكون ذلك معجزاً للنبي.

قوله : ﴿فَقَالُواْ هَاذَا إِلَاهُكُمْ وَإِلَاهُ مُوسَى ﴾ وهاهنا **إشكال وهو** أن القوم إن كانوا في الجهالة بحيث اعتقدوا أن ذلك العجل المعمول في تلك الساعة هو الخالق للسموات والأرض فهم مجانين ، وليسوا مكلفين ، ولأن هذا محال على مثل ذلك الجمع العظيم ، وإن لم يعتقدوا ذلك ، فكيف قالوا : ﴿هَذَآ إِلَاهُكُمْ وَإِلَاهُ مُوسَى ﴾ ؟ **وجوابه** لعلهم كانوا من الحلولية : فجوزوا حلول الإله وحلول صفة من صفاته في ذلك الجسم ، وإن كان ذلك أيضاً في غاية البعد ، لأن ظهور الخوارق لا

يناسب الإلهية ، ولكن لعل القوم في نهاية البلادة.

قوله : " فَنَسِيَ " قرأ العامة بكسر السين.

وقرأ الأعمش بسكون السين ، وهي لغة فصيحة والضمير في " نَسِيَ " يجوز أن يعود على السَّامِريّ " ، وعلى هذا قيل : إنه من كلام

٣٥٨

الله تعالى ، كأنه أخبر عن السامري أنه نَسِيَ الاستدلال على حدوث الأجسام ، وإنَّ الإلَه لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء ، ثم إنه تعالى بيَّن المعنى الذي يجب الاستدلال به وهو قوله : ﴿أَفَلاَ يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً﴾ أي : لم يخطر ببالهم أن من لا يتكلم ولا ينفع ولا يضر لا يكون إلهاً ، ولا يكون للإله تعلق بالحالية (والمحلية).

ويجوز أن يعود على " مُوسَى " وعلى هذا قيل : هذا قول السامري ، والكعنى أن هذا إلهكم وإله موسى ، فنسي موسى أن هذا هو الإله فذهب يطلبه في موضع آخر وهو قول الأكثرين.

وقيل : فنسي وقت الموعد في الرجوع.

قوله : ﴿أَفَلاَ يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً﴾ أي : أن العجل لا يكلمهم ، لا يجيبهم إذا دعوه ، ﴿وَلاَ يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً﴾.

وهذا استدلال على عدم أنه إله بأنه لا يتكلم ولا ينفع ولا يضر.

وهذا يدل على أن الإله لا بد وأن يكون موصوفاً بهذه الصفات ، وهو كقوله تعالى في قصة إبراهيم – عليه السلام – ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يَبْصِرُ﴾ [مريم : ٤٢] وأن موسى – عليه السلام – في الأكثر لا يعول إلى على دلائل إبراهيم (عليه السلام).

قوله : ﴿أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ﴾ العامة على رفع " يَرْجِعُ " لأنها المخففة من الثقيلة ، ويدل على ذلك وقوع أصلها وهو المشددة في قوله : ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ﴾ [الأعراف : ١٤٨].

قال الزجاج : الاختيار الرفع بمعنى : أنه لا يرجع كقوله : ﴿وَحَسِبُوا اْ أَلاَّ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [المائدة : ٧١] بمعنى : أنه لا تكون. ٣٥٩." (١)

"فصل قال الحسن وقتادةَ والضحَّاك : أرادوا به اللبث في الدنيا ، أي فما مكثتم في الدُّنْيَا إلا عشر ليال ، واحتجُّوا بقوله تعالى : ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [المؤمنون : ١١٢ ، ١١٣].

فإن قيل : إما (أن يقال) : إنهم قد نسَوا قدرَ لبثهم في الدنيا أو ما نَسوا ذلك والأول غير جائز ، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يبقى الإنسان خمسين سنة في بلدة ثم يَنْسَى.

والثاني غير جائز ، لأنه كذب ، وأهل الآخرة لا يكذبون لا سيَّما وهذا الكذب لا فائدة فيه.

فالجواب من وجوه : الأول : لعلَّهم إذا حُشِرُوا في أول الأمر وعاينوا تِلْكَ الأهوال وشدة وقعها ذهلوا عن مقدار عمرهم

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٥٩٦

في الدُّنيا ، ولم يذكروا إلا القليل فقالوا : ليتَنا ما عِشْنَا إلا تلك الأيام القليلة في الدنيا حتى لا نَقَع في هذه الأهوال ، والإنسان قد يذهل عند الهول الشديد ، وتمام تقريره مذكورة في سورة الأنعام في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلاَّ أَن قَالُواْ وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [٢٣].

وثانيها : أنهم عالِمون بمقدار عمرهم في الدنيا إلا أنَّهم لّما قَابَلُوا أَعْمَارَهُمْ في الدنيا بأعمارِ الآخرة وجدُوهَا في نهاية القلة ، فقال بعضهم : ما لبِثْنَا في الدنيا إلا عشرة أيام ، وقال أعْقَلُهُمْ : ما لبثنا إلا يوماً واحداً ، أي : قدر لبثنا في الدنيا بالقياس إلى قدر لبثنا في الآخرة كعشرة أيام بل كاليوم الواحد بل كالعدم ، وإنما خصَّ العشرة والواحد بالذكر ، لأن القليل في أمثال هذه المواضع لا يعبر عنه إلا بالعشرة والواحد.

وثالثها : أنهم لما عايَنُوا الشدائد تذكَّروا أيام النعمة والسرور ، وتأسفوا عليها ، وصفوها بالقصر ، لأن أيام السرور قصار.

٣٨٦

ورابعها : أن أيامَ الدنيا قد انقضت وأيام الآخرة مستقبلة ، والذاهب وإن طالت مدته قليل بالقياس إلى الآتي وإن قصرت مدته ، فكيف والأمر بالعكس.

ولهذه الوجوه رجَّح الله تعالى قول مَنْ بالغ في التقليل فقال : ﴿إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ يَوْماً﴾.

وقيل : المراد منه اللبث في القبر ، ويؤيده قوله تعالى : ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُواْ يُؤْفَكُونَ وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ وَالإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ﴾ [الروم : ٥٥ ، ٥٦].

(فأما من جوَّز الكذب على أهل القيامة فلا **إشكال له** في الآية) ، أما من لم يجوزه قال : إن الله تعالى لما أحْيَاهم في الفترة وعذَّبهم ، ثم أماتهم ثم بعثهم يوم القيامة لم يعرفوا مقدار لبثهم في القبر كم كان ؟ فخطر ببال بعضهم أنه في التقدير عشرة أيام.

وقال آخرون : إنه يوم واحد ، فلمَّا وَقَعُوا في العذاب مرة أخرى استثقلوا زمانَ الموت الذي هو زمان الخلاص لِمَا نالهم من هول العذاب.

وقيل : المراد باللبث بين النفختين ، وهو أربعون سنة ، لأن العذاب يرفع عنهم بين النفختين ، استقصروا مدة لبثهم لهول ما عاينوا.

والأكثرون على أنَّ قوله : ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ عَشْراً﴾ أي عشرة أيام ، فيكون قولُ مَنْ قال ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ يَوْماً﴾ أقل ، وقال مقاتل : ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ عَشْراً﴾ أي ساعات ، لقوله (تعالى : ﴿كَأَنَّهُمْ) يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا اْ إِلاَّ عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾ [النازعات : ٤٦] وعلى هذا يكون اليوم أكثر.

ثم قال تعالى : ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ﴾ أي : يَتَشَاوَرُون ﴿إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً﴾ أي : أوفاهم عقلاً وأعدلُهم قولاً ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ يَوْماً﴾ قصر ذلك في أعينهم في جنب ما استقبلهم من الأهوال يوم القيامة.

قيل : نَسُوا مقدارَ لبثهم لشدة ما دهمهم.

قوله : " إِذْ يَقُولُ " منصوب بـ " أَعْلَمُ " و " طريقةً " منصوب على التمييز.

٣٨٧

جزء : ١٣ رقم الصفحة : ٣٧٩

" .(١)

"أنَّ الباقي من مدة التكليف أقل من الماضي واعلم أنه إنما ذكر تعالى هذا الاقتراب لما فيه من مصلحة المكلفين ليكثر تحرزهم خوفاً منها.

ولم يعين الوقت ، لأنَّ كتمان وقت الموت أصلح لهم والمراد بالناس من له مدخل في الحساب وهم المكلفون دون من لا مدخل فيه.

قال ابن عبس : المراد بالناس المشركون.

وهذا من إطلاق اسم الجنس على بعضه للدليل القائم ، وهو ما يتلوه من صفات المشركين.

وقوله : ﴿وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ وصفهم بالغفلة والإعراض ، واما الغفلة فالمعنى : أنهم غافلون عن حسابهم ساهون لا يتفكرون في عاقبتهم مع اقتضاء عقولهم أنه لا بُدَّ من جزاء المحسن والمسيء ، ثم إذا انتبهوا من سِنَة الغفلة ، ورقدة الجهالة مما يتلى عليهم من الآيات أعرضوا وسدوا أسماعهم.

قوله : ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ﴾ ذكر الله – تعالى – ذلك بياناً لكونهم معرضين ، وذلك لأنَّ الله – يجدد لهم الذكر كل وقت ، ويظهر لهم الآية بعد الآية ، والسورة بعد السورة ليكرر على أسماعهم الموعظة لعلهم يتعظون ، فما يزيدهم ذلك إلا استسخاراً.

قوله : " مُحْدِثٍ " العامة على جر " مُحْدِثٍ " نعتاً لـ " ذِكْرٍ " على اللفظ.

وقوله : " مِنْ رَبِّهِمْ " فيه أوجه : أجودها : انْ يتعلق بـ " يَأْتِيهِمْ " ، وتكون " مِنْ " لابتداء الغاية مجازاً.

والثاني : أنْ يتعلق بمحذوف على أنه حال من الضمير المستتر في " مُحْدِثٍ ".

الثالث : أنْ يكونَ حالاً من نفس " ذِكْرٍ " ، وإنْ كان نكرة ، لأنه قد تخصّص بالوصف بـ " مُحْدَثٍ " ، وهو نظير : ما جاءني رجلٌ قائماً منطلقٌ ، ففصل بالحال بين الصفة والموصوف.

وأيضاً فإنّ الكلام نفي وهو مسوغ لمجيء الحال من النكرة.

٤٤٢

الرابع : أن يكون نعتاً لـ " ذِكْرٍ " فيجوز في محله وجهان : الجر باعتبار اللفظ والرفع باعتبار المحل ، لأنه مرفوع المحل إذ " مَن " مزيده فيه ، وسيأتي.

وفي جعله نعتاً لـ " ذِكْرٍ " **إشكال من** حيث إنه تقدم غير الصريح ، وتقدم تحريره في المائدة.

الخامس : أن يتعلق بمحذوف على سبيل البيان.

وقرأ ابن عبلة " محدثٌ " رفعاً نعتاً لـ " ذِكرٍ " على المحل ، لأن " مِنْ " مزيدة فيه لاستكمال الشرطين.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٦٠٥

٤٤٣

وقال أبو البقاء : ولو رفع على موضع " من ذكر " جاز.

كأنه لم يطلع عليه قراءة وزيد بن عليّ " مُحْدَثاً " نصباً على الحال من " ذِكْرٍ " ، وسوغ ذلك وصفه بـ " مِنْ رَبِّهِمْ " إن جعلناه صفة.

قوله : " إلاَّ اسْتَمَعُوهُ " هذه الجملة حال من مفعول " يأتيهم " وهو استثناء مفرغ ، و " قد " معه مضمرة عند قوم.

" وهم يلعبون " حال من فاعل " اسْتَمَعُوهُ " أي استمعوه لاعبين.

فصل قال مقاتل : معنى " مُحْدَثٍ " يحدث الله الأمر بعد الأمر.

وقيل : الذكر المحدث ما قاله النبي – صلى الله عليه وسلم وبينه من السنن والمواعظ سوى ما في القرآن ، وأضافه إلى الرب ، لأنه أمره بقوله إلاَّ " اسْتَمَعُوهُ " لاعبين لا يعتبرون ولا يتعظون.

فصل استدلت المعتزلة بهذه الآية على حدوث القرآن ، فقالوا : القرآن ذكر ، والذكر محدث ، فالقرآن محدث ، وبيان أن القرآن ذكر قوله تعالى في صفة القرآن : ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [يوسف : ١٠٤ ، ص : ٨٧ ، التكوير : ٢٧] ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف : ٤٤] ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر : ٩] ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ [يس : ٦٩] و ﴿وَهَاذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾ [الأنبياء : ٥٠].

وبيان أن الذكر محدث قوله :

٤٤٤

﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ﴾ وقوله : ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَانِ مُحْدَثٍ﴾ [الشعراء : ٥] فالجواب من وجهين : الأول : أن قوله تعالى : ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [يوسف : ١٠٤ ، ص : ٨٧ ، التكوير : ٢٧] وقوله ﴿وَهَاذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾ [الأنبياء : ٥٠] إشارة إلى المركب من الحروف والأصوات ، وذلك مما لا نزاع فيه بل حدوثه معلوم بالضرورة ، وإنما النزاع في قدر كلام الله تعالى بمعنى آخر.

الثاني : أن قوله : ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ﴾ لا يدل على حدوث كل ما كان ذكراً ، كما أن قول القائل : لاَ يَدْخل هذه البلدة رجلٌ فاضلٌ إلا يبغضونه فإنه لا يدل على أن كل رجل يجب أن يكون فاضلاً بل على أن من الرجال من هو فاضل ، وإذا كان كذلك فالآية لا تدل إلا على أن بعض الذكر محدث ، فيصير نظم الكلام : القرآن ذكر ، وبعض الذكر محدث ، وهذا لا ينتج شيئاً ، فظهر أن الذي ظنوه قاطعاً لا يفيد ظناً ضعيفاً فضلاً عن القطع.

قوله : " لاهيةً " يجوز أن تكون حالاً من فاعل " اسْتَمَعُوهُ " عند من يجيز تعدد الحال ، فيكون الحالان مترادفين.

٤٤٥

". (١)

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٦٢١

"قوله تعالى : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ الآية.

قال ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد وقتادة : نزلت في قوم من الأعراب كانوا يقدمون المدينة مهاجرين من باديتهم ، فكان أحدهم إذا قدم المدينة فصحَّ بها جسمه ، ونتجت فرسه مهراً حسناً ، وولدت امرأته غلاماً ، وكثر ماله قال : هذا دين حسن ، وقد أصبت فيه خيراً واطمأن إليه ، وإن أصابه مرض وولدت امرأته جارية وأجهضت رماكه ، وقَلَّ مالُه قال ما أصبت منذ دخلت هذا الدين إلا شراً فينقلب عن

٢٩

دينه ، وذلك الفتنة ، فأنزل الله تعالى : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾.

قال أكثر المفسرين : أي : على شك ، وأصله من حرف الشيء ، وهو طرفه.

وقيل : على انحراف ، أو على طرف الدين لا في وسطه كالذي يكون في طرف العسكر إن رأى خيراً ثبت وإلا فرَّ.

و " عَلَى حَرْف " حال من فاعل " يَعْبُد " أي : متزلزلاً.

ومعنى " عَلَى حَرْفٍ " أي على شك أو على انحراف أو على طرف الدين لا في وسطه.

فصل لما بين حال المظهرين للشرك المجادلين فيه أعقبه بذكر المنافقين فقال : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ ، وهذا مثل لكونهم على قلق واضطراب في دينهم لا على سكون وطمأنينة ، كالذي يكون على طرف العسكر ، فإن أحس بغنيمة قرّ وإلا فَرّ ، وهذا هو المراد بقوله ﴿فَإِن أَصَابَهُ خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجه﴾.

قال الحسن : هو المنافق يعبد الله بلسانه دون قلبه ، ﴿فإن أصابه خير﴾ صحة في جسمه وسَعَة في معيشته " اطمأن به " وسكن إليه ، ﴿وإن أصابته فتنة﴾ بلاء في جسده وضيق في معيشته ﴿انقلب على وجهه﴾ ارتد ورجع إلى ما كان عليه من الكفر.

فصل ذكروا في السبب وجوهاً : الأول : ما تقدم.

والثاني : قال الضحاك : نزلت في المؤلفة قلوبهم منهم عيينة بن بدر والأقرع بن حابس والعباس بن مرداس ، قال بعضهم لبعض ندخل في دين محمد فإن أصابنا خير عرفنا أنه حق ، وإن كان غير ذلك عرفنا أنه باطل.

الثالث : قال أبو سعيد الخدري : " أسلم رجل من اليهود ، فذهب بصره وماله وولده ، فقال : يا رسول الله أقلني فإني ما أصبت من ديني هذا خيراً ذهب بصري

٣٠

ومالي وولدي.

فقال عليه السلام : " إنَّ الإِسْلاَمَ لاَ يُقَالُ ، إنَّ الإِسْلاَمَ يَسْبِكُ كَمَا تَسْبِكُ النَّارُ خَبَثَ الحَدِيد والذَّهَب والفِضَّةَ " ونزلت هذه الآية.

وهاهنا **إشكال** ، وهو أن المفسرين أجمعوا على أن هذه السور مكيَّة إلا ست آيات ذكروها أولها ﴿هَاذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُواْ﴾ [الحج : ١٩] إلى قوله ﴿صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ [الحج : ٢٤] ولم يعدوا هذه الوقائع (التي ذكروها في سبب نزول

هذه الآية مع أنهم يقولون إن هذه الوقائع) إنما كانت بالمدينة كما تقدم النقل عنهم.
فإن قيل : كيف قال : ﴿وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ﴾ والخير أيضاً فِتْنَةٌ ، لأنه امتحان.
قال تعالى : ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء : ٣٥].
فالجواب : مثل هذا كثيرٌ في اللغة ، لأن النعمة بلاء وابتلاء قال تعالى ﴿فَأَمَّا الإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاَهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ﴾ [الفجر : ١٥] ولكن إنما يطابق اسم البلاء على ما يثقل على الطبع ، والمنافق ليس عنده الخير إلا الخير الدنيوي ، وليس عنده الشر إلا الشر الدنيوي ، لأنه لا دين له ؛ فلذلك وردت الآية على ما يعتقده.
فإن قيل : إذا كانت الآية في المنافق فما معنى قوله ﴿انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ﴾ وهو في الحقيقة لم يسلم حتى ينقلب.
فالجواب أنه أظهر بلسانه خلاف ما كان أظهره ، فصار يذم الدين عند الشدة وكان من قبل يمدحه وذلك انقلاب على الحقيقة.
فإن قيل : مقابل الخير هو الشر فلما قال ﴿فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ﴾ كان يجب أن يقول : وَإِنْ أَصَابَهُ شَرٌّ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ.
فالجواب : لما كانت الشدة ليست بقبيحة لم يقل تعالى : وإن أصابه شرٌّ بل وصفه بما لا يفيد فيه القبح.
قوله : ﴿خَسِرَ الدُّنْيَا وَالأُخِرَةَ﴾ قرأ العامة " خسر " فعلاً ماضياً ، وهو يحتمل ثلاثة أوجه : الاستئناف ، والحالية من فاعل " انْقَلَبَ " ، ولا حاجة إلى إضمار (قد) على الصحيح.
٣١
(١) ".

"فصل لما شرح صفات القيامة استدل على وجودها بأنّه لولا القيامة لما تميّز المُطيع عن العاصي ، والصديق عن الزنديق ، وحينئذ يكون هذا العالم عَبَثاً ، وهو كقوله : ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة : ٣٦].
والمعنى : أنَّما خلقتم للعبادة وإقامة أوامر الله عزَّ وجلَّ.
" رُوي أن رجلاً مُصاباً مُرَّ به على ابن مسعود فَرَقَاهُ في أذنيه ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾ حتى ختمها ، فَبَرأ ، (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بماذا رقيته في أذنه فأخبره) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " والذي نفسي بيده لو أنّ رجلاً موقناً قرأها على جبل لَزَال " ثم نَزّه نفسه عما يصفه به المشركون فقال : ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ ، والمَلِكُ : هو المالك للأشياء الذي لا يزول ملكه وقدرته ، والحَقّ : هو الذي يحق له الملك ، لأنّ كل شيء منه وإليه ، والثابت الذي لا يزول ملكه.
﴿لاَ إِلَاهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ قرأ العامة " الكريم " مجروراً نعتاً للعرش ، وُصف بذلك لتنزُّل الخيرات منه والبركات والرحمة.
أو لِنسْبته إلى أكرم الأكرمين ، كما يُقال : بَيْتٌ كَرِيم إذا كان ساكنوه كراماً.

---
(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٦٩٨

وقرأ أبو جعفر وابن محيصن وإسماعيل عن ابن كثير وأبان بن تغلب بالرفع وفيه وجهان : أحدهما : أنّه نعت للعرش أيضاً ، ولكنه قطع عن إعرابه لأجل المدح على خبر مبتدأ مضمر.

وهذا جيّد لتوافق القراءتين في المعنى.

والثاني : أنه نعت لـ (رَبّ).

فصل قال المفسرون : العرش السرير الحسن.

وقيل : المرتفع.

وقال أبو مسلم : العرش هنا السموات بما فيها من العرش الذي تطوف به الملائكة ، ويجوز أن يُراد به

٢٧١

الملك العظيم.

والأكثرون : على أنّه العرش حقيقة.

قوله : " وَمَنْ يَدْعُ " شرط ، وفي **جوابه** وجهان : أحدهما : أنه قوله : " فَإِنَّما حِسَابُهُ " وعلى هذا ففي الجملة المنفية وهي قوله : ﴿لاَ بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ وجهان : أحدهما : أنها صفة ، لـ " إلهاً " وهي صفة لازمة ، أي : لا يكون الإله المَدْعو من دون الله إلاّ كذا ، فليس لها مفهوم لفساد المعنى.

ومثله ﴿وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام : ٣٨] لا يفهم أنّ ثمَّ إلهاً آخر مَدْعُوًّا من دون الله له برهان ، وأن ثمَّ طَائِراً يطيرُ بغير جناحيه.

والثاني : أنها جملة اعتراض بين الشرط **وجوابه** ، وإلى الوجهين أشار الزمخشري بقوله وهي صفة لازمة كقوله : " يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ " جِيءَ بها للتوكيد لا أن يكون في الآلهة ما يجوز أن يقوم عليه برهان ، ويجوز أن يكون اعتراضاً بين الشرط والجزاء كقولك : مَنْ أَحْسَن إلى زيدٍ لا أحد أَحقُّ بالإحسان منه فاللَّهُ مثيبه.

والثاني من الوجهين الأَولين : أن **جواب** الشرط قوله : ﴿لاَ بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ كأنه فرَّ من مفهوم الصفة لِمَا يلزم من فساده ، فوقع في شيء لا يجوز إلاّ في ضرورة شعر ، وهو حذف فاء الجزاء من الجملة الاسمية كقوله : ٣٨١٤ - مَنْ يَفْعَلِ الحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا

والشَّرُّ بِالشَّر عِنْدَ اللَّهِ سِيَّانِ

جزء : ١٤ رقم الصفحة : ٢٦٧

وقد تقدّم تخريج كون ﴿لاَ بُرْهَانَ لَهُ﴾ على الصفة ، ولا **إشكال ،** لأنها صفة لازمة ، أو على أنها جملة اعتراض.

فصل لمّا بيّن أنَّه ﴿الْمَلِكُ الْحَقُّ لاَ إِلاَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ﴾ أتبعهُ بأن من ادّعى إلهاً آخر فقد ادّعى

٢٧٢

باطلاً ، لأنه ﴿لاَ بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ لا حجّة ولا بيّنة ، لأنه لا حجّة في دعوى الشرك ، وهذا يدل على صحة النظر وفساد التقليد.

ثم قال : " فَإِنَّما حِسَابُهُ " أي : جزاؤه عند ربه يجازيه بعمله كما قال : ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ [الغاشية : ٢٦] كأنّه قال : إن عقابه بلغ إلى حيث لا يقدر أحد على حسابه إلاّ الله.

قوله : ﴿إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ فشتّان ما بين فاتحة السورة وخاتمتها.

قرأ الجمهور بكسر همزة (إنّه) على الاستئناف المفيد للعلة.

وقرأ الحسن وقتادة " أَنَّه " بالفتح ، وخرّجه الزمخشري على أن يكون خبر " حِسَابُه " قال : ومعناه حسابه عدم الفلاح ، والأصل حساب أنّه لا يفلح هو ، فوضع الكافرون في موضع الضمير ، لأن " مَنْ يَدْعُ " في موضع الجمع ، وكذلك حسابه أنّه لا يفلح في معنى حسابهم أنهم لا يفلحون.

انتهى.

ويجوز أن يكون ذلك على حذف حرف العلة أي : لأنّه لا يفلح.

وقرأ الحسن : " لاَ يَفْلَحُ " مضارع (فَلَح) بمعنى (أَفْلَح) (فَعَل) و(أَفْعَل) فيه بمعنى ، والله أعلم.

فصل المعنى لا يسعد من جحَد وكذّب ، وأمر الرسول بأن يقول : ﴿رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ﴾ ويثني عليه بأن " خَيْرُ الرَّاحِمِينَ " ، وقد تقدّم بيان كون " أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ".

فإن قيل : كيف اتصال هذه الخاتمة بما قبلها ؟ **فالجواب** : أنّه سبحانه لما شرح أحوال الكفار في جهلهم في الدنيا وعذابهم في الآخرة أمر بالانقطاع إلى الله والالتجاء إلى غفرانه ورحمته ، فإنهما العاصمان عن كل الآفات والمخافات.

رُوي أنَّ أَوَّل سورة (قد أفلح) وآخرها من كنوز العرش من عَمِل بثلاثِ آياتٍ من أولها ، واتعظ بأربع من آخرها فقد نَجَا وأفلح.

وروَى الثعلبي في تفسيره عن أُبي بن كعب قال : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : " من قرأ سورة المؤمنون بشرته الملائكة بالرَّوْحِ والرَّيْحَانِ ، وما تقرّ بِهِ عَيْنُه عند نزول ملك الموت ".

٢٧٣

جزء : ١٤ رقم الصفحة : ٢٦٧." (١)

"والقول الثاني : أن هذا الحكم صار منسوخاً.

واختلفوا في ناسخه : فقال الجبائي : إن ناسخه هو الإجماع وعن سعيد بن المسيب أنه منسوخ بعموم قوله تعالى : ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ [النساء : ٣] ، ﴿وَأَنْكِحُواْ الأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور : ٣٢].

قال المحققون : هذان الوجهان ضعيفان ، أما قول الجبائي فلأنه ثبت في أصول الفقه أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ، وأيضاً فالإجماع الحاصل عقيب الخلاف لا يكون حجة ، والإجماع في هذه المسألة مسبوق بمخالفة أبي بكر وعمر وعلي ، فكيف يصح ؟ وأما قوله : ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ [النساء : ٣] فلا يصلح أن يكون ناسخاً ، لأنه لا بد من أن يشترط فيه ألا يكون هناك مانع من النكاح من سبب أو نسب أو غيرهما.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٧٩١

ولقائل أن يقول : لا يدخل فيه تزويج الزانية من المؤمنين ، كما لا يدخل فيه تزويجها من الأخ وابن الأخ ، وأن للزنا تأثيراً في الفرقة ما ليس لغيره ، ألا ترى أنه إذا قذفها يتبعها بالفرقة على بعض الوجوه ؟ ولا يجب مثل ذلك في سائر ما يوجب الحد ، ولأن الزنا يورث العار ، ويؤثر في الفراش ، ففارق غيره.

واحتج من ادعى النسخ بأن رجلاً سأل النبي – صلى الله عليه وسلم – فقال : " يا رسول الله إن امرأتي لا تردّ يد لامس " ، قال : " طَلِّقْهَا ".

قال : " إني أحبها ، وهي جميلة " ، قال : " استمتع بها " وفي رواية : " فأمسكها إذن ".

وروي أن عمر بن الخطاب ضرب رجلاً وامرأة في زنا وحرص أن يجمع بينهما ، فأبى الغلام.

وبأن ابن عباس سُئِل عن رجل زنا بامرأة فهل له أن يتزوجها ؟ فأجازه ابن عباس ، وشبهه بمن سرق ثمر شجرة ثم اشتراه.

وعن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه سُئِل عن ذلك فقال : " أَوَّلُهُ سِفَاحٌ وآخِرُهُ نِكاح ، والحرامُ لا يُحَرِّمُ الحلال ".

الوجه الرابع : أن يحمل النكاح على الوطء ، والمعنى : أن الزاني لا يطأ حين يزني إلا زانية أو مشركة ، وكذا الزانية ﴿وَحُرِّمَ ذالِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي : وحرم الزنا على المؤمنين ، وهذا تأويل أبي مسلم ، وهو قول سعيد بن جبير والضحاك بن مزاحم ، ورواية الوالبي عن ابن عباس.

٢٨٨

قال الزجاج : " وهذا التأويل فاسد من وجهين : الأول : أنه ما ورد النكاح في كتاب الله إلا بمعنى التزوج ، ولم يرد البتة بمعنى الوطء.

الثاني : أن ذلك يخرج الكلام عن الفائدة ، لأنا لو قلنا : المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية **فالإشكال عائد** ، لأنا نرى الزاني قد يطأ العفيفة حين يتزوج بها ، ولو قلنا : المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية حين يكون وطؤه زنا ، فهذا كلام لا فائدة فيه ".

فإن قيل : أي فرق بين قوله : ﴿الزَّانِي لاَ يَنكِحُ إِلاَّ زَانِيَةً﴾ وبين قوله : ﴿الزَّانِيَةُ لاَ يَنكِحُهَآ إِلاَّ زَانٍ﴾ ؟ **فالجواب** أن الكلام الأول يدل على أن الزاني لا يرغب إلا في نكاح الزانية ، بخلاف الزانية فقد ترغب في نكاح غير الزاني ، فلا جرم بيَّن ذلك بالكلام الثاني.

فإن قيل : لم قدم الزانية على الزاني في أول السورة وهاهنا بالعكس ؟ **فالجواب** : سبقت تلك الآية على عقوبتها لخيانتها ، فالمرأة هي المادة في الزنا ، وأما هاهنا فمسوقة لذكر النكاح ، والرجال أصل فيه ، لأنه هو الراغب الطالب.

جزء : ١٤ رقم الصفحة : ٢٨٦

قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ..

﴾ الآية هي كقوله : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ﴾ [النور : ٢] فيعود فيه ما تقدم بحاله ، وقوله : " الْمُحْصَنَات " فيه وجهان : أحدهما : أن المراد به النساء فقط ، وإنما خَصَّهُنَّ بالذكر لأن قَذْفَهُنَّ أشْنَعُ.

والثاني : أن المراد بهن النساء والرجال ، وعلى هذا فيقال : كيف غلَّب المؤنث على المذكر ؟ **والجواب** أنه صفةٌ لشيء

محذوف يَعمُّ الرجال والنساء ، أي : الأنْفُسَ المحصنات ، وهو بعيد أو تقول : ثمَّ معطوف محذوف لفهم المعنى ، وللإجماع على أن حُكْمَهُمْ حُكْمهُنَّ أي : والمُحْصَنين.

قوله : ﴿بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ العامة على إضافة اسم العدد للمعدود ، وقرأ أبو زرعة

٢٨٩

وعبد الله بن مسلم بالتنوين في العدد ، واستَفْصَحَ الناس هذه القراءة حتى تجاوز بعضهم الحد كابن جني ففضّلها على قراءة العامة ، قال : لأنَّ المعدودَ متى كان صفةً فالأجود الإتباع دون الإضافة ، تقول : " عندي ثلاثةٌ ضاربون " ، ويَضعف " ثلاثةُ ضاربين " وهذا غلط ، لأن الصفة التي جَرَتْ مُجْرَى الأسماء تُعْطَى حُكْمَهَا ، فَيُضَافُ إليها العددُ ، و " شُهَدَاء " من ذلك ، فإنه كَثُرَ حذف موصوفه ، قال تعالى : ﴿مِن كُلِّ أمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ [النساء : ٤١].

و " اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَينِ " ، وتقول : عندي ثلاثةُ أعبد ، وكل ذلك صفةٌ في الأصل.

ونقل ابن عطية عن سيبويه أنه لا يُجِيزُ تنوين العدد إلاّ في شعر.

وليس كما نقله عنه ، إنما قال سيبويه ذلك في الأسماء نحو " ثلاثةُ رجالٍ " وأما الصفات ففيها التفصيل المتقدم.

وفي " شُهَدَاءَ " على هذه القراءة ثلاثة أوجه :

٢٩٠

". (١)

"مَّكَاناً﴾ ، ويجوز أن يكون " أُولَئِكَ " بدلاً أو بياناً للموصول ، و " شَرٌّ مَكَاناً " خبر الموصول.

قوله : ﴿أُوْلَائِكَ شَرٌّ مَّكَاناً﴾ منزلاً ومصيراً من أهل الجنة " وأضل سبيلاً " وأخطأ طريقاً وههنا سؤال كما تقدم في قوله : ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرّاً﴾ [الفرقان : ٢٤].

ولما تكلم في التوحيد ، ونفي الأنداد وإثبات النبوة وأحوال القيامة شرع في ذكر القصص على الطريقة المعلومة.

جزء : ١٤ رقم الصفحة : ٥٢٦

قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ الآية.

لما قال : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً مِّنَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الفرقان : ٣١] وذكر ذلك في معرض التسلية له ، ذكر جماعة من الأنبياء ، وعرفه تكذيب أممهم ، والمعنى : لست يا محمد بأول من أرسلنا فكذب (وآتيناه الآيات فرُدّ) : فقد آتينا موسى الكتاب ، وقوينا عضده بأخيه هارون (ومع ذلك فقد رُدّ).

فإن قيل : كون هارون وزيراً كالمنافي لكونه شريكاً ، بل يجب أن يقال : إنه لما صار (شريكاً) خرج عن كونه وزيراً.

فالجواب : لا منافاة بين الصنفين ، لأنه لا يمنع أن يشركه في النبوة ويكون وزيراً ، وظهيراً ، ومعيناً له.

ولا وجه لقول من قال في قوله : " فَقُلْنَا اذْهَبا " إنه خطاب لموسى عليه السلام وحده بل يجري مجرى قوله : ﴿اذْهَبَآ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾ [طه : ٤٣].

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٧٩٧

قوله : " هَارونَ " بدل ، أو بيان ، أو منصوب على القطع و " وَزِيراً " مفعول ثان ، وقيل : حال ، والمفعول الثاني قوله " معه ".

قال الزجاج : الوزير في اللغة الذي يرجع إليه ويعمل برأيه ، والوزر ما يعتصم به ، ومنه : ﴿كَلاَّ لاَ وَزَرَ﴾ [القيامة : ١١] ٥٣٠

أي : لا منجى ولا ملجأ.

قال القاضي : ولذلك لا يوصف تعالى بأن له وزيراً.

قوله : ﴿فَقُلْنَا اذْهَبَآ إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا﴾ يعني القبط.

قوله : " فَدَمَّرْنَاهُمْ ".

العامة على " فَدَمَّرْنَا " فعلاً ماضياً معطوفاً على محذوف ، أي : فذهب فكذبوهما " فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْميراً " أهلكناهم إهلاكاً.

وقرأ عليّ - كرم الله وجهه - " فدمِّراهم " أمر لموسى وهارون ، وعنه أيضاً : " فَدَمِّرَانِّهِمْ " كذلك أيضاً ، ولكنه مؤكد بالنون الشديدة ، وعنه أيضاً : " فدمِّرا بِهِم " بزيادة باء الجر بعد فعل الأمر ، وهي تشبه القراءة قبلها في الخط ، ونقل عنه الزمخشري " فَدَمَّرْتُهم " بتاء المتكلم.

فإن قيل : الفاء للتعقيب ، والإهلاك لم يحصل عقيب بعث موسى وهارون إليهم بل بعد مدة مديدة.

فالجواب : فاء التعقيب محمولة هنا على الحكم بالإهلاك لا على الوقوع.

وقيل : إنه تعالى أراد اختصار القصة فذكر المقصود منها أولها وآخرها ، والمراد إلزام الحجة ببعثة الرسل ، واستحقاق التدمير بتكذيبهم.

واعلم أن قوله : " كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا " إن حملنا تكذيب الآيات على تكذيب الآيات الإلهية فلا **إشكال ،** وإن حملناه على تكذيب آيات النبوة ، فاللفظ وإن كان للماضي فالمراد به المستقبل.

جزء : ١٤ رقم الصفحة : ٥٣٠

قوله تعالى : ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ﴾ الآية.

يجوز أن يكون " قَوْمَ " منصوباً عطفاً على مفعول

٥٣١

" دَمَّرْنَاهم " ، ويجوز أن يكون منصوباً بفعل مضمر قوله : " أَغْرَقْنَاهُمْ " وترجح هذا بتقديم جملة فعلية قبله.

هذا إذا قلنا : إن " لما " ظرف زمان ، وأما إذا قلنا إنها حرف وجوب لوجوب فلا يتأتى ذلك ، لأن " أَغْرَقْنَاهُمْ " حينئذ **جواب** " لما " ، **وجوابها** لا يفسر ، ويجوز أن يكون منصوباً بفعل مقدر لا على سبيل الاشتغال ، أي : اذكر قوم نوح.

فصل إنما قال : " كذبوا الرسل " إما لأنهم كانوا من البراهمة المنكرين لكل الرسل ، أو لأن تكذيبهم لواحد تكذيب للجميع ، لأن من كذب رسولاً واحداً فقد كذب جميع الرسل.

وقوله " أَغْرَقْنَاهُمْ ".

قال الكلبي : أمطرنا عليهم السماء أربعين يوماً ، وأخرج ماء الأرض أيضاً في تلك الأربعين ، فصارت الأرض بحراً واحداً.
" وَجَعَلْنَاهُمْ " أي : جعلنا إغراقهم وقصتهم " للناس آية " للظالمين أي : لكل من سلك سبيلهم ، " وأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمينَ " في الآخرة " عَذَاباً أَلِيماً ".

قوله تعالى : ﴿وَعَاداً وَثَمُودَاْ وَأَصْحَابَ الرَّسِّ﴾ الآية ، " وعَادَاً " فيه ثلاثة أوجه : أن يكون معطوفاً على " قَوْمِ نُوح " ، وأن يكون معطوفاً على مفعول " جَعَلْنَاهُمْ " وأن يكون معطوفاً على محل " لِلظَّالِمِينَ " لأنه في قوة وعدنا الظالمين بعذاب.
قوله : " وأَصْحَابَ الرَّسِّ " فيه وجهان :

٥٣٢

." (١)

"والعامة " يَمْشُون " بالتخفيف مبنياً للفاعل] ، واليماني والسلمي بالتشديد مبنياً للمفعول.
فصل هذه الإضافة للتخصيص والتفضيل وإلا فالخلق كلهم عباد الله.
قوله : " هَوْناً " إما نعت مصدر ، أي : مشياً هوناً ، وأما حال أي : هَيِّنِينَ ، والهون : اللين والرفق ، أي يمشون بالسكينة والوقار متواضعين ، ولا يضربون بأقدامهم أشراً وبطراً ولا يتبخترون خيلاء.
وقال الحسن : علماء حكماء.
وقال محمد ابن الحنفية : أصحاب وقار وعفّة لا يسفهون وإن سفه عليهم حلموا ﴿وإذا خاطبهم الجاهلون﴾ يعني السفهاء بما يكرهونه " قَالُوا سَلاَمَاً ".
قال مقاتل : قولاً يسلمون فيه من الإثم.
وقيل : المعنى : لا نجاهلكم.
وقيل : المراد حلمهم في مقابلة الجهل.
وقال الأصم : " قَالُوا سَلاَماً " أي : سلام توديع لا محبة ، كقول إبراهيم – عليه السلام – لأبيه : " سَلاَمٌ عَلَيْكَ ".
قال الكلبي وأبو العالية : نسختها آية القتال.
قوله : " سَلاَماً " يجوز أن ينتصب على المصدر بفعل مقدر أي : نسلم سلاماً أو نسلم تسليماً منكم لا نجاهلكم فأقيم السلام مقام التسليم ، ويجوز أن ينتصب على المفعول به ، أي : قالوا هذا اللفظ ، قال الزمخشري : أي قالوا سداداً من القول يسلمون فيه من الأذى ، والمراد سلامتهم من السفه ، كقوله : ٣٨٨٥ – أَلاَ لاَ يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا
فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِينَا
جزء : ١٤ رقم الصفحة : ٥٦٢
ورجح سيبويه أن المراد بالسلام السلامة لا التسليم ، لأن المؤمنين لم يؤمروا قط

٥٦٣

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٨٨٩

بالتسليم على الكفرة ، وإنما أمروا بالمسالمة ، ثم نسخ ذلك ، ولم يذكر سيبويه نسخاً إلا في هذه الآية.
قوله : ﴿وَالَّذِينَ يِبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِيَاماً﴾.
لما ذكر وصفهم بالنهار من وجهين : أحدهما : ترك الإيذاء بقوله : ﴿يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً﴾.
والثاني : تحمل الإيذاء بقوله : ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الجَاهِلُونَ قَالُواْ سَلاَماً﴾ شرح صفتهم في الليل.
قال الزجاج : كل من أدركه الليل قيل : بات وإن لم ينم كما يقال : بات فلان قلقاً.
والمعنى يبيتون لربهم سجداً على وجوههم ، وقياماً على أقدامهم قال ابن عباس : من صلى بعد العشاء ركعتين فقد بات ساجداً وقائماً.
وروى عثمان بن عفان قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : " من صلى العشاء في جماعة كان كقيام نصف ليلة ، ومن صلى الفجر في جماعة كان كقيام ليلة ".
قوله : " سُجَّداً " خبر " يَبِيتُون " ، ويضعف أن تكون تامة.
أي : دخلوا في البيات ، و " سُجَّداً " حال و " لِرَبِّهِمْ " متعلق بـ " سُجَّداً ".
وقدم السجود على القيام وإن كان بعده في الفعل ، لاتفاق الفواصل.
و " سُجَّداً " جمع ساجد كضُرَّاب في ضارب.
وقرأ أبو البرهسيم " سُجُوداً " بزنة قعود ، ويبيت هي اللغة الفاشية ، وأزد السَّراة وبجيلة يقولون : يبات ، وهي لغة العوام اليوم.
قوله : ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ﴾.
قال ابن عباس : يقولون في سجودهم وقيامهم هذا القول.
قوله : " غَرَاماً " أي : لازماً دائماً ، وعن الحسن : كل غريم يفارق غريمه إلاّ غريم جهنم.
وأنشد بشر بن أبي خازم :
٥٦٤
٣٨٨٦ - وَيَومَ النِّسَار وَيَوْمَ الجِفَا
رِ كَانَا عَذَاباً وَكَانَ غرَاما
وقول الأعشى : ٣٨٨٧ - إن يُعَاقِبْ يَكُنْ غَرَاماً وإن يُعْ
طِ جَزِيلاً فإنَّهُ لاَ يُبَالِي
فـ (غَرَاماً) بمعنى شر لازم ، وقيل : خسراناً ملحّاً لازماً ، ومنه الغريم لإلحاحه وإلزامه ، ويقال : فلان مغرم بالنساء ، إذا كان مولعاً بهن ، وسأل ابن عباس نافع بن الأزرق عن الغرام فقال : هو الوجع.
قوله : ﴿إِنَّهَا سَآءَتْ مُسْتَقَرّاً وَمُقَاماً﴾.
يجوز أن تكون " ساءت " بمعنى أحزنت ، فتكون متصرفة ناصبة المفعول ، وهو هنا محذوف ، أي : أنها يعني جهنم أحزنت صحابها و " مُسْتَقرًّا " يجوز أن تكون تمييزاً وأن تكون حالاً.

ويجوز أن تكون " سَاءَتْ " بمعنى بئست ، فتعطي حكمها ، ويكون المخصوص بالذم محذوفاً ، وفي " ساءت " ضمير مبهم يفسره مستقر و " مستقراً " يتعين أن يكون تمييزاً ، أي : سَاءَتْ هي ، فهي مخصوص وهو الرابط بين هذه الجملة وبين مَا وَقَعَتْ خبراً عنه ، وهو " إنَّها كذا قدَّره أبو حيان ، وقال أبو البقاء : " مُسْتَقَرَّا " تمييز ، و " سَاءَتْ " بمعنى بئْسَ.

فإن قيل : يلزم من هذا **إشكال ،** وذلك أنه يلزم تأنيث فعل الفاعل المذكَّر من غير مسوّغ لذلك ، فإنَّ الفاعل في " سَاءَتْ " على هذا يكون ضميراً عائداً على ما بعده ، وهو " مُسْتَقَرًّا وَمُقَاماً " ، وهما مذكران ، فن أين جاء التأنيث ؟

والجواب : أن المستقرَّ عبارة عن جهنَّم فلذلك جاز تأنيث فعله ، ومثله قوله :

٥٦٥

٣٨٨٨ – أَوْ حُرَّةٌ عَيْطَلٌ ثَبْجَاءَ مُجْفَرَةٍ

دَعَائِمَ الزَّوْرِ نِعْمَتْ زَوْرَقُ البَلَدِ

جزء : ١٤ رقم الصفحة : ٥٦٢

" (١).

"[الكهف : ٧٩] ، وقال : ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف : ٨٢].

وأجاب ابن الخطيب بأجوبة أخر ، منها : أن أكثر أسباب المرض تحدث بتفريط الإنسان في مطاعمه ومشاربه وغير ذلك ، ومن ثم قال الحكماء : لو قيل لأكثر الموتى : ما سبب آجالكم ؟ لقالوا : التخم.

ومنها : أن الشفاء محبوب ، وهو من أصول النعم ، والمرض مكروه وليس من النعم وكان مقصود إبراهيم – عليه السلام – تعديد النعم ، ولما لم يكن المرض من النعم لا جرم لم يضفه إلى الله ، فإن نقضته بالأمانة **فجوابه** : أن الموت ليس بضرر ، لأن شرط كونه ضرراً وقوع الإحساس به ، وحال حصول الموت لا يحصل الإحساس به ، إنما الضرر في مقدماته ، وذلك هو عين المرض ، ولأن الأرواح إذا كملت في العلوم والأخلاق كان بقاؤها في هذه الأجساد عين الضرر ، وخلاصتها عنها عين السعادة (بخلاف المرض).

قوله : ﴿وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾.

والمراد منه : الإماتة في الدنيا والتخلص عن آفاتها ، والمراد من الإحياء : المجازاة ، ولذلك أدخل " ثُمَّ " للتراخي ، أي يميتني وحيين في الآخرة.

قوله : ﴿وَالَّذِى أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ قرأ العامة : " خَطِيئَتِي " بالإفراد.

والحسن : " خَطَايَايَ " جمع تكسير.

فإن قيل : لم يقال : " والَّذِي أَطْمَعُ " والطمع عبارة ن الظن والرجاء ، وهو عليه السلام كان قاطعاً بذلك ؟ **فالجواب** : هذا الكلام يستقيم على مذهب أهل السنة ، حيث قالوا : لا يجب على الله لأحد شيء ، وأن يحسن منه كل شيء ، ولا اعتراض لأحد عليه في فعله.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٩٠٣

وأجاب الجبائي عنه من وجهين : الأول : أن قوله : ﴿وَالَّذِى أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي﴾ أراد به سائر المؤمنين ، لأنهم الذين يطعون ولا يقطعون به.

والثاني : المراد من الطمع : اليقين ، وهو المروي عن الحسن.

وأجاب الزمخشري بأنه إنما ذكره على هذا الوجه تعليماً لأمته كيفية الدعاء.

قال ابن الخطيب : وهذه وجوه ضعيفة ، أما الأول فإن الله تعالى حكى الثناء أولا

٤٤

والمدح ثانياً ، ومن أول المدح إلى آخر الدعاء كلام إبراهيم – عليه السلام – فجعل الشيء الواحد وهو كقوله : ﴿وَالَّذِى أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ كلام غيره ممّا يبطل نظم الكلام ويفسده.

وأما قوله : إن الطمع هو اليقين (فهذا) على خلاف اللغة.

وأما الثالث وهو أن المراد تعليم الأمة فباطل أيضاً ، لأن حاصله يرجع إلى أنه كذب على نفسه لغرض تعليم الأمة ، وإنه باطل أيضاً.

فإن قيل : لم أسند إلى نفسه الخطيئة مع أن الأنبياء منزهون عن الخطايا ؟ فالجواب من وجوه : أحدها : قال مجاهد : هي قوله : ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات : ٨٩] وقوله : ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء : ٦٣] وقوله لسارة : " هذه أختي " وزاد الحسن قوله للكوكب : ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام : ٧٦].

قال ابن الخطيب : وهذا ضعيف ، لأن نسبة الكذب إليه غير جائز.

وثانيها : أنه ذكره على سبيل التواضع وهضم النفس.

قال ابن الخطيب : وهذا ضعيف ، لأنه إن كان صادقاً في هذا التواضع فقد لزم الإشكال ، وإن كان كاذباً فحينئذ يرجع حاصل الجواب إلى إلحاق المعصية به ، وهو منزه عن المعصية.

وقال : وثالثها ، وهو الجواب الصحيح : أن يحمل ذلك على ترك الأولى ، وقد يسمى ذلك خطأ ، فإن من ملك جوهرة أمكنه أن يبيعها بألف ألف دينار ، فباعها بدينار ، وقيل : إنه أخطأ ، وترك الأولى على الأنبياء جائز.

فإن قيل : ما فائدة قوله : " يَغْفِرَ لِي " ؟ فالجواب من وجوه : الأول : أن الأب إذا عفا عن ولده ، والسيد عن عبده ، والزوج عن زوجته فإنما يكون ذلك طلباً للثواب ، أو لحسن الثناء والمحمدة ، أو دفعاً للألم الحاصل من الرقة الجنسية ، وإذا كان كذلك لم يكن عفوه إلا رعاية جانب نفسه ، إما لتحصيل ما ينبغي ، أو لدفع ما لا ينبغي ، وأما الإله سبحانه فإنه كامل بذاته فيستحيل أن

٤٥

تحدث له صفات كمال لم تكن ، أو يزول عنه نقصان كان ، وإذا كان كذلك لم يكن فعوه إلا رعاية لجانب المعفو عنه.

فقوله : " يَغْفِرَ لِي " معناه : أن غفرانه لي ولأجلي ، لا لأجل أمر عائد إليه ألبتة.

وثانيها : كأنه قال : خلقتني لا لي ، فإنك حين خلقتني لم أكن موجوداً ، فإذا عفوت كان ذلك العفو لأجلي ، فلما

خلقتني أولاً مع أني ما كنت محتاجاً إلى ذلك الخلق ، فلأن تغفر لي وتعفو عني حال ما أكون في أشد الحاجة إلى العفو والمغفرة كان أولى.

وثالثها : أن إبراهيم – عليه السلام – كان مع شدة استغراقه في المعرفة شديد الفرار عن الوسائط ، ولذلك لما قال له جبريل : " ألك حاجة ؟ " قال : " أما إليك فلا " فهاهنا قال : ﴿أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي﴾ أي : بمجرد عبوديتي واحتياجي إليك تغفر لي خطيئتي ، لا أن تغفرها بواسطة شفاعة شافع ، فإن قيل : لم علق غفران الخطيئة بيوم الدين وإنما تغفر في الدنيا ؟ **فالجواب** : لأن أثرها يظهر يوم الدين ، وهو الآن خفي لا يعلم.

جزء : ١٥ رقم الصفحة : ٤٢

(١) ".

"و " تَمْشِي " حال ، و " اسْتِحْيَاءٍ " حال أخرى ، إما من " جَاءَتْ " وإما من " تَمْشِي ".

فصل قال عمر بن الخطاب : ليست بسلفع من النساء خرَّاجة ولأَّجة ، ولكن جاءت مستترة وضعت كم درعها على وجهها استحياء.

﴿إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾ صرحت بهذا لئلا يوهم كلامها ريبة ، وهذا من تمام حيائها وصيانتها ، وقيل : ماشية على بُعْد ، مائلة عن الرجال.

وقال عبد العزيز بن أبي حازم : على إجلال له ، ومنهم من يقف على قوله " تَمْشِي " ، ثم يبتدىء ﴿عَلَى اسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ﴾ أي : إنها على استحياء قالت هذا القول ، لأن الكريم إذا دعا غيره إلى الضيافة يستحي لا سيما المرأة.

قال ابن إسحاق : اسم الكبرى صَفورا والصغرى لبنا ، وقيل ليا ، وقال غيره : صَفُورا وصَفِيرا.

وقال الضحاك : صافُورا ، قال

٢٣٩

الأكثرون : التي جاءت إلى موسى الكبرى.

وقال الكلبي : هي الصغرى.

قال ابن الخطيب : وفي الآية إشكالات.

أحدها : كيف ساغ لموسى عليه السلام أن يعمل بقول امرأة ، (وَأَنْ يَمْشِي مَعَهَا) وهي أجنبية ، فإذن ذلك يورث التهمة العظيمة ؟ وقال صلى الله عليه وسلم : " اتَّقُوا مَوَاضِعَ التُّهَم ".

وثانيها : أنه سقى أغنامها تقرباً إلى الله تعالى ، فكيف يليق به أخذ الأجرة عليه ، وذلك غير جائز في الشريعة ؟ .

وثالثها : أنه عرف فقرَهُنَّ ، وفَقْرَ أبيهنّ ، وأنه عليه السلام كان في نهاية القوة بحيث يمكنه الكسب بأقل سعي ، فكيف يليق بمروءة مثله طلب الأجرة على ذلك القدر من الشيخ الفقير والمرأة الفقيرة ؟ ورابعها : كيف يليق بالنبي شُعَيب عليه السلام أن يبعث ابنته الشابة إلى رجل شابٍّ قبل العلم بكون الرجل عفيفاً أو فاسقاً ؟ **والجواب** عن الأول : أما العمل

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٣٩٢٥

بقول امرأة فإن الخبر يعمل فيه بقول الواحد حراً كان أو عبداً ذكراً كان أو أنثى ، وهي ما كانت إلاَّ مخبرة عن أبيها.

وأما المشي مع المرأة فلا بأس به مع الاحتياط والتورع.

وعن الثاني : أن المرأة لما قالت ذلك ، فموسى عليه السلام ما ذهب إليهم طالباً للأجر ، بل للتبرك بذلك الشيخ ، لِما رُوِي أنه لما دخل على شعيب إذا هو بالعَشاء تهيَّأ ، فقال : اجلس يا شاب فتعش ، فقال موسى : أعوذُ بالله ، فقال شُعَيْب : ولِمَ ذلك ؟ ألست بجائع ؟ فقال : بلى ، ولكن أخاف أن يكون هذا عوضاً لما سقيت لهما ، وأنا من أهل بيت لا نطلبُ على عملٍ من أعمال الآخرة عوضاً من الدنيا ، وفي رواية : لا نبيع ديننا بالدُّنيا ، ولا نأخذ بالمعروف ثمناً.

فقال شُعيب : لا والله يا شاب ولكنها عادتي وعادة آبائي نقري الضيف ، ونطعم الطعام ، فجلس موسى ، فأكل.

وأيضاً فليس بمنكر أن الجوع قد بلغ به إلى حيث ما كان يطيق تحمله ، فقبل ذلك اضطراراً ، وهو الجواب عن الثالث ، فإن الضرورات تبيح المحظورات.

وعن الرابع : لعله عليه السلام كان قد علم بالوحي طهارتها وبراءتها ، فكان يعتمد عليها.

٢٤٠

فصل قال عمر بن الخطاب : فقام يمشي والجارية أمامه ، فعبثت الريح ، فوصفت ردفها ، فكره موسى أن يرى ذلك منها ، فقال موسى عليه السلام : إني من عنصر إبراهيم ، فكوني خَلْفي حتى لا ترفع الريح ثيابك ، فأرى ما لا يَحِل ، وفي رواية : كوني خلفي ودليني على الطريق برمي الحَصَى ، لأن صوت المرأة عورة.

فإن قيل : لِمَ خشي موسى – عليه السلام – أن يكون ذلك أجرة له عن عمله ، ولم يكره مع الخضر ذلك حين قال : ﴿لَوْ شِئْتَ لاَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً﴾ [الكهف : ٧٧] ؟ فالجواب : أن أخذ الأجرة على الصدقة لا يجوز ، وأما الاستئجار ابتداء (ف) غير مكروه.

قوله : ﴿فَلَمَّا جَآءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ﴾ مصدر كالعلل سمي به المقصوص ، قال الضَّحاك : قال له : مَنْ أنت يا عبد الله ؟ قال له : أنا موسى بن عمران بن يصهر بن فاهث بن لاوي بن يعقوب ، وذكر له جميع أمره من لدن ولادته وأمر القوابل والمراضع والقذف في اليم وقتل القبطي ، وأنهم يطلبوه فيقتلوه ، فقال شعيب عليه السلام : ﴿لاَ تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ أي : لا سلطان له بأرضنا ، فإن قيل إن المفسرين قالوا : إن فرعون يوم ركب خلف موسى ، ركب في ألف ألف وستمائه ، والملك الذي هذا شأنه كيف يعقل ألا يكون في ملكه قرية على بُعْد ثمانية أيام من دار مملكته ؟ فالجواب : هذا وإن كان نادراً إلا أنَّه ليس بمحال.

قوله : ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ﴾ اتخذه أجيراً ليرعى أغنامنا ، ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ﴾ أي : خير من استعملت مَنْ قَوِي على العمل ، وأداء الأمانة ، وإنما جعل ﴿خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ﴾ اسماً و " القَوِيُّ الأَمِينُ " خبراً مع أن العكس أولى ، لأن العناية سبب للتقديم.

فإن قيل : القوة والأمانة لا يكفيان في حصول المقصود ما لم ينضم إليهما العطية والكتابة ، فلم أهمَل أمرَ الكتابة ؟ فالجواب أنهما داخِلان في الأمانة.

٢٤١

" (١).

"على " نوحاً " ، أو بإضمار " اذكر " ، أو عطفاً على " هاء " " أنجيناه " ، والنخعي ، وأبو جعفر ، وأبو حنيفة : " وإبْرَاهِيمُ " رفعاً على الابتداء ، والخبر مقدر أي ومن المرسلين إبراهيم ، وقوله : " إذْ قَالَ " بدل من " إبْرَاهِيمَ " بدل اشتمال ، فإن قلنا : هو ظرف " أرْسَلْنَا " أي أرسلنا إبراهيم إذ قال لقومه ، ففيه **إشكال ،** لأن قوله لقومه " اعبدوا الله " دعوة ، والإرسال يكون قبل الدعوة ، فكيف يفهم من قوله : وأرْسَلْنَا إبراهيم حِينَ قال لقومه مع أنه يكون مرسلاً قبل ذلك ؟ **فالجواب** : هذا كقول القائل : " وَقَفْتُ للأَمِيرِ إذْ خَرَجَ مِنَ الدَّارِ " ، وقد يكون الوقوف قبل الخروج لكن لما كان الوقوف يمتد إلى ذلك الوقت صح ذلك.

فصل معنى ﴿اعبدوا الله واتّقوه﴾ أطيعوا الله وخافوه ، وقيل : " اعبدوا الله " إشارة إلى الإتيان بالواجبات " واتّقوه " إشارة إلى الامتناع عن المحرمات ، ﴿ذالِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي عباد الله وتقواه خير ، لأن خلاف عبادالله تعطيل ، وخلاف تقواه شرك ، وكلاهما شر ، ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً﴾ أصناماً ، فلا تستحق العبادة لكونها أصناماً منحوتة لا شرف لها.

قوله : " وَتَخْلُقُونَ إفْكاً " العامة على فتح التاء ، وسكون الخاء ، ورفع اللام مضارع " خلق " و " إفْكاً " بكسر الهمزة وسكون الفاء ، أي وتختلقون كذباً ، أو تنحتون أصناماً ، وعلي بن أبي طالب ، وزيد بن علي والسُّلَيْميّ ، وقتادةُ بفتح الخاء واللام مشددة ، وهو مضارع " تَخَلَّقَ " والأصل : " تَتَخَلقونَ " بتاءين فحذفت إحداهما " كَتَنَزَّلَ "

٣٢٧

ونحوه ، روي عن " زيد بن علي " أيضاً تُخَلِّقون بضم التاء وتشديد اللام مكسورة مضارع " خلّق " مضعفاً ، وقرأ ابن الزبير ، وفُضَيْل بن زَرْقَانِ إفكاً - بفتح الهمزة وكسرها - وهو مصدر كالكذب معنى ووزناً ، وجوز الزمخشري في الإفْكِ - بالكسر والسكون - وجهين : أحدهما : أن يكون مخففاً من الأَفِك بالفتح والكسر كالكَذِب واللَّعِب ، وأصلها : (الكِذْب واللّعْب) وأن يكون صفة على " فِعْلِ " أي خلقاً إفْكاً أي " ذَا إفْكٍ ".

قال شهاب الدين : وتقديره مضافاً قبل " إفك " مع جعله له صفة غيرُ مُحْتَاجٍ إليه (وإنما كان يُحْتَاجُ إليه) لو جعله مصدراً.

قوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لاَ يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً﴾ لا يقدرون أن يرزقوكم ، وهذا إشارة إلى عدم المنفعة في الحال والمآل.

قوله : " رزقاً " يجوز أن يكون منصوباً على المصدر ، وناصبه " لا يملكون " ؛ لأنه في معناه ، وعلى أصول الكوفيين يجوز أن يكون الأصل : لا يملكون أن يَرْزُقُوكُم رزقاً ، فإن " يرزقوكم " هو مفعول " يملكون " ، ويجوز أن يكون بمعنى " المرزوق " فينتصب مفعولاً به ، " فابْتَغُوا " فاطلبوا " عند الله الرزق " (و) هذا إشارة إلى استحقاق عبوديته لذاته.

فإن قيل : قال : ﴿لا يملكون لكم رزقاً﴾ نكّر الرزق وقال : ﴿فابتغوا عند الله الرِّزْقَ﴾ فعرفه ، فما الفائدة ؟ قال الزمخشري

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٠٠١

نكره في معرض النفي أي لا رزق عندهم أصلاً ، وعرفه عند الإثبات عند الله تعالى أي كل الرزق عنده فاطلبوه منه.
وفيه وجه آخر وهو أن الرزق من الله معروف بقوله : ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود : ٦] والرزق من الأوثان غير معلوم ، فقال : ﴿لاَ يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقاً﴾ لعدم حصول العلم به ، وقال : ﴿فَابْتَغُواْ عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ﴾ أي الموعود به ، ثم قال : ﴿وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُواْ لَهُ﴾ اعبدوه لكونه مستحقاً للعبادة لذاته ، فاشكروا له لكونه
٣٢٨
سائق النعم إلى الخلق " وإليه ترجعون " أي اعبدوه ، لكونه مرجاً منه يتوقع الخير لا من غيره.
قوله : ﴿وَإِن تُكَذِّبُواْ فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ﴾ في المخاطب بهذه الآية وجهان : الأول : أنه قوم إبراهيم ؛ لأن القصة لإبراهيم ، فكأن إبراهيم قال لقومه : إن تكذبوا فقد كَذَّب أُمَمٌ من قبلكم وأنا أتيت بما عليّ من التبليغ ، فإن الرسول ليس عليه إلا البلاغ والبيان.
فإن قيل : إن إبراهيم لم يسبقه إلا قومُ نوح ، وهم أمة واحدة.
فالجواب : إن قبل نوح أيضاً كان أقوام كقوم " إدْرِيسَ " ، وقوم " شِيتَ " ، وآدَمَ ، وأيضاً فإن نوحاً عاش أكثر من ألف سنة ، وكان القرن يموت ، ويحيا أولاده ، والآباء يوصون الأبناء بالامتناع عن الأتْبَاعِ ، فكفى بقوم نوحٍ أمماً.
الثاني : أن الآية خطاب مع قوم محمد - صلى الله عليه وسلم - ؛ لأن هذه القصص أكثرُها المقصودُ معه تذكير قومه بحال من مضى حتى يمتنعوا عن التكذيب ، ويرتدعوا خوفاً من التعذيب ، فقال في أثناء حكاياتهم : يا قوم إن تكذبوا فقد كذب قبلكم أقوام هلكوا ، فإن كذبتم فإني أخاف عليكم أن يقع بكم ما وقع بغيركم.
وهذه الآية تدل على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأن الرسول إذا بلغ شيئاً ولم يبينه فلم يأت بالبلاغ المبين.
" (١).

"قوله : " لا تَعْلَمُونَ " أي البعث أي ما يراد بكم (أو) لا يقدر له مفعول أي لم يكونوا من أولي العلم وهو المَنْع.
فصل اعلم أن الموعود بوعد إذا ضرب له أجل يستقل المدة ويريد تأخيرها ، فالمجرم إذا حُشِرَ عَلِمَ أن مصيره (إلى النار يستقل مدة اللَّبْثِ ويختار تأخير الحشر والإبقاء في الإبقاء ، والمؤمن إذا حُشِرَ عَلِمَ أن مصيره) إلى الجنة فيستكثر المدة ولا يريد تأخيرها فيختلف الفريقان ويقول أحدهما : إن مدة لَبْثنا قليلٌ وإليه الإشارة بقوله : ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ وَالإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ﴾ ونحن صرنا إلى يوم البعث ، وهذا يوم البعث ﴿وَلَاكِنَّكُمْ كُنتمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ وقوعه في الدنيا يعني أن طلبكم (التأخير لأنكم كنتم لا تعلمون البعث ولا تعترفون به ، فصار مصيركم إلى النار فتطلبون التأخير ولا ينفعكم العلم به الآن.
قوله : " فَيَوْمَئِذٍ " أي إِذْ يَشْفَعُ ذَلك يقولُ الذين أتوتوا العلمَ تلك المقالة " لا ينفع " هو
٤٣١
الناصب ليومئذ قبله ، وقرأ الكوفيون هنا وفي غافر بالياء من تحت وافقهم نافعٌ على ما في غافر ؛ لأن التأنيث مجازيّ ولأنه

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٠٣٧

قد فصل أيضاً والباقون بالتأنيث فيهما مراعاةٌ للفظ.
قوله : ﴿وَلاَ هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ قال الزمخشري من قولك : أسْتَعْتَبَنِي فلانٌ فَأَعْتَبْتُهُ أي اسْتَرْضَانِي فَأَرضَيْتُهُ ، وذلك إذا كان جانياً (عليه) وحقيقة " أَعْتَبْتُهُ " أزلت عَتْبَهُ ألا ترى إلى قوله : ٤٠٤٨ - غَضِبَتْ تَمِيمٌ أن تقَتَّلَ عَامِرٌ
يَوْمَ النِّسَارِ فَأُعْتِبُوا بالصَّيْلَمِ
كيف جعلهم غضاباً ، ثم قال : " فأُعْتِبوا " أي أُزِيلَ غَضَبُهُمْ ، والغضب في معنى العتب والمعنى لا يقال (لهم) أرضوا ربكم بتوبة وطاعة ، ومثله قوله تعالى : ﴿فَالْيَوْمَ لاَ يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلاَ هُمْ يُسْتَعَتَبُونَ﴾ [الجاثية : ٣٥].
فإن قلتَ : كيف جعلوا غير مُسْتَعْتَبِين في بعض الآيات وغير مُعْتَبِينَ في بعضها وهو قوله : ﴿وَإِن يَسْتَعْتِبُواْ فَمَا هُم مِّنَ الْمُعْتَبِينَ﴾ [فصلت : ٢٤] قلت : أما كونهم غي مُسْتَعْتَبِينَ فهذا معناه ، وأما كونهم غير معتبين فمعناه أنهم غيرُ راضينَ بما هم فيه فشُبِّهَتْ حالُهُمْ بحال قوم جُنِيَ عليهم فهم عاتبون على الجاني غير راضين (منه) فإن يستعتبو الله أي يسألون إزالة ما هم فيه فما هم من الُمجَابِينَ انتهى.
وقال ابن عطية ويستعتبون بمعنى يعتبون كما تقول يَمْلِكث ، ويَسْتَمْلِكُ ، والباب في " استفعل " طلب الشيء وليس هذا منه ؛ لأن المعنى كان يفسد إذْ كان المفهوم منه ولا يُطْلَبُ منهم عُتْبَى ، قال شِهابُ الدِّين : وليس (هذا) فاسداً لما تقدم في قوله الزمخشري.
٤٣٢
قوله : ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هذا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ وهذا إشارة إلى إزالة الأعْذَار والإتيان بما فوق الكفاية من الإنذار وأنه لم يبقَ من جانب الرسول تقصيرٌ فإن طلبوا شيئاً آخر فذاك عناد مَحْض لأن من كذَّب دليلاً لا يَصْعبُ عليه تكذيب الدلائل بل يا يجوز للمستدل أن يَشْرَع في دليل آخر بعد ذكره دليلاً جيّداً مستقيماً ظاهراً لا إشكال عليه ، وعانده الخصم لأنه إما أن يعترف بوُرُودِ سُؤال الخَصْم عليه أو لا يعترف فإن اعترف يكون انقطاعاً وهو يَقْدَحُ في الدليل والمستدلّ إما أن يكون الدليل فاسداً وإما أن المستدل جاهل بوجه الدلالة والاستدلال وكلاهما لا يجوز الاعراف (به) من العلم فكيف من النبي عليه الصلاة والسلام وإن لم يعترف بكون الشُّرُوعِ في غيره يوهم أن الخَصم معاند فيحترز عن العناد في الثاني أكثر.
فإن قيل : فالأنبياء عليهم (الصلاة و) السلام ذكروا أنواعاً من الدلائل ، فنقول سردوها سَرْداً ثم فردوها فرداً فرداً (كما) يَقُولُ : الدليلُ عليه من وجوه : الأول : كذا ، والثاني : كذا ، والثالث : كذا.
وفي مثل هذا الواجب عدم الالتفات إلى عناد المعاند لأنه يريد تضييع الوقت كي لا يتمكن الُمسْتَدِلُ مِن الإتيان بجميع ما وعد من الدليل فتَنْحَطُّ درجته وإلى هذا أشار بقوله : ﴿وَلَئِن جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَّيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اا إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ مُبْطِلُونَ﴾ أي ما أنتم إلا على باطل ، ووحد في قوله : " جِئْتَهُمْ " وجمع في قوله : " إنْ أَنْتُمْ " لنكتةٍ وهي أنه تعالى أخبر في موضع آخر فقال : ﴿وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِكُلِّ آيَةٍ﴾ أي جاءت بها الرسل فقال الكفار ما أنتم أيها الُمدعُون الرسالة (كلكم) إلا كذا.
جزء : ١٥ رقم الصفحة : ٤٣٠
قوله : "كَذَلك يَطْبَعُ " أي مثل ذلك الطبع يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ توحيد الله.

(فإن قيل : من لا يعلم شيئاً أيّ فائدة في الإخبار عن الطبع على قلبه ؟ **فالجواب** :) معناه أن من لا يعلم الآن فقد طبع على قلبه من قبل ، ثم إنه تعالى

٤٣٣

سَلَّى نبيه عليه (الصلاة و) السلام فقال : ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ في نصرتك وإظهارك على عدوك وتبيين صدقك.

قوله : ﴿وَلاَ يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لاَ يُوقِنُونَ﴾ العامة من الاسْتِخْفَافِ - بخاء مُعْجَمَةٍ وفاءٍ - ويعقوبُ ، وابنُ أبي إسحاق بحاء مهملة وقاف من الاسْتِحْقَاق.

وابنُ أبي (عبلة) ويعقوبُ بتخفيف نون التوكيد والنهي من باب : لاَ أَرَيْنَكَ هَهُنَا.

فصل المعنى ولا يَسْتَجْهِلَنَّكَ أي لا يَجْهَلَنَّكَ ﴿الذين لا يوقون﴾ على الجهل واتباعهم في البغي ، وقيل : لا يَسْتَحِقَّنَ رأيكَ وحِلْمَك الذين لا يؤمنون بالبعث والحساب ، وهذا إشارة إلى وجوب مُدَاوِمَةِ النبي - عليه السلام - على الدعاء إلى الإيمان ، فإنه لو سكت لَقَالَ الكافريون : إن ه متقلب قابل الرأي لا ثبات له.

روى أبو أمامة عن أبِيّ بْنِ كَعْبٍ قال : " قال رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم : " مَنْ قَرَأَ سُورَة الرُّومِ كان لَهُ من الاجر عشر حسناتٍ بعدد كُلّ مَلَك يُسَبّح اللَّهُ بَيْنَ السَّمَاء والأرض وأَدْرَكَ ما صَنَعَ في يومه وليلته " رواه في تفسير والله أعلم (وأحكم).

٤٣٤

جزء : ١٥ رقم الصفحة : ٤٣٣." (١)

"يَدِي في يده.

فسكنت الريح فرجع عكرمة إلى مكة فأسلم وحسن إسلامه ، وقال مجاهد : مقتصد في القول أي من الكفار لأن منهم من كان أشد قولاً من بعض.

فإن قيل : ما الحكمة في قوله في العنكبوت : ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت : ٦٥] وقال ههنا : ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾ ؟ !.

فالجواب : لما ذكر ههنا امراً عظيماً وهو الموج الذي كالجبال بقي أثر ذلك في قلوبهم فخرج منهم مقتصد أي في الكفر وهو الذي انزجر بعض الانزجار ، ومقتصد في الإخلاص فيبقى معه شيء منه ولم يبق على ما كان عليه من الإخلاص ، وهناك لم يذكر مع ركوب البحر معانيه مثل ذلك الأمر فذكر إشراكهم حيث لم يبق عندهم أُر.

قوله : ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَآ﴾ في مقابلة قوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذالِكَ لآيَاتٍ﴾ يعني يعترف بها الصبار والشكور ، ويجحدها الخَتَّارُ الكفور فالصَّبَّار في موازنة الختار لفظاً ومعنى ، والكفور في موازنة الشكور أمَّا لفظاً فظاهر ، وأما معنى فلأن الختار هو الغدار الكثير الغدر ، أو شديد الغدر مثال مبالغة من الخَتْر وهو أشد الغدر (قال الأعشى) : ٤٠٦٠ - بِأَبْلَقِ الفَرْدِ

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٠٨٢

مِنْ تَيْمَاءَ مَنْزِلَهُ

حِصْنٌ حَصِينٌ وجارٌ غَيْرُ خَتَّارِ

جزء : ١٥ رقم الصفحة : ٤٥٨

وقال عمرو بن معديكرب : ٤٠٦١ - فَإِنَّكَ لَوْ رأَيْتَ أَبَا عَمرٍو

مَلأتَ يَدَيْكَ مِنْ غَدْرٍ وَخَتْرِ

وقالوا : " إنْ مَدَدَتْ لَنَأ مِنْ غَدْرٍ مَدَدْنَا لَكَ بَاعاً منْ خَتر " والغدر لا يكون إلا من قلة الصبر لأن الصبور إن لم يعقدْ مع أحد لا يُعْهَدُ منه الإضرار فإنه يصبر ويفوض الأمر إلى الله ، وأما الغدار فيعاهدك ولا يصبر على العهد فينقضه وأما أن الكفور في مقابلة الشكور معنى ظاهر.

٤٦٥

جزء : ١٥ رقم الصفحة : ٤٥٨

قوله تعالى : ﴿ يا أيها النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمْ﴾ لما ذكر الدلائل من أول السورة إلى آخرها وعظ بالتقوى فقال : ﴿ يا أيها النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمْ وَاخْشَوْاْ يَوْماً لاَّ يَجْزِي﴾ لا يقضي ، ولا يغني ﴿وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلاَ مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئاً﴾.

قال ابن عباس : كل امرىء تهمه نفسه ، واعلم أنه تعالى ذكر شخصين في غاية الشفقة والحنان والحُنُوِّ وهو الوالد والولد ، فاستدل بالأولى على الأعلى فذكر الوالد والولد جميعاً لأن من الأمور ما يبادر الأب إلى تحمُّلِهِ عن الولد كدَفْع المال ، وتَحَمُّل الآلام والولد لا يبادر إلى تحمله عن الوالد (مثل ما يبادر الوالد إلى تحمله عن الولد) ، ومنها ما يبادر الولد إليه كالإهانة فإن من يريد (إحضار) والد آخر عند والٍ أو قاضٍ يهُونُ على الابن أن يدفع الإهانة عن والده ويحضر هو بدله وإذا انتهى الأمر إلى الإيلام يهون على الأب أن يدفع الألم عن ابنه وستحمله هو بنفسه.

فقوله : ﴿لاَّ يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ﴾ في دفع الآلام ﴿وَلاَ مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئاً﴾ في دفع الإهانة ثم قال : ﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ أي إن هذا اليوم الذي هذا شأنه هو كائن لأن الله وعد به ووعده حق ، وقيل : وعد الله حق بأنه لا يجزي والدٌ عن ولده لأنه وعد بأن لا تَزر وازرةٌ وزر أخرى ووعد الله حق ﴿فَلاَ تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ أي لا تغتروا بالدنيا فإنها زائلة لوقوع اليوم المذكور بالوعد الحق.

﴿وَلاَ يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾ يعني الشيطان يزين في عينه الدنيا ويؤمله يقول : إنك تحصل بها الآخرة أو تلتذ بها ثم تتوب فَتجْتَمِع لك الدنيا والآخرة فنهاهم عن الأمرين.

قوله : " وَلاَ مَوْلُودٌ " دوزوا فيه وجهين : أحدهما : أنه مبتدأ ، وما بعده الخبر.

والثاني : أنه معطوف على " وَالِدٌ " وتكون الجملة صفة له.

وفيه إشكال وهو أنه

٤٦٦
". (١)

"فصل دلت هذه الآية على أن العدة حق الزوج فيها غالب وإن كان لا يَسْقُطُ بإسقاطه ؛ لما فيه من حق الله تعالى.
ثم قال : " فَمَتِّعُوهُنَّ " أي أعطُوهُنَّ ما يستمتعن به قال ابن عباس : هذا إذا لم يكن سمى لها صداقاً فلها المتعة ، وإن كان فرض لها صداقاً فلها نصف الصداق ولا متعة لها ، وقال قتادة : هذه الآية منسوخة بقوله : ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة : ٢٣٧] ، قيل : إنه عام وعلى هذا فهل هو أمر وجوب أو أمر استحباب ؟ فقيل : للوجوب فتجب المتعة مع نصف المهر ، وقيل : للاستحباب فيستحب أن يمتعها مع الصداق بشيء ، ثم قال : ﴿وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾ أي خلوا سبيلهن بالمعروف من غير ضرار ، وقيل : السراح الجميل : أن لا يطالبها بما آتاها.
قوله تعالى : ﴿ يا أيها النَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِى آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ أي مهورهن ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ وقوله : ﴿مِمَّآ أَفَآءَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾ رد عليك من الكفار بأن تَسْبِي فتملك ، وهذا بيان لما ملكت ، وليس هذا قيداً بل لو ملكت يمينه بالشراء كان الحكم كذا ، وإنَّما خرج مَخْرَجَ الغالب.
واعلم أنه ذكر للنبي - صلى الله عليه وسلم - ما هو أولى فإن الزوجة التي أُوتِيَتْ مهرها أطيب قلباً من التي لم تؤت والمملوكة التي سَبَاها الرجل بنفسه أطهر من التي اشتراها الرجل لأنه لا يدري كيف حالها ، ومن هاجرت من أقارب النبي - صلى الله عليه وسلم - معه أشرف ممن لم تهاجِر ، وقال بعضهم : إن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما كان يستوفي ما لا يجب له والوطء قبل إيتاء الصداق غير مستحق وإن كان حالاً لنا وكيف والنبي عليه الصلاة والسلام إذا طلب شيئاً حرم الامتناع على المطلوب ؟ والظاهر أن الطالب في المرة الأولى إنما هو الرجل لحياء المرأة فلو طلب النبي - صلى الله عليه وسلم - من المرأة التمكين قبل المهر للزم أن يجب وأن لا يجب وهو محال ولا كذلك أحدنا ويؤكد هذا قوله : ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ يعني حينئذ لا يبقى لها صداق فتصير كالمستوفية مهرها.
واعلم أن اللاتي يملكت يمينه مثل صفية ، وجُوَيْرِيَة ، ومَارِيَة ﴿وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ﴾ يعني نساء قريش ﴿وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالاَتِكَ﴾ يعني نساء بني زُهْرَة ﴿اللاَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ إلى المدينة فمن لم تهاجر معه منهم لم يجز له نكاحها ، روى أبو صالح عن أم هانيء أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما فتح مكة خطبني لإنزل الله هذه الآية فلم أحل له

٥٦٧

لأني لم أكن من المهاجرات وكنت من المطلقات ، ثم نسخ شرط الهجرة في التحليل.
قوله " وامرْأَةً " العامة على النصب وفيه وجهان : أحدهما : أنها عطف على مفعول " أَحْلَلْنا " أي وأحْلَلْنَا لك امرأةً موصوفة بهذين الشرطين ، قال أبو البقاء وقد رد هذا قوم ، وقالوا : " أَحْلَلْنا " ماضٍ ، و " إنْ وَهَبَتْ " - وهو صفة للمرأة - مستقبل ، " فأحللنا " في موضع جوابه ، وجواب الشرط لا يكون ماضياً في المعنى ، قالك وهذا ليس بصحيح لأم

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٠٩٥

معنى الإحلال ههنا الإعلام بالحل إذا وقع الفعل على ذلك كما تقول : " أَبَحْتُ لَكَ أَنْ تُكَلِّمَ فُلاَناً إِنْ سَلَّمَ عَلَيْكَ ".

والثاني : انه ينتصب بمقدر تقديره : " ويُحِلُّ لك امرأةً ".

قوله : " إِنْ وَهَبَتْ ، إِنْ أَرَادَ " هذا من اعتراض الشرط على الشرط ، والثاني هو قيد في الأول ولذلك نعربه حالاً ، لأن الحال قيد ، ولهذا اشترط الفقهاء أن يتقدم الثاني على الأول في الوجود.

فلو قال : إن أَكَلْتُ إِنْ رَكِبْتُ فأنتِ طالقٌ ، فلا بد أن يتقدم الركوب على الأكل ، وهذا له تحقق الحالية والتقييد كما ذكرنا ، إذ لو لم يتقدم لخلا جزء من الأكل غير مقيد بركوب فلهذا اشترطنا تقدم الثاني وقد مضى تحقيق هذا وأنه يشترط أن لا تكون ثَمَّ قرينة تمنع من تقدم الثاني على الأول كقوله : " إِنْ تَزَوَّجْتُك إِنْ طَلَّقْتُكِ فعَبْدِي حُرٌّ " (لأنه) لا يتصور هنا تقديمُ الطلاق على التَّزويج.

قال شهاب الدين : وقد عرض لي إشكال على ما قاله الفقهاء بهذه الآية وذلك أن الشرط الثاني هنا لا يمكن تقدمه في الوجود بالنسبة إلى الحكم الخاص بالنبي – صلى الله عليه وسلم – لا أنه لا يمكن عقلاً ، وذلك ان المفسرين فسروا قوله تعالوا : " إِنْ أَرَادَ " بمعنى قبل الهِبَة لأن بالقبول منه (عليه الصلاة و) السلام يتم نكاحه وهذا لا يتصور تقدمه على الهبة إذ القبول متأخر ، وأيضاً فإن القصة كانت على ما ذكرته من تأخر إرادته من هِبَتها وهو مذكور في التفسير ، وأبو حيان لما جاء إلى ههنا جعل الشرط الثاني متقدماً على

٥٦٨

" (١).

"الأول على القاعدة العامة ، ولم يستشكل شيئاً مما ذكرته ، وقد عرضت هذا الإشكال على جماعة من أعيان زماننا فاعترفوا به ولم يظهر عن جواب إلا ما قدمته من أنه ثم قرينة مانعة من ذلك كما مثلته آنفاً ، وقرأ أبو حيوة " وامْرَأَةٌ " بالرفع على الابتداء ، والخبر مقدر ، أي أَحْلَلْنَا لَكَ أَيْضاً.

وفي قوله : ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ﴾ التفات من الخطاب إلى الغيبة بلفظ الظاهر تنبيهاً على أن سبب ذلك النبوة ، ثم رجع إلى الخطاب فقال : " خَالِصَةً لَكَ " ، وقرأ أبي والحسن وعيسى " أَنْ " بالفتح ، وفيه وجهان : أحدها : أنه بدل من " امرأة " بدل اشتمال قاله أبو البقاء ، كأنه قيل : وأحْلَلْنَا لك هِبَةَ المَرْأَةِ نَفْسَهَا لَكَ.

قوله : " خالصة " العامة على النصب وفيه أوجه : أحدها : أنه منصوب على الحال من فاعل " وَهَبَتْ " أي حال كونها خالصةً لك دُونَ غَيْرِكَ.

الثاني : أنها حال من " امرأة " لأنها وصفت فتخصصت ، وهو بمعنى الأول ، وإليه ذهب الزجاج.

الثالث : أنها نعت مصدر مقدر أي هبة خالصة فنصبها " بوَهَبَتْ ".

الرابع : أنها مصدر مؤكد "كوَعْدَ اللَّهِ ، قال الزمخشري : والفاعل والفاعلة في

٥٦٩

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤١٣٩

المصادر غير عزيزين كالخَارِجِ والقَاعِدِ ، والكاذِبَةِ والعَافِيَةِ يريد بالخارج ما في قول الفرزدق : ٤١٠٠ - ....

وَلاَ خَارِجاً مِنْ فِيَّ زُورُ كَلاَمِ

جزء : ١٥ رقم الصفحة : ٥٦٣

وبالقاعد ما في قولهم : " أَقَاعِداً وَقَدْ سَارَ الرَّكْبُ " ، وبالكاذبة ما في قوله تعالى : ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة : ٢] ، وقد أنكر أبو حيان عليه قوله : " غير عزيزين " وقال : بل هما عزيزان ، وما ورد متأول ، وقرىء : " خَالِصَةٌ " بالرفع ، فإن كانت " خالصة " حالاً قدر المبتدأ " هي " أي المرأة الواهبة ، وإن كانت مصدراً قدر فتلك الحالة خالصة ، و " لك " على البيان أي أعني لك نحو : " سَقْياً لَكَ ".

فصل المعنى : أحللنا لك امرأة مؤمنة وهبت نفسها لك بغير صداق ، فأما غير المؤمنة فلا تَحِلُّ له إذا وهبت نفسها منه ، واختلفوا في أنه هل كان يحِل للنبي - صلى الله عليه وسلم - نكاح اليهودية والنصرانية ، فذهب أكثرهم إلى أنه كان لا يحل له ذلك لقوله : " وامرأة مؤمنة " وأول بعضهم الهجرة في قوله : " هَاجَرْنَ مَعَكَ " يعني على الإسلام أي أسلمن معك ، فيدل ذلك على أنه لا يحل نكاح غير المسلمة.

وكان نكاح ينعقد في حقه بمعنى الهبة من غير ولي ولا شهود ولا مَهْرٍ ، وكان ذلك من خصائصه عليه (الصلاة و) السلام - لقوله تعالى : ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ كالزيادة على الأدب ووجوب تخيير النساء من خصائص لا مشاركة لأحد معه ، واختلفوا في انعقاد النكاح بلفظ الهبة في حق الأمة ، فقال سعيد بن المسيب والزهري ومجاهد وعطاء : لا ينعقد إلا بلفظ النكاح أو

٥٧٠

التزويج ، وبه قال ربيعة ومالك والشافعي ، ومعنى الآية أنّ إباحة الوطء بالهبة وحصول التزويج بلفظها من خواصه عليه السلام.

وقال النخعيُّ وأبو حنيفةَ وأهلُ الكوفة ينعقد بلفظ الهبة والتمليك وأن معنى الآية أن تلك المرأة صارت خالصة لك زوجةً من أمهات المؤمنين ولا تحل لغيرك أبداً بالتزويج وأجيب بأن هذا التخصيص بالواهبة لا فائدة فيه فإن أزواجه كلهن خالصات له ، وما ذكرناه (يتبين) للتخصيص فائدة.

فصل اختلفا في التي وهبت نفسها لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - هل كانت عنده امرأة منهن فقال عبد الله بن عباس ومجاهد : لم يكن عند النبي - صلى الله عليه وسلم - امرأة وهبت نفسها منه ولم يكن عنده امرأة إلا بعقد نكاح أو ملك يمين ، وقوله " وَهَبَتْ نَفْسَهَا " على طريق الشرط والجزاء ، وقيل : بل كانت موهوبة واختلفوا فيها ، فقال الشعبي : هي زينب بنت خزيمة الهلالية يقال لها : أم المساكين ، وقال قتادة : هي ميمونة بنت الحارث ، وقال علي بن الحسين والضحاك ومقاتل : أمّ شريك بنت جابر من بني أسد ، وقال عروة بن الزبير : هي خولة بنت حكيم من بني سُلَيْم.

قوله : ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ أوجبنا على المؤمنين " فِي أَزْواجِهِمْ " من الأحكام أن لا يتزوجوا أكثر من أربع ولا يتزوجوا إلا بولي وشهود ومهر ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ أي ما أوجبنا من الأحكام في ملك اليمين ، وإنما ذكر هذا لئلا يحمل واحدٌ

من المؤمنين نفسه على ما كان النبي عليه السلام فإن له في النكاح خصائصَ ليست لغيره ، وكذلك في السَّرَارِي.
قوله : " لِكَيْلاَ " يتعلق " بخالصة " وما بينهما اعتراض و " مِنْ دُونِ " متعلق " بخالصة " كما تقول : خَلَص مِنْ كَذَا.
٥٧١
" . (١)

"فالجواب : أن الناس الساكنين على سطح كرة الأرض إذا نظروا إلى السماء فإنهم يشاهدو(نَ)هَا مزينة بهذه الكواكب فصح قوله تعالى : ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾ وأيضاً فكون هذه الكواكب مركوزة في الفلك الثامن لم يتم دليل الفلاسفة عليه.

فن قيل : هذه الشهب التي يرمى بها هل هي من الكواكب التي زين الله المساء بها أم لا ؟ والأول باطل لأن هذه الشهب تَبْطُل وتَضْمَحِل فلو كانت هذه الشهب تلك الكواكب الحقيقة لوجب أن يظهر نقصان كثير في أعداد كواكب السماء ولم يوجد ذلك فإن أعداد كواكب السماء باقية لم تتغير ألبتة وأيضاً فجعلها رجوماً للشياطين مما يوجب وقوع النقصان في زينة السماء فكان الجمع بين هذين المقصودين كالمتناقض وإن كانت هذه الشهب جنساً آخر غير الكواكب المركوزة في الفلك فهو أيضاً مُشْكِل لأنه تعالى قال في سورة الملك : ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِّلشَّيَاطِينِ﴾ [الملك : ٥] فالضمير في قوله : " وَجَعَلْنَاهَا " عائد إلى المصابيح فوجب أن تكون تلك المصابيح هي الرجوم بأعينها.

فالجواب : أن الشهبَ غير تلك الكواكب الثاتبة وأما قوله تعالى : " ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين " فنقو(ل) كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الأرض آمنة من التغير والفساد ومنها ما لا يكون كذلك وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوماً للشياطين إلى حيث يعلمون وبهذا يزول الإشكال.

فإن قيل : كيف يجوز أن تذهب الشياطين حيث يعلمون أن الشهب تحرقهم ولا يصلون إلى مقصودهم البتة وهل يمكن أن يصدر (مثل) هذا الفعل عن عاقل فكيف من الشياطين الذين لهم مَزِيَّة في معرفة الحِيل الدقيقة ؟ .

فالجواب : أن حصول هذه الحال ليس له موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه وإنما يمنعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فربما صاروا إلى موضع تصيبهم الشهب وربما صاروا إلى غيره ولا صادفوا الملائكة ولا تصيبهم الشهب فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلموا في بعض الأوقات جاز ان يصيروا إلى مواضع يغلب على ظنونهم أنهم لا تصيبهم الشهب فيما كما يجوز فيمن سَلَك البَحْرَ أن يسلكه في موضع يغلب على ظنه يغلب على ظنه حصول النجاة.

هذا ما ذكره أبو عَلِيّ الجُبَّائي في الجواب عن
٢٧٨
(هذا) السؤال في تفسيره وفي هذا الجواب نظر فإن السموات ليس فيها موضع خال من الملائكة لقوله – عليه (الصلاة و) السلام – : " أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ مَا فِيهَا مَوْضِعُ قَدَمٍ إلاَّ وَفيهِ مَلَكٌ قَائِمٌ أَوْ سَاجِدٌ " قال ابن الخطيب

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤١٤٠

ولقائل أن يقول : إنهم إذا صعدوا إما أن يَصِلوا إلى مواضع (الملائكة) وإلى غير (تلك) المواضع فإن وصلوا إلى مواضع الملائكة احترقوا وإن وصلوا إلى غير مواضع الملائكة لم يفوزوا بمقصود أصلاً وعلى كلا التقديرين فالمقصود غير حاصل.

وإذا كان الفوز بالمقصود محالاً وجب أن يمتنعوا عن هذا الفعل وألا يقدموا عليه أصلاً بخلاف حال المسافر في البحر فإن الغالب عليهم السلامة والفوز بالمقصود وأما ههنا فالشيطان الذي يسلم من الإحراق إنما يسلم إذا لم يصل إلى مواضع الملائكة وإذا لم يصل إلى ذلك الموضع لم يفز بالمقصود فوجب أن لا يعود إلى هذا العمل البتة والأقرب في **الجواب** أن يقال هذه الواقعة إنما تتفق في الندرة فلعلها لا تشتهر بسبب نُدْرَتِهَا فيما بين الشياطين.

والله أعلم فإن قيل : دلتنا التواريخ المتواترة على أن حدوث الشهب كان حاصلاً قبل مجيء النبي – صلى الله عليه وسلم – (ولذلك) فإن الحكماء الذين كانوا موجودين قبل مجيء النبي – صلى الله عليه وسلم – بزمان طويل ذكروا ذلك وتكلموا في سبب حدوثه وإذا ثبت أن ذلك كان موجوداً قبل مجيء النبي – صلى الله عليه وسلم – امتنع حمله على مجيء النبي – صلى الله عليه وسلم – أجاب القاضي بأن الأقرب أنَّ هذه الحالة كانت موجودة قبل النبي – صلى الله عليه وسلم – ولكنها كثرت في زمان النبي – صلى الله عليه وسلم – فصارت بسبب الكثرة معجزةً.

فإن قيل : الشيطان مخلوق من النار كما حكي عن قول إبليس ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ﴾ [الأعراف : ١٢] وقال : ﴿وَالْجَآنَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ﴾ [الحجر : ٢٧] ولهذا السبب يقدر على الصعود إلى السموات وإذا كان كذلك فكيف يعقل إحراق النار بالنار ؟ .

فالجواب : يحتمل أن الشياطين وإن كانوا من النِّيران إلا أنَّها نيران ضعيفة ونيران الشهب أقوى حالاً منهم ولا جَرَمَ صار الأقوى للأضعف مبطلاً ، ألا ترى أن السراج

٢٧

". (١)

"**فالجواب** : أن قوله : " لَئِن أشركت ليحبطن عملك " قضية شرطية والقضية الشرطية لا يلزم (من) صدقها صدق جزئيها ألا ترى قولك : لَوْ كَانت الخَمْسة زوجاً لكانت منقسمة بمتساويين قضية صادقة مع أن كل واحد مِنْ جزئيتها غير صادق.

قال تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٢].

ولم يلزم من هذا صدق القول بأن فيهما آلهة وأنهما قد فسدتا ، قال المفسرون : هذا خطاب مع الرسول – صلى الله عليه وسلم – والمراد منه غيره ، وقيل : هذا أدب من الله لنبيه وتهديده لغيره ، لأن الله تعالى – عز وجل – عصمه من الشركن وقوله : ﴿وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ قال ابن الخطيب : كما أن طاعات الأنبياء والرسل أفضل من طاعات غيرهم فكذلك القبائح التي تصدر عنهم فإنها بتقدير الصدور تكون أقبح لقوله تعالى : ﴿إِذاً لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ﴾ [الإسراء : ٧٥] فكان المعنى أن الشرك الحاصل منه بتقدير حصوله منه يكون تأثيره في غضب الله تعالى أقوى

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٢٦٥

وأعظم.

قوله : ﴿بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ﴾ الجلالة منصوبة بـ " اعْبُدْ " وتقدم الكلام في مثل هذه الفاء في البقرة ، وجعله الزمخشري جواب شرط مقدر أي إن كنت عاقلاً فاعْبُدِ اللَّهِ ، فحذف الشرط ، وجعل تقديم المفعول عوضاً لجمع بين العِوَض والمُعَوَّض عنه وقرأ عيسى بَل اللَّهُ – رفعاً – على الابتداء ، والعائد محذوف أي فَاعْبُدْهُ.

فصل لما قال الله تعالى : " قل أفغير الله تأمروني أعبد " يفيد أنهم أمروه بعبادة غيرالله فقال الله تعالى له لا تعبد إلا الله ، فإن قوله " بَل اللَّهَ فَاعْبُدْ) يفيد الحصر " وَكُنْ مِن الشَّاكِرِينَ " لإنعامه عليك بالهِدَايَةِ.

جزء : ١٦ رقم الصفحة : ٥٣٧

قوله : ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ قرأ الحسن وأبو حيوة وعيسى قَدَّرُوا بتشديد الدال حَقَّ قَدْرِهِ بفتح الدال ، وافقهم الأعمش على فتح الدال من " قَدَرِهِ " والمعنى وما عظمه حق عظمته حين أشركوا به غيره.

قوله : ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ﴾ مبتدأ وخبر في محل نصب على الحال أي ما عظموه حق تعظيمه والحال أنه موصوف بهذه القدرة الباهرة ، كقوله : ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة : ٢٨] أي (كيف) تكفرون بمن هذا وصفه وحال ملكه كذا و " جميعاً " حال وهي دالة على أن المراد بالأرض الأرضون فإن هذا التأكيد لا يحسن إدخاله إلا على الجمع قال ابن الخطيب : ونظيره قوله تعالى : ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [آل عمران : ٩٣] وقوله : ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ﴾ [النور : ٣١] وقوله : ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر : ٢] ولأن الموضع موضع تفخيم ولعطف الجمع عليها (والعامل) في هذه الحال ما دل عليه " قَبْضَتُهُ " ، (ولا يجوز أن يعمل فيها " قَبْضَتُهُ ") سواء جعلته مصدراً ؛ لأن المصدر لا يتقدم عليه معموله أم مراداً به المقدار قال الزمخشري : ومع القصد إلى الجمع " يعني في الأرض " فإنه أريدَ به الجمع وتأكيده بالجميع أتبع الجميع مؤكده قبل مجيء الخبر ليعلم أول الأمر أن ا لخبر الذي يرد لا يقع عن أرض واحدة ولكن عن الأرض كلها.

وقال أبو البقاء : و " جَمِيعاً " حال من الأرض ، والتقدير : إذا كانت مجتمعة قَبْضَتُهُ أي مقبوضةً ، فالعامل في " إذا " المصدر ، لأنه بمعنى المفعول ، وقال أبو علي في الحدة : التقدير : " ذَاتُ قَبْضَتِهِ " وقد رد عليه ذلك بأن المضاف إلَيْه لا يعْمَلُ فيما قبله ، وهذا لا يصحُّ لن الآن غير مضاف إليه ، وبعد حذف المضاف لا يبقى حكمه انتهى وهو كلام فيه إشكال ؛ إذ لا حاجة إلى تقدير العامل في " إذ " التي لم يلفظ بها.

وقوله : ﴿قَبْضَتُهُ﴾ إنْ قَدَّرْنَا مضافاً – كما قال الفارسيُّ أي ذاتُ قبضته – لم يكن فيه وقوع المصدر موقع " مفعول " وإن لم يُقَدَّر ذلك احتمل أن يكون المصدر واقعاً موقعه ، وحينئذ يقال : كيف أنّث المصدر الواقع موقع مفعول وهو غير جائز ؟ ! لا يقال : حُلّة نَسْجَةُ اليَمَن بل نَسْجُ اليَمن أي مَنْسُوجُه.

والجواب : أن الممتنع دخول التاء الدال على التحديد وهذه المجرد التأنيث.

كذا أجيب.

وليس بذاك فإن المعنى على التحديد لأنه أبلغ في القدرة ، واحتمل أن يكون أريد بالمصدر مقدار (ذلك) (التحديد).

والقَبْضَةُ – بالفتح – المَرَّة ، وبالضم اسم المقبوض كالغُرْفَة والغَرْفَة ، قال تعالى : ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾ [طه : ٩٦].

والعامة على رفع " قبضته " والحسن ينصبها وخرَّجها ابن خالويه

٥٤٤

" (١).

"قوله ﴿أَن يَقُولَ رَبِّيَ﴾ أي كراهة أن يقول ، أو لأن يقول.

قال الزمخشري : ولك أن تقدر مضافاً محذوفاً أي وقت أن يقول والمعنى أتقتلونه ساعة سمتعم منه هذا القول من غير روية ولا فكر (في أمره) وهذا الذي أجازه رده أبو حيان بأن تقدير هذا الوقت لا يجوز إلا مع المصدر المصرّح به ، تقول : صِيَاحَ الدِّيكِ أي وقت صياحه ، ولو قلت : أجيئك أَنْ صَاحَ الديك أو أَنْ يَصِيحَ لم يصح نص عليه النحويون ، قوله : " وقد جاءكم " جملة حالية ، يجوز أن تكون من المفعول.

فإن قيل : هو نكرة.

فالجواب : أنه في حيِّز الاستفهام وكل ما سوغ الابتداء بالنكرة سوغ انتصاب الحال عنها ، ويجوز أن تكون حالاً من الفاعل.

فصل لما حكى الله تعالى عن موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنه ما زاد في دفع مكر فرعون وشره على الاستعاذة بالله بين أنه تعالى قَيَّضَ له إنساناً أجنبياً حتى ذب عنه بأحسن الوجوه وبالغ في تسكين تلك الفتنة فقال : ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ﴾ وهذا استفهام على سبيل الإنكار ، وذكر في هذا الكلام ما يدل على حسن ذلك الإنكار ، وذلك لأنه ما زاد على أن قال : ربي الله وجاء بالبينات ، وذلك لا يوجب القتل البتةَ فقوله : ﴿وَقَدْ جَآءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾ يحتمل وجهين : الأول : أن قوله " ربي الله " إشارة إلى تعزيز النبوة بإظهار المعجزة.

الثاني : أن قوله " رَبِّيَ اللَّهُ " إشار إلى التوحيد.

وقوله : ﴿وَقَدْ جَآءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾ إشارة إلى الدلائل الدالة على التوحيد ، ثم ذكر ذلك المؤمن حجة ثانية على أن الإقدام على قتلِهِ غير جائز ، وهي حجة مذكورة على طريق التقسيم فقال : إن كان هذا الرجل كاذباً كان وبال كذبه عائداً عليه فاتركوه وإن كان صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم فعلى كلا التقديرين الأولى إبقاؤه حيًّا.

فإن قيل : الإشكال على هذا الدليل من وجهين :

٤٠

الأول : أن قوله ﴿يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ﴾ معناه أن (ضرر) كذبه مقصور عليه ولا يتعداه ، وهذا كلام فاسد لوجوه : أولها : أنا لا نسلم أن بتقدير كونه كاذباً يكون ضرر كذبه مقصوراً عليه لأنه يدعو الناس إلى ذلك الدين الباطل ويغتر به جماعة ويقعون في المذهب الباطل والاعتقاد السيّىء ثم يقع بينهم وبين غيرهم الخصوماتُ الكثيرة فثبت أن بتقدير كونه كاذباً لم

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٣٧٣

يكن ضرر كذبه مقصوراً عليه بل يكون متعدياً إلى الكل ، ولهذا أجمع العلماء علىأن الزِّنْدِيقَ الذي يدعو الناس إلى زَنْدَقَتِهِ يجب قتله.

وثانيها : أنه إن كان هذا الكلام حجة فلا كذاب إلا ويمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة فيمكن جميع الزنادقة والمُبْطِلَة من أديانهم الباطلة.

وثالثها : أن الكفار الذين انكروا موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ يجب أن لا يجوز الإنكار عليهم لأنه يقال إن كان ذلك المنكر كاذباً في ذلك الإنكار فعليه كذبه وإن يك صادقاً فما انتفعتم بصدقه ، فثبت أن هذه الطريق صَوَّبَتْ صدقه وما أفضى ثُبُوتُه إلى عدم صدقه كان فاسداً.

الوجه الثاني : كان من الواجب أن يقال : وإنْ يَكُ صَادِقاً يُصِبْكُمْ كُلُّ الَّذِي يَعِدُكُمْ ؛ لأن الذي يصيب من بعض الذي يَعِدُ دون البعض هو الكفار والمنجمون.

أما الرسول الصادق الذي لا يتكلم إلا بالوحي فإنه يجب أن يكون صادقاً في كل ما يقول فكان قوله : ﴿يصيبكم بعض الذي يعدكم﴾ غير لائق بهذا المقام.

والجواب عن الأسئلة الثلاثة بأن تقدير الكلام (أنه) لا حاجة لكم في دفع شره إلى قتله بل يكفيكم أن تمنعوه من إظهار هذه المقالة ثم تتركوا قتله فإن كان كاذباً فحينئذ لا يعود ضرره إلا إليه وإن كان صادقاً فما انتفعتم به.

والمقصود من ذلك التقسيم أنه لا حاجة بكم إلى قتله بل يكفيكم أن تُعْرِضُوا عنه وأن تمنعوه من إظهار دينه.

وأما **الجواب** عن الوجه الثاني : وهو قوله كان الأولى أن يقال : " يصيبكم كل الذي يعدكم " فهو من وجوه : الأول : أن مدار هذا الاستدلال على إظهار الإنصاف وترك اللَّجَاجِ ؛ لأَنَّ المقصود منه وإن كان كاذباً كان ضرر كذبه مقصوراً عليه وِإن كان صادقاً فلا أقلَّ من أن يصيبكُم بعض ما يعدكم وإن كان المقصود من الكلام هذا صح ، ونظيره قوله ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبا : ٢٤].

٤١

والثاني : أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان يتوعّدهم بهم بعذاب الدنيا وبعذاب الآخرة ، فإذا وصل إليهم في الدنيا عذاب الدنيا فقد أصبهم بعض الذي وعدهم به.

الثالث : قال الزمخشري : " بعض " على بابها وإنما قال ذلك ليهضم موسى بعضَ حَقِّهِ في ظاهر الكلام فيريهم أنه ليس بكلام من أعطاه حقه وافياً فضلاً عن أن يتعصب له.

وهذا أحسن من قول أبي عبيدة وغيره أن بعض بمعنى كل ، وأَنْشَدَ قَوْلَ لَبيدٍ : ٤٣٣٣ـ تَرَّاكُ أَمْكِنَةٍ إذَا لَمْ أَرْضَهَا

أَوْ يَرْتَبِطْ بَعْضُ النُّفُوسِ حِمَامُها

جزء : ١٧ رقم الصفحة : ٣٦

". (١)

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٣٩٧

"كيف يقول فرعون ذلك فيقر بأنَّ ثمَّ من يهدي إلى الرشاد غيره مع أنه يدعي أنه إله.

وهذا الذي عزاه ابن عطية والزمخشري وابن جبارة صاحب الكامل إلى معاذ بن جبل من القراءة المذكورة ليس هو في " الرَّشَادِ " الذي هو في كلام فرعون كما توهموا ، وإنما هو في " الرَّشَادِ " الثاني الذي هو من قول المؤمن بعد ذلك.

ويدل على ذلك ما روى أبو الفضل الرازي في كتاب اللوامح : وقرأ معاذ بن جبل سبيل الرشاد الحرف الثاني بالتشديد وكذلك الحسن وهو سبيل الله تعالى أوضحه لعباده كذلك فسره معاذ (بن جبل) وهو منقول من مُرْشِد كدَرَّاك من مدرك ، وجبار من مجبر ، وقصَّار من مقصِر عن الأمر ، ولها نظائر معدودة فأما قصّار الثوب فهو من قصرت الثوب قِصَارَةً.

مفعلى هخذا يزول إشكال ابن عطية المتقدم ويتضح القراءة والتفسير.

وقال أبو البقاء وهو الذي يكثر منه الإرشاد أو الرشد يعني أنه يحتمل أن يكون من " أَرْشَدَ " الرباعي ، أو " رَشَدَ " الثلاثي ، والأولى أن يكون من الثلاثي لما عرفت أنه ينقاس دون دو الأول.

قوله : ﴿يا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِّثْلَ يَوْمِ الأَحْزَابِ﴾ اعلم أنه تعالى (لما) حكى عن ذلك المؤمن أنه (كان) يكتم إيمانه والذي يكتم إيمانه كيف يمكنه أن يذكر هذه الكلمات مع فرعون فلهذا السبب حصل ههنا قولان : الأول : أن فرعون لما قال ذروني أَقْتُلْ موسى لم يصرّح ذلك المؤمن بأنه على دين موسى بل أوهم أنه على دين فرعنون إلا أنه زعم أن المصلحة تقتضي إبقاء موسى ؛ لأنه لم يصدر عنه إلا الدعوة إلى الله والإتيان بالمعجزات القاهرة ، وهذا لا يوجب القتل ، فالإقدام على قتله يوجب الوقوع في ألسنة الناس بقبح الكلمات بل الأولى تأخير قتله ومنعه من إظهار دينه لأنه إن كان كاذباً فَوَبَالُ كَذِبِهِ عليه ، وإن كان صادقاً حصل الانتفاع به من بعض الوجوه.

ثم أكد ذلك بقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ يعنى أنه إن صدق فيما يدعيه من إثبات الإله القادر الحكيم فهو لا يهدي المسرف الكذاب ،

٤٥

فأوهم بقوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ أنه يريد موسى ، وإنما كان يقصد به فرعون ؛ لأن المسرف الكذاب هو فرعون.

والقول الثاني : أن مؤمن آل فرعون كان يكتم إيمانه أولاً فلما قال فرعون ذروني أقتل موسى أزال الكتمان وأظهر أنه على دين موسى وشَاقَّ فرعون بالحق وقال : يا قوم إِنِّي أخاف عليكم مثلَ يوم الأحزاب أي مثل أيام الأحزاب إلا أنه لما أضاف اليومَ إلى الأحزاب وفسرهم بقوم نوح وعاد وثمود ، وكان لكل حزب يوم في العذاب اقتصر من الجمع على ذكر الواحد لعدم الالتباس.

قوله : " مِثْلَ دأبِ " يجوز أن يكون " مثل " بدلاً ، وأن يكون عطف بيان والمعنى مثل دأبهم في عملهم من الكفر والتكذيب وسائر المعاصي دائماً لا يفترون عنه.

ولا بدّ من حذف مضاف يريد م ثل جزاء دأبهم.

والحاصل أنه خوفهم الهلاك في الدنيا ثم خوفهم هلاك الآخرة ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعِبَادِ﴾ أي لا يُهْلِكُهُمْ قبل إقامة الحجة

عليهم ، والمقصود التنبيه على عذاب الآخرة يعنى أن تدمير أولئك الأحزاب كان عدلاً بأنهم استوجبوه بتكذيبهم الأنبياء ، وتلك العلة قائمة هنا فوجب حصول الحكم هنا.

قالت المعتزلة : وما الله يريد ظلماً للعباد يدل على أنه لا يريد أن يظلم العباد ، ولا يريد الظلم من أحد العباد التبة ، ولو خلق الكفر فيهم ثم عذبهم على ذلك الكفر لكان ظالماً ، وإذا ثبت أنه لا يريد الظلم ألبتة ثبت أنه غير خالق لأفعال العباد ، لأنه لو خلقها لأرادها ، وثبت أيضاً أنه قادر على الظلم إذ لو لم يقدر عليه لما حصل التمدح بترك الظلم ، وهذا الاستدلا ل قد تقدم مراراً مع **الجواب**.

قوله (تعالى) : ﴿ ويا قوم إِنِّى أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ﴾ التناد تفاعل من النداء يقال : تنادى القوم أي نادى بعضهم بعضاً ، والأصل : الياء ، وقد تقدم الخلاف في يائه كيف تحذف والأصل تَنَادُياً . بضم الدال . ولكنهم كسروها ؛ لِتَصحذَ الياءُ.

وقرأت طائفة بسكون الدال إجراء للوصل مجرى الوقف ، وتنادى القوم أي نادى بعضهُم بَعْضاً ، قال (الشَّاعِرُ . رَحِمَهُ الله :(.

٤٦

٤٣٣٧. تَنَادَوْا فَقَالُوا أَرْدَتِ الخَيْلُ فَارِساً

فَقُلْنَا عُبَيْدَ اللهِ ذَلِكُمُ الرَّدِي

جزء : ١٧ رقم الصفحة : ٣٦

وقال آخر : ٤٣٣٨. تَنَادَوْا بَالرَّحِيلِ غَداً

وَفِي تَرْحَالِهِمْ نَفْسِ

". (١)

"على إضمار القول.

الثاني : أنها الناصبة للمضارع ، والجملة النهيية بعدها صلتها وصلت بالنهي كما توصل بالأمر في كتبتُ إليه بأن قُم.

وقد مر في وصلها بالأمر **إشكالٌ يأتي** مثله في النهي.

الثالث : أن تكون مفسرة لمجيئهم ؛ لأنه يتضمن قولاً ، و " لا " في هذه الأوجه كلها ناهية ، ويجوز أن تكون نافية على الوجه الثاني ، ويكون الفعل منصوباً بأن بعد لا النافية ، فإنَّ لا النافية لا تمنع العامل أن يعمل فيما بعدها ، نحو : جئتُ بلا زيدٍ ، ولم يذكر الحوفيُّ غيره.

قوله : " لَوْ شَاءَ " قدَّر الزمخشري مفعول شاء لو شاء إرسالَ الرُّسل لأنْزَلَش ملائكةً قال أبو حيان تتبعت القرآن وكلام العرب ، فلم أجد حذف مفعول شاء الواقع بعد لو إلاَّ من جنس **جوابها** ، نحو ﴿وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى ﴾ [الأنعام : ٣٥] أي لو شاء (الله) جمعهم على الهدى لجمعهم عليه.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٣٩٩

(و) ﴿لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَاماً﴾ [الواقعة : ٦٥] و ﴿لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجاً﴾ [الواقعة : ٧٠] و ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لآمَنَ﴾ [يونس : ٩٩] و ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام : ١١٢] و ﴿لَوْ شَآءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ﴾ [النحل : ٣٥] ، وقال الشاعر(رحمة الله عليه) : ٤٣٥٨. فَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْت قَيْسَ بْنَ خَالِدٍ

وَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتَ عَمْروا بْنَ مَرْثَدِ

وقال الأخرة : ٤٣٥٩. واللّذِ لَوْ شَاءَ لَكُنْت صَخْراً

أَوْ جَبَلاً أَشَمَّ مُشْمَخِرًّا

١١٧

قال : فعلى ما تقدم لا يكمون المحذوف ما قدره الزمخشري ، وإنما التقدير : لو شاء ربنا إنزال ملائكةٍ بالرسالة إلى الإنس لأنزلهُم بها إلبيهم وهذا أبلغ في الامتناع من إرسال البشر إذ علَّقُوا ذلك بإنزال الملائكة وهو لم يشأ ذلك فكيف يشاءُ ذلك في البشر.

قال شاهب الدين : وتقدير أبي القاسم أوقع معنًى وأخلصُ من إيقاع الظاهر موقع المضمر ؛ إذ يصير التقدير " لوشاء إنزال ملآكةٍ لأنزلَ ملائكة ".

قوله : ﴿بِمَآ أُرْسِلْتُمْ بِهِ﴾ هذا خطاب لهودٍ وصالح وغيرهم من الأنبياء . عليهم الصلاة والسلام . وغلب المخاطب على الغائب نحو : أَنتَ وَزَيْدٌ تقومانِ.

و " ما " يجوز أن تكون موصولة بمعنى " الذي " ، وعائدها " به " ، وأن تكون مصدرية ، أي بإرسالكم فعلى هذا يكون " به " يعود على ذلك المصدر المؤول ، ويكون من باب التأكيد ، كأنه قيل : كافرون بإرسالكم به.

فصل معنى جاءتهم الرسل من بين أيديهم ومن خلفهم ، أي إن الرسل المبعوثين إليهم أتوهُم من كل جانب ، وأتوا بجميع وجوه الدلالات ، فلم يروا منهم إلا العُتُوَّ والإعراض ، كما حكى الله تعالى عن الشيطان : ﴿لآتِيَنَّهُمْ مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ﴾ [الأعراف : ١٧] أي من كل جهة.

وقيل : المعنى أن الرسل جاءتهم من قبلهم أي أرسلوا إلى آبائهم ، ومن خلفهم يعني الذين أرسلوا إليهم.

فإن قيل : كيف يمكن وصفهم بأنهم جاءوا ؟ !.

فالجواب : قد جاءهم هودٌ وصالح داعيين إلى الإيمان بهما ، وبجميع الرسل ، وبهذا التقدير : فكأن جميع الرسل قد جاءوهم وأمروهم بالتوحيد ونفي الشرك ، فقالوا : ﴿لو شاء ربّنا لأنزل ملائكة﴾ وجعلوا عدم إنزال الملائكة دليلاً على تكذيب الرسل ، والمعنى أنه تعالى لو شاء إرسال الرسل إلى البشر لجعل رسله ملائكةً ؛ لأن الملائكة أفضى إلى المقصود من بعثةِ البشر.

ثم قالوا إنا بما أُرْسلتُم به كافرون ، وتقدم الجواب عن هذه الشُّبهة في سورة الأنعام.

واعلم أن قولهم : أرسلتم به ، ليس إقراراً بأن أولئك الأنبياء رسلٌ وإنما ذكروه حكاية الكلام الرسل أو على سبيل الاستهزاء ، كما قال فرعون : ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء : ٢٧].

١١٨
" .(١)

"تكون في ثلاثة مواطن ، عند الموت وفي القبر وعند البعث.

قوله : ﴿أَلاَّ تَخَافُواْ﴾ يجوز في " أن " أن تكون المخففة ، أو الفسِّرة ، أو الناصبة و " لا " ناهية على الوجهين الأولين ، ونافية على الثالث.

وقد تقدم ما في ذلك من الإشكال.

فالتقدير بأن لا تخافوا أي بانتفاء الخوف.

وقال أبو البقاء : التقدير : بأن لا تخافوا ، أو قائلين أن لا تخافوا فعلى الأول : هو حال ، أي نزلوا بقولهم : لا تخافوا.

وعلى الثاني : الحال محذوفة.

قال شهاب الدين : يعني الباء المقدرة حالية ، فالحال غير محذوفة وعلى الثاني الحال هو القول المقدر وفيه تسامح ، وإلا فالحال محذوفة في الموضعين ، وكما قام المقول مقام الحال كذلك قام الجار مقامها.

وقرأ عبد الله " لا تخافوا " بإسقاط " أن " وذلك على إضمار القول ، أي : يقولون لا تخافوا.

فصل ﴿أن لا تخافوا﴾ من الموت.

قال مجاهد : لا تخافون على ما تَقْدَمُونَ عليه من أمر الآخرة ولا تحزنوا على ما خلَّفتم من أهل وولد ، فإنا نخلفكم في ذلك كله.

وقال عطاء ابن أبي رباح : لا تخافوا ولا تحزنوا على ذنوبكم فإني أغفرها لكم.

قوله : ﴿وَأَبْشِرُواْ بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾.

فإن قيل : البشارة عبارةٌ عن الخبر الأول بحصول المنافع ، فأما إذا أخبر الرجل بحصول المنفعة ثم أخبر ثانياً بحصولها كان الإخبار الثاني إخباراً ولا يكون بشارةً ، والمؤمن قد يسمع بشارات الخير ، فإذا سمع المؤمن هذا الخبَر من الملائكة وجب أن يكون هذا إخباراً ولا يكون بشارة ، فما السَّبب في تسمية هذا الخبر بشارة ؟ **فالجواب** : أن المؤمن قد يسمع بشارات الخير ، (فإذا سمع المؤمن هذا الخبر من الملائكة وجب أن يكون هذا إخباراً ولا يكون بشارة! قلنا : المؤمن يسمع أن من كان مؤمناً تقِيًّا) كان له الجنة أما إذا لم (يسمع) ألبتة أنه من أهل الجنة فإذا سمع هذا

١٣٧

الكلام من الملائكة كان أخباراً بنفع عظيم مع أنه هو الخبر الاول فكان ذلك بشارة.

واعلم أن هذا الكلام يدل على أن المؤمن عند الموت وفي القبر وعند البعث (لا) يكون فازعاً من الأهوال ومن الفزع الشديد (بل يكون آمن الصدر لأن قوله : ﴿أَلاَّ تَخَافُواْ وَلاَ تَحْزَنُواْ﴾ يفيد نفي الخوف ، والحزن على الإطلاق).

قوله تعالى : ﴿نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾ وهذا في مقابلة ما ذكره في وعيد الكفار حيث قال : ﴿وَقَيَّضْنَا

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٤٣٢

لَهُمْ قُرَنَآءَ فَزَيَّنُواْ﴾ [فصلت : ٢٥].
قال السدي : تقول الملائكة نحن الحفظة الذين كنا معكم في الدنيا (ونحن أولياؤكم من الدينا) ونحن أولياؤكم في الآخرة أي لا نفارقكم حتى تدخلوا الجنة.
﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِى أَنفُسُكُمْ﴾ من الكرامات واللذات ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾ أي تتمنون.
فإن قيل : هلى هذا التفسير لا فرق بين قوله : ﴿ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم﴾ و ﴿ولكم فيها ما تدعون﴾ قال ابن الخطيب : والأقرب عندي أن قوله : ﴿ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم﴾ إشار إلى الجنة الرُّحانيَّة المذكورة في قوله ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾ [يونس : ١٠] الآية.
جزء : ١٧ رقم الصفحة : ١٣٤
قوله : " نُزُلاً " فيه أوجه : أحدها : أنه منصوب على الحال من الموصول ، أو من عائده ، والمراد بالنزل الرزق المعدّ للنازل كأنه قيل ولكم فيهنا الذي تدعونه حال كونه معدًّا.
الثاني : أنه حال من فاعل " تَدَّعُونَ " أو من الضمير في " لَكُمْ " على أن يكون نزلاً جمع نازل كصَابِر وصُبُرٍ وشَارِفٍ وشُرُفٍ.
١٣٨
" (١).

"والثالث : أنه مصدر مؤكد ، وفيه نظر ، لأن المصدر " نزل " النزول لا النزل.
وقيل : هو مصدر أنزل.
قوله : ﴿من غفور رحيم﴾ يجوز أن يكون تعلقه بمحذوف على أنه صفة " لنزلاً " في " لكم " من الاستقرار أي استقر لكم من جهة غفور رحيم ، وأن يتعلق بما تعلق به الظرف في " لكم " من الاستقرار أي استقر لكم من جهة غفورٍ رحيمٍ.
قال اأبو البقاء : فيكون حالاً من ما.
قال شهاب الدين : وهذا البناء منه ليس بواضح بل هو متعلق بالاستقرار فَضلةً كسائر الفضلات ، وليس حالاً من " ما ".
قوله تعالى : ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَآ إِلَى اللَّهِ...
﴾ الآية قال ابن سيرين والسُّدِّيُّ : هو رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ دعا إلى شهادة أن لا إله إلا الله وقال الحسن : هو المؤمن الذي أجاب الله في دعوته ، ودعا الناس إلى ما أجاب إليه ، وعمل صالحاً في إجابته وقال إنَّني من المسلمين.
وقالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ إن هذه الآية نزلت في المؤذِّنين.
وقال عكرمة : هو المؤذن.
وقال أبو أمامة الباهليّ : وعمل صالحاً : ركعتين بين الأذان والإقامة.

---
(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٤٠٠

وقال قيس بن أبي حازمٍ : هو الصلاة بين الأذان والإقامة.

قوله : ﴿وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ العامة على إنني بنونين.

وابن أبي عبلة وابن نوحٍ بنون واحدة.

قوله تعالى : " ولا السيئَةُ " في " لا " هذه وجهان : أحدهما : أنها زائدة للتوكيد ، كقوله : ﴿وَلاَ الظِّلُّ وَلاَ الْحَرُورُ﴾ [فاطر : ٢١] وكقوله : ﴿وَلاَ الْمُسِيءُ﴾ [غافر : ٥٨] ، لأن استوى لا يكتفي بواحد.

والثاني : أنها مؤسسة غير مؤكِّدة ؛ إذ المراد بالحسنة والسيئة الجنس ، أي لا تستوي الحسنات في أنفسنا فإنها متفاوته ، ولا تستوي السيئات أيضاً ، فربَّ واحدةٍ أعظم من أخرى ، وهو مأخوذ من كلام الزمخشري ، وقال أبو حيان : " إن أخذت الحسنة والسيئة جنساً لم يكن زيادتها كزيادتها في الوجه الذي قبل هذا ".

قال شهاب الدين : " فقد جعلها في المعنى الثاني زائدة ، وفيه نظر لما تقدم ".

١٣٩

فصل قال المفسرون : المراد بالحسنة الصَّبر ، وبالسيئة الغضب.

وقيل : الحلم والجهل.

وقيل : العفو والإساء.

قال بان الخطيب : لما حكى الله تعالى عنهم قولهم : " قُلُوبُنَا في أَكِنَّةٍ " وإصرارهم الشديد على دينهم ، وعد التأثّر بدلائل محمد ـ صلى الله عليه سولم ـ ثم أطنب في **الجواب** عن شبهاتهم ثم رغّب محمداً صلى الله عليه وسلم في أن لا يترك الدعوة إلى الله بقوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُواْ﴾ [فصلت : ٣٠] فلهم الثواب العظيم ، ثم تَرَقَّى من تلك الدرجة إلى درجة أخرى ، وهي أن الدعوة إلى الله تعالى أعظم الدرجات ، ثم كأن سائلاً (سأل ف) قال : إن الدعوة إلى الله ، وإن كانت طاعةً عظيمةً ، إلا أنَّ الصبر على سفاهة الكفَّار شديدةً ، فذكر الله تعالى ما يصلحُ لأ ، يكون دافعاً لهذا **الإشكال** **فقال** : ﴿ولا تستوي الحنسة ولا السيئة﴾.

والمراد بالحسنة دعوة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى الحق ، والصبر على جهالة الكفار ، وترك الانتقام وترك الالتفات إليهم ؛ والمراد بالسيئة ما أظهروا من الجلافة في قولهم : " قُلُوبُنَا في أَكِنَّةٍ " وقوله : ﴿لاَ تَسْمَعُواْ لِهَاذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْاْ فِيهِ﴾ [فصلت : ٢٦] فكأنه قال : يا محمد فعلُك حسنة ، وفعلُهم سيئة ، ولا تستوي الحسنة (ولا السيئة) أنت إذا أتيت بهذه الحسنة استوجبت التعظيم في الدنيا والثواب في الآخرة ، وهم بالضِّدِّ من ذلك ، فلا ينبغي أن يكون إقدامهم على تلك السيئة مانعاً لك من الاشتغال بهذه الحسنة.

ثم قال ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ يعني ادفع ستاهتهم وجهالتهم بالطريق التي هي أحسن الطُّرق.

قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أمر بالصبر عند الغضب ، وبالحِلْم عند الجهل ، وبالعفو عن الإساءة.

والمعنى أنك إذا صبرت على سوء أخلاقهم مرةً بعند أخرى ولم تقابل سفاهتهم بالغضب استحيوا من تلك الأخلاق المذمومة وتركوا أفعالهم القبيحة ، وانقلبوا من العداوة إلى المحبة ، ومن البغضاء إلى المودَّة فقال : ﴿فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ﴾

يعني إذا فعلت ذلك خضع لك عدوك ﴿كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ أي كالصديق القريب ، قال مقاتل بن حيَّان : نزلت في أبي سفيان بن حرب ، وذلك لأنه لان للمسلمين شدة عداوته بالمصاهرة التي حصلت بينه وبين النبيّ صلى الله عليه وسلم ، ثم أسلم فصار وليًّا بالإسلام وحميماً بالقرابة.

قوله : كأنه ولي " في هذه الجملة التَّشبيهيَّة وجهان : أحدهما : أنها في محل نصب على الحال ، والموصول متبدأ ، و " إذا " التي

١٤٠

للمفاجأة خبره والعامل في هذا الظرف من الاستقرار هو العامل في هذا الحال.

ومحطُّ الفائدة في هذا الكلام (هي الحال والتقدير : فالبحضرة المعادي مشبهاً القريب الشفوق.

والثاني : أن الموصول مبتدأ) أيضاً ، والجملة بعد خبره ، و " إذَا " معمولة لمعنى التشبيه والظرف يتقدم على عامله المعنوي.

هذا إن قيل : إنها ظرف.

فإن قيل : إنَّها حرف فلا عامل.

قوله : " وَمَا يُلَقَّاها : العامة على يُلَقَّاها من التَّلْقِيَة.

وابن كثير في رواية ـ وطلحة بن مصرف يُلاَقَاها من المُلاَقَاةِ ، فالضمير للخصلة أو الكلمة ، (أو الجنة أو شهادة التوحيد.

فصل لما أرشد الله تعالى إلى الطريق النافع في الدين والدنيا) قال : ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ الَّذِينَ صَبَرُواْ﴾ (قَالَ الزَّجاج : " وَمَا يُلَقَّى هذه الفِعْلَةَ إلاَّ الَّذِينَ صَبَرُوا) على تحمل المكاره وتجرح الشدائد وكظم الغيظ ، وترك الانتقام.

﴿يُلَقَّاهَآ إِلاَّ ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ من الفضائل النفسانية.

وقال قتادة الحظ العظيم الجنة ، أي وما يلقاها إلا من وجبت له الجنة.

جزء : ١٧ رقم الصفحة : ١٣٨

قوله تعالى : ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ...

﴾ الآية.

تقدم تفسيرها في آخر

١٤١

سورة الأعراف.." (١)

"ويجوز أن يكون الخبر مقدراً تقديره منهم فريق.

وساغ الابتداء بالنكرة لشيئين : تقديم خبرها جار ومجروراً ووصفها بالجار بعدها ، والثاني : أنه خبر ابتداء مضمر إي هم أي المجموعون ، دَلَّ على ذلك يوم الجمع.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل ـ ، ص/٤٤٤١

وقرأ زيدٌ بن عليٍّ : فريقاً وفريقاً ، نصباً على الحال من جملة محذوفة أي افترَقُوا أي المجموعون.

وقال مكي : وأجاز الكسائي والفراءُ النصب في الكلام في " فريقاً " على معنى : تُنذر فريقاً في الجنة وفريقاً في السعير يوم الجمع وكأنه لم يطلع على أنها قراءة.

وظاهر نقله عن هذين الإمامين أنهما لم يطلعا (عليها) وجعل " فريقاً " مفعولاً أول لتنذر ، " ويوم الجمع " مفعولاً ثانياً.

وفي ظاهره **إشكالٌ وهو** أنَّ الإنذار لا يقع للفريقين وهما في الجنة وفي السعير إنما يكون الإنذار قبل استقرارهما فيهما.

ويمكن أن يُجَابَ عنه بأن المراد مَنْ هو من أهل الجنة ومن أهل السعير ، وإن لم يكن حاصلاً فيهما وقت

١٦٩

الإنذار ، و " فِي الجَنَّةِ " صفة " فَرِيقاً " أو متعلق بذلك المحذوف.

فإن قيل : يوم الجمع يقتضي كون القوم مجتمعين ، والجمع بين الصنفين محال!.

فالجواب : أنهم يجتمعون أولاً ثم يصيرون فريقين.

قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ قال ابن عباس (ـ رضي اللهُ عَنْهُمَا ـ) على دين واحدٍ وقال مقاتل : على ملة الإسلام ، كقوله : ﴿وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى ﴾ [الأنعام : ٣٥] ﴿وَلَـاكِن يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ أي في دين الإسلام " والظَّالِمُونَ " الكافرون ﴿مَا لَهُمْ مِّن وَلِيٍّ﴾ يرفع عنهم العذاب " وَلاَ نَصِير " يمنعهممن النار وهذا تقرير لقوله تعالى : ﴿حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ أي أنت لا تقدر أن تحملهم على الإيمان فلو شاء الله لفعله ؛ لأنه أقدر منك ، ولكنه جعل البعض مؤمناً والبعض كافراً.

قوله تعالى : ﴿أَمِ اتَّخَذُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَآءَ﴾ أم هذه (هي) أم المنقطعة فتقدر ببل التي للانتقال وبهمزة الإنكار ، أو بالهمزة فقط.

واعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أولاً أنهم اتخذوا من دونه أولياء ثم يقال بعده لمحمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ : لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ أي لا يجب عليك أن تحملهم على الإيمان فإن الله لو شاء لفعله أعاد ذلك الكلام على سبيل الاستنكار.

ثم قال : ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ ، قال ابن عباس ـ (رضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) : وليك يا محمد ، وولي من اتبعك ، والفاء **جواب** شرط مقدر كأنه قال : إنْ أَرَادُوا أولياء بحق فاللهُ هو الوليّ ، لاَ وليَّ سواه ؛ لأنه يحيي الموتى ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فهو الحقيق بأن يتخذ ولياً دون من لا يقدر على شيء قاله الزمخشري.

وقيل : الفاء عاطفة ما بعدها على ما قبلها.

قوله تعالى : ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ وجه النظم أنه تعالى كما منع الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يحمل الكفار على الإيمان قهراً فكذلك منع المؤمنين أن يشرعوا معهم في الخُصُوماتِ والمنازعات فقال : ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ﴾ (من شيء) من أمر الدين فحكمه إلى الله يقضي فيه ويحكم يوم القيامة بالفصل الذي يُزيل الرَّيب ، وقيل :

١٧٠

وما اختلفتُم فيه من شيء وتنازعتم فتحاكموا فيه إلى رسول الله ـ صلى لله عليه وسلم ـ ولا يُؤْثروا حكومة غيره على حكومته.

وقيل : ما وقع بينكم فيه خلاف من الأمور التي لا يصل تكليفكم ولا ط ريق لكم إلى علمه ، فقولوا الله أعلم كما قال تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء : ٨٥].

قوله : ﴿فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ إما أن يكون المراد فحكمه مستفاد من نص الله عليه ، أو المراد فحكمه مستفاد من القياس على مان نص الله عليه ، والثاني باطل ، لأنه يقتضي كون كل الأحكام مثتبة بالقياس وأنه باطل فتعين الأول ، فوجب كون كل الأحكام مثبتة بالمعنى ، وذلك ينفي العمل بالقياس.

فإن قيل : لايجوز أن يكون المراد فحكمه معروف من بيا الله تعالى سواء كان ذلك البيان بالنص أو القياس ؟ .

فالجواب : أن المقصود من التحاكم إلى الله قطع الاختلاف والرجوع إلى القياس يقوي حكم الاختلاف ولا يوضحه فوجب أن يكون الواجب هو الرجوع إلى نص الله تعالى.

قوله : ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ﴾ أي الذي يحكم بين المختلفين ﴿رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ في رفع كيد الأعداء وفي طلب كُل خير ﴿وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ أي أرجع إليه في كل المهمات ، وهذا يفليد الحصر أي لا أتوكل إلا عليه.

جزء : ١٧ رقم الصفحة : ١٦١

قوله تعالى : ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْواجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

١٧١

(١) ".

"قال ابن قتيبة : العرب تُقِيمُ المِثْلَ مُقَامِ النَّفْس فتقول : " مِثْلِي لاَ يُقَالُ لَهُ هَذَا " أي أنا لا يقال لي.

قيل : ونسبة المثل إلى من لا مثل له قولك : فلانٌ يده مبسوطةٌ ، يريد : أنه جواد ، ولا نظير له في الحقيقة إلى اليد حتى تقول ذلك لمن لا يد له كقوله : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة : ٦٤].

الرابع : أن يراد بالمثل الصفة ، وذلك أن المثل بمعنى المثل ، والمثل الصفة كقوله ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ﴾ [محمد : ١٥] ، فيكون المعنى ليس مثل صفته تعالى شيء من التي لغيره (وهو مَحْمِلٌ سَهْلٌ).

فصل قال ابن عباس . (رضي الله عنهما) . معناه ليس له نظير " وهو السميع البصير " أي سامعاً للمسموعات بصيراً للمرئيات.

فإن قيل : قوله : ﴿وهو السميع البصير﴾ يفيد الحصر ، فما معنى هذا الحصر مع العباد أيضاً موصوفون بكموهم سميعين بصيرين ؟ !.

فالجواب : " السمعي البصير " لفظان مشرعان بحصول هاتين الصفتين على سبيل الكمال والكمال في كل الصفات وليس إلا الله ، فهذا هو المراد من هذا الحصر.

قوله تعالى : ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ أي مفاتيح الرزق في السموات والأرض ، قال المفسرون : مفاتيح السموات

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٤٥٤

: الأمطار.

ومقاليد الأرض : النبات وتقدم الكلام على المقاليد في الرمز.

﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ لأن مفاتحي الأرزاق بيده ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ﴾ من البسط والتقدير " عَلِيمٌ ".

١٧٥

قوله تعالى : ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ...

﴾ الآية لَّما عظم وحيه إلى محمد ـ عليه الصَّلاة والسَّلام ـ بقوله : ﴿كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم﴾ ذكر في هذه الآية تفصيل ذلك فقال : ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ أي بين لكم من الدين يا أصحاب محمد ما وصى به نوحاً وهو أول أنبياء الشريعة.

قال مجاهد : أوصيناك وإياه يا محمد ديناً واحداً ﴿وَالَّذِى أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ من القرآن وشرائع الإسلام ﴿وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ﴾ إنما خص هؤلاء الأنبياء الخمسة بالذكر لأنهم كانوا أكابر الأنبياء وأصحاب الشرائع العظيمة والأتباع الكثيرة.

واختلوفا في الموصى به ، فقال قتادة : تحليل الحلال وتحريم الحرام ، وقال الحكم : تحريم الأمهات والبنات والأخوات.

وقال مجاهد : لم يبعث الله تعالى نبياً إلى وهداه بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، والإقرار لله بالطاعة ، فذلك دينه الذي شرع لهم.

وقيل : هو التوحيد و البراءة من الشرك.

وقيل : هو ما ذكر من بعد في قوله : ﴿أَنْ أَقِيمُواْ الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ بعث الأنبياء كلهم بإقامة الدين والألفة والجماعة وترك الفرقة والمخالفة.

فصل قال ابن الخطيب : في لفظ الآية إشكالات : أحدها : قال في أول الآية : ﴿مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ وفي آخرها : ﴿وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ﴾ وفي وسطها ﴿وَالَّذِى أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ فما فائدة هذا التفاوت ؟ وثانيها : ذكر نوحاً على سبيل الغيبة فقال : ﴿مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ وقال ﴿وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ﴾.

وثالثها : تقدير الآية شرع لكم من الدين الذي أوحينا إليك ؟ وهذا يقتضي الجمع بين خطاب الغيبة وخطاب الحضور في الكلام الواحد بالاعتبار الواحد ، وهو مشكل ، وهذه مضايق يجب البحث عنها والقوم ما داروا حولها بالجملة.

واعلم أن المقصود من الآية أن يقال : شرع لكم من الدين ديناً تطابقت الأنبياء على صحته ، فيجب أن يكون المراد من هذا الدين شيئاً مغايراً للتكاليف والأحكام ؛ لأنها مختلفة متفاوتة ، قال تعالى : ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [المائدة : ٤٨] فوجب أن يكون المراد منه (الأمور) التي لا تختلف باختلاف الشرائع ، وهو الإيمان بالله ، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، (وأصول الدين).

١٧٦
." (١)

"ودلائل النبوة أيضاً كثيرة وهي المعجزات المشهورة وأما الحشر ووقوعه فلا يمكن إثباته إلاَّ بالسمع فأكثر فيه القسم ليقطع بها المكلف ويعتقده اعتقاداً جازماً.

فصل قال ابن الخطيب : والفائدة في تقييد القسم به بوقت هويه إذا كان في وسط السماء بعيداً عن الأرض لا يهتدي إليه السَّارِي لأنه لا يعلم به المَشْرِق من المَغْرِب ولا الجنوب من الشّمال.

فإذا زال عن وسط السماء تبين بزواله جانب المغرب من المشرق والجنوب عن الشمال.

وخص الهويَّ دون الطلوع لعموم الاهتداء به في الدين والدنيا كما قال الخليل – عليه الصلاة والسلام – ﴿لا اا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ [الأنعام : ٧٦].

وفيه لطيفة وهي أن القسم بالنجم يقتضي تعظيمه وقد كان منهم من يعبده فنبه بهُوِيِّهِ على عدم صلاحيته للإِلهيَّة بأُفُولِهِ.

١٥٤

فصل أول هذه السورة مناسب لآخر ما قبلها لفظاً ومعنى ، أما لفظاً فقوله : " وَإِدْبَارَ النُّجُومِ " وافتتح هذه بالنجم مع واو القسم ، وأما معنًى فلأنه تعالى لما قال لنبيه : ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ [الطور : ٤٩] بين له أنه (جزاه في أجزاء مكابدة النبي – صلى الله عليه وسلم – بالنجم) وبعده (عما لا يجوز له) فقال : ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ﴾.

قوله : " إِذَا هَوَى " في العامل في هذا الظرف أوجه وعلى كل منها إشْكَال.

أحدها : أنه منصوب بفعل القسم المحذوف تقديره : أُقْسِمُ بالنجم وقْتَ هُويه.

قاله أبو البقاء.

وهو مشكِل ؛ فإن فعل القسم إنشاء والإنشاء حال و " إذا " لما يستقبل من الزمان فكيف يتلاقيان ؟ !.

الثاني : أن العامل فيه مقدر على أنه حال من (النَّجْمِ) أقْسَمَ به حال كونه مستقراً في زمان هُوِيِّهِ.

وهو مشكلٌ من وجهين : أحدهما : أن النجم جثّة والزمان لا يكون حالاً كما لا يكون خبراً.

والثاني : أن (إِذَا) للمستقبل فيكف يكون حالاً ؟ !.

وقد أجيب عن الأول بأن المراد بالنَّجم القطعة من القرآن والقرآن قد نزل منجماً في عشرين سنة.

وهذا تفسير عن ابن عباس وعن غيره.

وعن الثاني بأنها حال مقدرة.

الثالث : أن العامل فيه نفس النجم إذا أريد به القرآن.

قاله أبو البقاء.

وفيه نَظَرٌ ؛ لأن القرآن لا يعمل في الظرف إذا أريد أنه اسم لهذا الكتاب المخصوص.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٤٥٦

وقد يقال : إنَّ النجم بمعنى المنجَّمِ كأنه قيل والقرآن المُنَجَّم في هَذَا الوَقْتِ.

وهذا البحث وارد في مواضع منها : ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ وما بعده [الشمس : ١ - ٥] وقوله : ﴿وَالْلَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ﴾ [الليل : ١] ﴿وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ﴾ [الضحى : ١ و ٢] وسيأتي في الشمس بحث أخص من هذا إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

والهوِيُّ قال الراغب : سقوطٌ

١٥٥

من عُلوٍّ ثم قال : " والهَوِيُّ ذهاب في انحدار والهُوِيّ ذهاب في ارْتفاع " ، وأنشد : ٤٥٤٣ - ....

يَهْوِي مَخَارِمُهَا هُوِيَّ الأَجْدَلِ

جزء : ١٨ رقم الصفحة : ١٥٢

وقيل : هَوَى في اللغة خرق الهواء ، ومقصده السّفْل أو مصيره إليه وإن لم يقْصِدْه قال - (رحمةُ اللَّهِ عليه -) : ٤٥٤٤ - ....

هُوِيَّ الدَّلْوِ أَسْلَمَهَا الرِّشَاءُ

وقال أهل اللغة : هَوَى يَهْوِي هُوِيًّا أي سقط من علُوٍّ ، وهَوِيَ يَهْوَى هَوًى أي صَبَا.

وقد تقدم الكلام في هذا مُشبعاً.

قوله : ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ﴾ هذا جواب القسم ، والمعنى : ما ضل صاحبكم يعني محمداً - صلى الله عليه وسلم - ما ضل عن طريق الهدى " وَمَا غَوَى " ذهب أكثر المفسرين إلى أن الضلال والغي بمعنى واحد.

وفرق بعضهم بينهما قال : الضلال في مقابلة الهدى والغي في مقابلة الرشد ، قال تعالى : ﴿وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً﴾ [الأعراف : ١٤٦] وقال تعالى : ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة : ٢٥٦].

قال ابن الخطيب : وتحقيق القول فيه أن الضلال أعمّ استعمالاً في الوضع ، تقول : ضَلَّ بَعِيري ورَحْلِي ولا تقول غيَّ ؛ فالمراد من الضلال أن لا يجد السالك إلى مقصده طريقاً أصلاً ، والغواية أن لا يكون له طريق إِلَى القصد مسقيم ، ومما يدل على هذا قولك للمؤمن الذي ليس على طريق السداد : إنَّه سَفِيهٌ غير رشيدٍ ولا تقول : إنه ضال فالضال كالكافر والغَاوي كالفاسق كأنه تعالى قال : ما ضَلَّ أي ما كفر ولا أقلّ من ذلك فما فسق أو يقال : الضلال كالعدم والغواية كالوجود الفاسد في الدرجة والمرتبة.

١٥٦

(١) ".

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٦٩٢

"وقيل : بالملائكة.

وقيل : بالتسمية.

وهذا يقوّي قول مَكِّيٍ.

فإن قلنا : ما لهم بالآخرة فهو **جواب** كما قلنا : إنهم وإن كانوا يقولون : إن الأصنام شفعاؤنا عند الله ، وكانوا يربطون الإبل على قبور الموتى ليركبوها لكن ما كانوا يقولون به عَنْ عِلْمٍ.

وإنْ قُلْنا بالتسمية ففيه **إشكال ،** وهو أن العلم بالتسمية حاصل لهم فإنهم يعلمون أنَّهم " لَيْسُوا في شكٍّ ".

والجواب : أن التسمية قد يكون واضعها الأول عالماً بأنه وضع ، وقد يكون استعمالاً معنوياً يتطرق إليه الصدق والكذب والعِلْم.

فمثال الصدق مَنْ وَضَعَ أولاً اسم السماء لموضوعها وقال : هذا سماءٌ ، ومثال الكذب إذا قلنا بعد ذلك للماء والحَجَر : هذا سماء ، فإنه كذب ومن اعتقد فهو جَاهِل وكذلك قولهم في الملائكة : إنَّهم بنات الله لم تكن تسميةً وضعيةً ، وإنما أرادوا به أنهم موصوفون باسم يجب به استعمال لفظ البنات فيهم ، وذلك كذب ومعتَقده جاهلٌ ، فالمراد التسمية التي هي عن وصفٍ حقيقي لا التسمية الوضْعيَّة ؛ لأنهم عالمون بها فهذا هو المراد.

قاله ابن الخطيب.

وقوله : ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ تقدم الكلام عليه.

وقوله : ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ قيل : الحق بمعنى العلم أي لا يقوم الظنّ مَقَام العلم.

وقيل : الحق بمعنى العذاب ، أي إنّ ظنهم لا يُنْقِذُهُمْ من الْعَذَابِ.

قال ابن الخطيب : المراد منه أن الظن لا يُغْني في الاعتقادات شيئاً وأما الأفعال العُرْفية أو الشرعية فإنه يتبع عند عدم الوصول إلى اليقين.

ويحتمل أن يقال : المراد من الحق هو الله والمعنى أن الظن لا يفيد شيئاً من الله أي أن الأوصافَ الإلهيَّة لا تستخرج بالظنون بدليل قوله تعالى : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [لقمان : ٣٠].

فإن قيل : أليس الظن قد يصيب فكيف يحكم عليه بأنه لا يغني أصلاً ؟ **فالجواب** : أن المكلف لا يحتاج إلى مميز يُمَيِّز الحقَّ من الباطل ؛ ليعتقد الحق ويميز الخير من الشر ليفعل الخير لكن في الحق ينبغي أن يكون جازماً لاعتقاد مُطَابَقَتِهِ ، والظَّانّ لا يكون جازماً وفي الخير ربما يعتبر الظن في مَوَاضِعَ.

فصل اعلم أن الله تعالى منع من الظن في ثلاثة مواضع : أحدها : قوله تعالى : ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ [النجم : ٢٣].

١٩٠

(١) ".

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٧٠٧

"قوله تعالى : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ غلب من يعقل على غيره ، وجميعهم مراد.

والضمير في " عليها " للأرض.

قال بعضهم : وإن لم يجر لها ذكر ، كقوله : ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص : ٣٦].

ورد هذا بأنه قد تقدم ذكرها في قوله : ﴿وَالأَرْضَ وَضَعَهَا﴾ [الرحمن : ١٠].

وقيل : الضمير عائد إلى الجارية.

قال ابن عباس رضي الله عنهما : لما نزلت هذه الآية قالت الملائكة : هلك أهل الأرض.

فنزلت ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص : ٨٨] فأيقنت الملائكة بالهلاك.

وقاله مقاتل.

ووجه النعمة في فناء الخلق : التسوية بينهم في الموت.

وقيل : وجه النِّعمة أن الموت سبب النَّقل إلى دار الجزاء والثواب.

قوله : ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ أي ويبقى الله ، فالوجه عبارة عن وجود ذاته سبحانه وتعالى.

قال ابن عباس رضي الله عنهما : الوجه عبارة عنه ، كما قال ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾.

ويقال : هذا وجه الأمر ، ووجه الصواب ، وعين الصواب ، ومعنى ﴿ذو الجلال والإكرام﴾ أي : هو أهل لأن يكرم ، وهذا خطاب مع كل سامع.

وقيل : خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم.

فإن قيل : كيف خاطب الاثنين بقوله : ﴿فَبِأَيِّ آلا اءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾.

وخاطب هاهنا الواحد فقال : ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ ، ولم يقل : " وجه ربِّكُمَا " ؟ .

فالجواب : أن الإشارة هاهنا وقعت إلى فناء كل أحد ، فقال : ﴿ويبقى وجه ربك﴾ أيها السامع ليعلم كل أحد أن غيره فانٍ ، فلو قال : ويبقى وجه ربكما ، لكان كل أحد يخرج نفسه ، ورفيقه المخاطب عن الفناء.

فإن قيل : فلو قال : " ويبقى وجه الرّب " من غير خطاب ، كان أدَلَّ على فناء الكل ؟ .

فالجواب : إن كان الخطاب في الرب إشارة إلى اللطف ، والإبقاء إشارة إلى القهر ، والموضع موضع بيان اللطف ، وتعديد النعم ، فلهذا قال : بلفظ الرب وكاف الخطاب.

٣٢٤

قوله تعالى : ﴿ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾.

العامة على " ذو " بالواو صفة للوجه ، وأبي ، وعبد الله : " ذي " بالياء صفة لـ " ربّك ".

وسيأتي خلاف القراء في آخر السورة إن شاء الله تعالى.

و " الجلال " : العظمة والكبرياء.

و " الإكرام " : يكرم أنبياءه وأولياءه بلُطفه مع جلاله وعظمته.

قوله تعالى : ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ فيه وجهان : أحدهما : أنه مستأنف.

والثاني : أنه حال من " وجه " ، والعامل فيه " يبقى " أي يبقى مسئولاً من أهل السموات والأرض.

وفيه **إشكال** ؛ لأنه لما قال : ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ كان إشارة إلى بقائه بعد فنائه من على الأرض ، فكيف يكون في ذلك الوقت مسئولاً لمن في الأرض ؟ .

قال ابن الخطيب : **والجواب** من وجوه.

الأول : أنهم يفنون بالنظر إليه ، لكنهم يبقون بإبقاءِ الله ، فيصح أن يكون الله مسئولاً.

الثاني : أن يكون مسئولاً معنًى لا حقيقة ؛ لأنهم إذا فنوا فهم يسألونه بلسان الحالِ.

الثالث : أن قوله : " ويبقى " للاستمرار فهو يبقى ويعيد من كان في الأرض ، ويكون مسئولاً.

الرابع : أنَّ السَّائلين هم الملائكة الذين هم في الأرض فأنهم فيها ، وليسوا عليها ، ولا يضرّهم زلزلتها ، فعندما يفنى من عليها يبقى الله تعالى ، ولا يفنى في تلك الحال الملائكة ، فيسألونه ماذا نفعل ؟ فيأمرهم بما يريد.

فصل في تحرير السؤال المقصود وهذا السُّؤال إما استعطاف ، وإما استعطاء ، فيسأله كل أحد ما يحتاج إليه.

قال ابن عباس وأبو صالح : أهل السموات يسألونه المغفرة ، ولا يسألونه الرزق ، وأهل الأرض يسألونهما جميعاً.

٣٢٥

قال ابن جريج : تسأله الملائكة الرزق لأهل الأرض ، فكانت المسألتان جميعاً من أهل السماء ، وأهل الأرض لأهل الأرض.

قال القرطبي : " وفي الحديث : " إنَّ مِنَ الملائكةِ ملكاً لهُ أربعةُ أوجهٍ ، وجهٌ كوجْهِ الإنسانِ وهو يَسْألُ اللَّه الرِّزْقَ لِبَنِي آدَمَ ، ووجهُ كوجْهِ الأسَدِ وهو يسألُ الله الرِّزْقَ للسِّباع ، ووجْه كوجه الثَّوْر وهو يسألُ الله الرِّزْق للبهَائِمِ ، ووجْه كوجْهِ النَّسْر وهو يَسْأَلُ الله الرِّزْق للطَّيْرِ " وقال ابن عطاء : إنهم يسألونه القوة على العباد.

قوله تعالى : ﴿كُلَّ يَوْمٍ﴾ منصوب بالاستقرار الذي تضمنه الخبر ، وهو قوله : " فِي شأن ".

والشأن : الأمر.

فصل في تفسير هذه الآية روى أبو الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " "كُلَّ يوم هُوَ فِي شأنٍ " قال : " مِنْ شَأنِه أن يَغْفِرَ ذَنْباً ، ويُفَرّجَ كُرْبَةً ، ويرفعَ أقواماً ، ويضع آخرين " وعن ابن عمر - رضي الله عنهما - عن النبي صلى الله عليه وسلم في قول الله عز وجل : ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ قال : يَغْفِرُ ذَنْباً ، ويكْشِفُ كَرْباً ويُجِيْبُ داعياً.

وقيل : من شأنه أنه يُحْيي ويميت ، ويعزّ ويذلّ ، ويرزق ويمنع.

وقال ابن بحر : الدّهر كله يومان : أحدهما : مدة أيام الدنيا.

٣٢٦

". (١)

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٧٦٣

"فصل في ختم الآية بـ " لا يفقهون " قال ابن الخطيب : فإن قيل : ما الحكمةُ في أنه تعالى ختم الآية الأول بقوله : " لا يَفْقَهُونَ " وختم الثَّانية بقوله : " لاَ يَعْلمُونَ " ؟ .

فالجواب : ليعلم بالأولى قلة كياستهم وفهمهم ، وبالثانية حماقتهم وجهلهم ، ولا يفقهون من فِقِهَ يَفْقَهُ ، كعلِمَ يَعْلَمُ ، أو من فقُهَ يَفقهُ ، كعَظُمَ يَعظُمُ ، فالأول لحصولِ الفقه بالتكلُّفِ ، والثاني لا بالتكلُّفِ ، فالأول علاجيٌّ ، والثاني مزاجي.

جزء : ١٩ رقم الصفحة : ١١٥

قوله تعالى : ﴿ يا أيها الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾.

حذَّر المُؤمنين أخلاق المنافقين ، أي : لا تشتغلوا بأموالكم كما فعل المُنافقُون إذ قالُوا - لأجْلِ الشُّحِّ بأموالهم - : ﴿لاَ تُنفِقُواْ عَلَى مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنفَضُّواْ﴾.

وقوله : ﴿عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾.

أي : عن الحجِّ والزكاة.

وقيل : عن قراءة القرآن.

وقيل : عن إدامة الذكر.

وقال الضحاك : عن الصلواتِ الخمس.

وقال الحسنُ : عن جميعِ الفرائضِ ، كأنه قال : عن طاعة الله.

وقيل : هذا خطاب للمنافقين ، أي : آمنتم بالقول فآمنوا بالقلب ، ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾ يشتغل بالمالِ والولدِ عن طاعةِ ربهِ ﴿فَأُوْلَائِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾.

قوله : ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾.

قال ابن عباس : يُرِيدُ زكاة الأمْوالِ.

١١٧

﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾.

قال القرطبي : " هذا يدل على وجوب تعجيل إخراج الزَّكاةِ ولا يجوزُ تأخيرها أصلاً وكذلك سائر العبادات إذا دخل وقتها ".

قال ابن الخطيب : وبالجملة فقوله : ﴿لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ تنبيه على المحافظة على الذِّكرِ قبل المَوْتِ.

وقوله : ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ : تنبيه على الشكر كذلك.

قوله : ﴿فَيَقُولُ رَبِّ لَوْلا اا أَخَّرْتَنِى ﴾.

أي : هلاَّ أخَّرتَنِي.

وقيل : " لا " صلة ، فيكونُ الكلامُ بمعنى التَّمنِّي.

أي لو أخرتني إلى أجل قريب فنسأل الرجعة إلى الدنيا لنعمل صالحاً.
روى الترمذي عن الضحاك بن مزاحم عن ابن عباس قال : " مَنْ كَانَ لَهُ مالٌ يُبلِّغهُ حَجَّ بَيْتِ ربِّهِ أو يَجِبُ عليهِ فِيهِ زَكاةٌ فَلمْ يَفْعَلُ ، سَأَلَ الرَّجْعَةَ عِنْدَ الموْتِ ، فقال رجُلٌ : يا ابْنَ عبَّاسٍ ، اتَّق الَّهِ ، إنَّما سأل الرَّجعة الكُفَّارُ ، فقال : سأتلُو عليْكَ بذلك قرآناً ﴿ يا أيها الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ إلى قوله ﴿وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ قال : فما يوجبُ الزَّكاة ؟ قال : إذا بلغ المال مائتين فصاعداً ، قال : فما يوجبُ الحجَّ ؟ قال : الزادُ والراحلةُ ".
قال القرطبيُّ : ذكره الحليمي في كتاب " منهاج الدين " مرفوعاً ، فقال : وقال ابن عبَّاس " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " مَنْ كَانَ عِنْدهُ مالٌ يُبلِّغهُ الحَجَّ " الحديث.
قال ابنُ العربيِّ : " أخذ ابنُ عباس بعموم الآية في إنفاق الواجب خاصة دون النفلِ ، فأما تفسيره بالزَّكاةِ فصحيح كلُّه عموماً وتقديراً بالمائتين.
وأما القولُ بالحج ففيه **إشكالٌ** ؛ لأننا إن قلنا : الحج على التراخي ففي المعصية بالموتِ قبل الحج خلافٌ بين العلماءِ ، فلا تخرج الآية عليه.
وإن قلنا : الحج على الفور فالعمومُ في الآية صحيحٌ لأنَّ من وجب عليه الحج فلم
١١٨
يؤده لقي من الله ما يودُّ لو أنه رجع ليأتي بماترك من العبادات.
وأما تقدير الأمر بالزاد والراحلة ففي ذلك خلاف مشهور بين العلماء ، وليس لكلام ابن عباس فيه مدخل ، لأجل أن الرجعة والوعيد لا يدخل في المسائل المجتهد فيها ولا المختلف عليها ، وإنما تدخلُ في المتفقِ عليه.
والصحيح تناوله للواجب من الإنفاق بالإجماع أو بنصّ القرآن ؛ لأن ما عدا ذلك لا يتحقق فيه الوعيدُ ".
قوله : ﴿فَأَصَّدَّقَ﴾.
نصب على **جواب** [التمني] في قوله : ﴿لَوْلا اا أَخَّرْتَنِي ﴾.
وقرأ أبي وعبد الله وابن جبير : " فأتَصَدَّقَ " ، وهي أصل قراءة العامة ولكن أدغمت الفاء في الصاد.
قوله : " وأكُنْ ".
قرأ أبو عمرو : " وأكونَ " بنصب الفعل عطفاً على " فأصَّدَّق " ز والباقون : " وأكُنْ " مجزوماً ، وحذفت الواوُ لالتقاءِ الساكنين.
واختلف عباراتُ الناس في ذلك.
فقال الزمخشري : " عطفاً على محل " فأصَّدَّقَ " كأنَّه قيل : إنْ أخَّرتني أصَّدقْ وأكُنْ ".
وقال ابن عطية : عطفاً على الموضع : لأنَّ التقدير : إن أخرتني أصَدقْ وأكُنْ ، وهذا مذهب أبي علي الفارسي ".
وقال القرطبي : " عطفٌ على موضع الفاء ، لأن قوله : " فأصدق " لو لم تكن الفاء لكان مجزوماً ، أي " أصَّدَّقْ " ، ومثله : ﴿مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ﴾ [الأعراف : ١٨٦] فيمن جزم.

فأما ما حكاه سيبويه عن الخليل فهو غيرُ هذا ، وهو أنه جزمٌ على توهم

١١٩

". (١)

"قال القشيريُّ : وهذا إجماع من المفسرين إنما كانت خيانتهما في الدين ، وكانتا مشركتين وقيل : كانتا منافقتين.

وقيل : خيانتهما النَّميمةُ إذا أوحى الله إليهما شيئاً أفشتاه إلى المشركين ، قاله الضحاك.

وقيل : كانت امرأة لوط إذا نزل به ضيف دخنت لتعلم قومها أنه قد نزل به ضيف لما كانوا عليه من إتيان الرجال.

قوله : ﴿فَلَمْ يُغْنِيَا﴾.

العامة : بالياء من تحت ، أي : لم يغن نوح ولوط عن امرأتيهما شيئاً من الإغناء من عذاب الله.

وقرأ مبشر بن عبيد : تغنيا – بالتاء – من فوق – ، أي : فلم تُغْنِ المرأتان عن أنفسهما.

وفيها **إشكال إذ** يلزم من ذلك تعيد فعل المضمير المتصل إلى ضميره المتصل في غير المواضع المستثناة.

وجوابه : أن " عَنْ " هنا اسم كهي في قوله : [الكامل] ٤٧٩٠ – دَعْ عَنْكَ نَهْباً صِيحَ فِي حَجَرَاتِهِ

....

جزء : ١٩ رقم الصفحة : ٢١٤

وقد تقدم هذا والاعتراض عليه بقوله : ﴿وَهُزِّى إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ [مريم : ٢٥] ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ﴾ [القصص : ٣٢] ، **والجواب** هناك.

فصل في معنى الآية معنى الآية : لم يدفع نوح ، ولوط مع كرامتهما على الله تعالى عن زوجتيهما لما عصيا شيئاً من عذاب الله تنبيهاً بذلك على أنَّ العذاب يدفع بالطَّاعة ، لا بالوسيلة.

وقيل : إن كفار مكة استهزءوا وقالوا : إنَّ محمداً يشفع لنا ، فبين تعالى أن الشفاعة لا تنفع كفار " مكة " ، وإن كانوا أقربا كما لا ينفع شفاعة نوح امرأته ، وشفاعة لوط لامرأته مع قربهما له لكفرهما.

﴿وَقِيلَ ادْخُلاَ النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ في الآخرة كما يقال لكفار مكة وغيرهم.

قطع الله

٢١٦

بهذه الآية طمع من يرتكب المعصية أن ينفعه صلاح غيره ، ثم أخبر عن معصية غيره لا تضره إذا كان مطيقاً.

قوله : ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾.

واسمها آسية بنت مزاحم.

قال يحيى بن سلام : قوله : ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ مثل ضربه الله يحذر به عائشة ، وحفصة في المخالفة حين تظاهرتا عليه الصلاة والسلام ثم ضرب الله لهما مثلاً بامرأة فرعون ومريم ابنة عمران ترغيباً في التمسك بالطاعة ، والثبات

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٩٣٧

على الدين.
وقيل : هذا حث للمؤمنين على الصبر في الشدة ، أي : لا تكونوا في الصبر عند الشدة أضعف من امرأة فرعون حين صبرت على أذى فرعون.
قال المفسرون : لما غلب موسى السحرة آمنت امرأةُ فرعون.
وقيل : هي عمة موسى آمنت به ، فلمنا تبين لفرعون إسلامها أوتد يديها ورجليها بأربعة أوتاد ، وألقاها في الشمس ، وألقى عليها صخرة عظيمة ، فقالت : " ربِّ نَجِّنِ مِنْ فرعَونَ وعمله ".
فرمى بروحها في الجنة ، فوقعت الصخرة على جسد لا روح فيه.
وقال الحسنُ : رفعها تأكل في الجنة ، وتشرب.
قال سلمان الفراسي : كانت امرأة فرعون تعذب في الشمس ، فإذا انصرفوا عنها أظلتها الملائكة.
قوله : ﴿إِذْ قَالَتْ رَبِّ﴾.
منصوب بـ " ضرب " ، وإن تأخر ظهور الضرب.
ويجوز أن ينتصب بالمثل.
قوله : ﴿عِندَكَ﴾.
يجوز تعلقه بـ " ابْنِ " ، وأن يتعلق بمحذوف على أنه حال من " بَيْتاً " كان نعته فلما قدم نصب حالاً.
و ﴿فِي الْجَنَّةِ﴾.
إما متعلق بـ " ابْنِ " وإما بمحذوف على أنه نعت لـ " بَيْتاً ".
٢١٧
فصل في قصة امرأة فرعون.
قال المفسرون : لما كانت تعذب في الشمس ، وأذاها حرّ الشمس ﴿إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ﴾ فوافق ذلك حضور فرعون ، فضحكت حين رأت بيتها في الجنة ، فقال فرعون : لا تَعْجبُوامن جُنُونهَا أنَا أعذِّبُها وهي تضحك ، فقبض رُوحها.
وروي أنه وصع على ظهرها رحى فأطلعها اللَّهُ ، حتى رأت مكانها في الجنَّة ، وانتزع روحها ، فألقيت عليها صخرة بعد خروج روحها فلم تجد ألماً.
وقال الحسن وابن كيسان : رفع الله امرأة فرعون إلى الجنة ، فهي فيها تأكل ، وتشرب ، وتنعم.
قوله : ﴿وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ﴾.
تعني بالعمل : الكفر.
وقيل : " من عمله " ، أي : من عذابه وظلمه.
وقال ابن عباس : الجماع.
﴿وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ ، أي : الكافرين.

قال الكلبيُّ : أهل " مصر ".

وقال مقاتل : القبط.

قوله : ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ﴾.

عطف على ﴿امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ﴾.

ضرب الله المثل للكافرين بامرأتين ، وللمؤمنين بامرأتين.

وقال أبو البقاء : " ومَرْيَمَ " أي : " واذكر مريم ".

وقيل : أو " ومثل مريم ".

وقرأ العامة : " ابْنَةَ " بنصب التاء.

وأيوب السختياني : بسكون الهاء ، وصلاً ، أجرى الوصل مجرى الوقف.

والعامة أيضاً : " فَنَفَخْنَا فيْهِ " أي : في الفرجِ.

٢١٨

". (١)

"وأصل " طعام " أن يكون منصوباً بالمصدر المقدر ، والطعام عبارةٌ عن العين ، وأضيف للمسكين للملابسةِ التي بينهما ، ومن أعمل الطعام كما يعمل الإطعام ، فموضع " المسكين " نصب ، والتقدير : على إطعام المطعم المسكين ، فحذف الفاعل ، وأضيف المصدر إلى المفعول.

قوله : ﴿فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَا هُنَا حَمِيمٌ﴾ في خبر " ليس " وجهان : أحدهما : " له ".

والثاني : هاهنا ، وأيهما كان خبراً تعلق به الآخر ، أو كان حالاً من " حميم " ، ولا يجوز أن يكون " اليوم " خبراً ألبتة ؛ لأنه زمان والمخبر عنه جثة.

ومنع المهدوي أن يكون " هاهُنَا " خبراً ، ولم يذكر المانع.

وقد ذكره القرطبي فقال : " لأنه يصير المعنى : ليس هاهنا طعام إلا من غسلين ، ولا يصح ذلك ؛ لأن ثمَّ طعاماً غيره ".

انتهى وفي هذا نظر ؛ لأنا لا نسلم أولاً أن ثمَّ طعاماً غيره ، فإن أورد قوله : ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلاَّ مِن ضَرِيعٍ﴾ [الغاشية : ٦] فهذا طعام آخر غير الغسلين.

فالجواب : أن بعضهم ذهب إلى أن الغسلين هو الضريع بعينه ، فسمَّاه في آية " غسليناً " وفي أخرى " ضريعاً ".

ولئن سلمنا أنهما طعامان ، فالحصر باعتبار الآكلين ، يعني : أنَّ هذا الأكل انحصر طعامه في الغسلين ، فلا ينافي أن يكون في النار طعام آخر.

وذا قلنا : إن " له " الخبر ، وأن " اليوم " ، و " هاهنا " متعلقان بما تعلق هو به ، فلا **إشكال ،** وكذلك إذا جعلنا " هاهنا " هو الخبر ، وعلقنا به الجار والظرف ، ولا يضرّكون العامل معنوياً للاتساع في الظروف وحروف الجر.

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٤٩٧٧

وقوله : ﴿إلاَّ مِنْ غِسْلِينٍ﴾ ، صفة لـ " طعام " ، دخل الحصر على الصفة ، كقولك : " ليس عندي إلا رجلٌ من بني تميم ".

والمراد بـ " الحميم " : الصديق ، فعلى هذا الصفة مختصة بالطَّعام ، أي : ليس له صديق ينفعه ، ولا طعام إلا من كذا.

وقيل : التقدير : ليس له حميم إلاَّ من غسلين ولا طعام.

قاله أبو البقاء.

فجعل " مِنْ غسْلِين " صفة لـ " الحميم " ، كأنه أراد الشَّيء الذي يحم به البدن من صديد النَّار.

٣١٤

وقيل : من الطعام والشَّراب ، لأن الجميع يطعم ، بدليل قوله : ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي ﴾ [البقرة : ٢٤٩].

فعلى هذا يكون ﴿إلاَّ من غسلين﴾ صفة لـ " حميم " ولـ " طعام " ، والمرادُ بالحميم : ام يشرب ، أي : ليس له طعام ، ولا شراب إلا غسليناً.

أما إذا أريد بالحميم : الصديد فلا يتأتَّى ذلك.

وعلى هذا الذي ذكرنا ، فيه سؤالٌ ، وهو أن يقال : بأي شيء تعلَّق الجارُّ والظرفان ؟ **والجواب** : إنَّها تتعلق بما تعلق به الخبرُ ، أو يجعل " له " أو " هاهنا " حالاً من " حميم " ويتعلق " اليوم " بما تعلق به الحال ، ولا يجوز أن يكون " اليوم " حالاً من " حميم " ، و " له " و " هاهنا " متعلقان بما تعلق به الحال ؛ لأنه ظرف زمان ، وصاحبُ الحال جثة ، وهذا موضعٌ حسنٌ مفيدٌ.

و " الغِسْلين " : " فِعْلِين " من الغُسَالة ، فنُونُه وياؤه زائدتان.

قال أهل اللغة : هو ما يجري من الجراح إذا غسلت.

قال المفسرون : هو صديدُ أهل النَّارِ.

وقيل : شجر يأكلونه.

وعن ابن عباس : لا أدري ما الغِسْلينُ.

وسمي طعاماً ؛ لقيامه مقامه فسمي طعاماً ؛ كقوله : [الوافر] ٤٨٥٢ - ....

تَحِيَّةُ بَيِنِهِمْ ضَرْبٌ وجِيعُ

جزء : ١٩ رقم الصفحة : ٣٣٦

قوله : ﴿لاَّ يَأْكُلُهُ إِلاَّ الْخَاطِئُونَ﴾.

صفة لـ " غسلين ".

والعامةُ : يهمزون " الخاطئون " ، وهم اسم فاعل من " خَطَأَ يَخْطأ " إذا فعل غير الصواب متعمداص ، والمخطىءُ من يفعله غير متعمد.

وقرأ الحسنُ والزهريُ والعتكي وطلحة : " الخَاطِيُون " بياء مضمومة بدل الهمزة.

وقرأ نافع في رواية وشيبة : بطاء مضمومة دون همزة.

وفيها وجهان :

٣٣٩

أحدهما : أنه كقراءةِ الجماعةِ إلا أنه خفف بالحذف.

والثاني : أنه اسم فاعل من " خَطَا يَخْطُوا " إذا اتبع خطوات غيره ، فيكون من قوله تعالى : ﴿وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [البقرة : ١٦٨] قاله الزمخشريُّ.

وقد تقدم أول الكتاب أن نافعاً يقرأ : " الصَّابيون " بدون همز ، وكلام الناس فيها.

وعن ابن عباس : ما الخاطُون ، كلنا نخطئو.

وروى عنه أبو الأسود الدؤليُّ : ما الخاطُون إنما هو الخاطئون ، وما الصَّابون إنما هو الصَّابئون ، ويجوز أن يراد الذين يتخطون الحقَّ إلى الباطل ويتحدون حدود الله.

جزء : ١٩ رقم الصفحة : ٣٣٦

" (١).

"وقرأ الجحدريُّ وتروى عن أبيّ " خطيئتهم " بالإفراد ، والهمز.

وقرأ عبد الله " مِنْ خَطئاتِهِم مَا أغْرِقُوا " ، فجعل " ما " المزيدة بين الفعلِ وما يتعلق به.

و " من " للسببية تتعلق بـ " أغْرِقُوا ".

وقال ابنُ عطية : لابتداء الغايةِ ، وليس بواضح.

وقرأ العامةُ : " أغرقوا " من " أغرق ".

وزيد بن علي : " غُرِّقُوا " بالتشديد.

وكلاهما للنقل ، تقول : " أغرقت زيداً في الماء ، وغرَّقته به ".

فصل في صحة " عذاب القبر " قال ابن الخطيب : دل قوله : ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَاراً﴾ ، على إثبات عذاب القبر لأنه يدل على أنه حصلت تلك الحالة عقيب الإغراق ، ولا يمكن حمل الآية على عذاب الآخرة وإلاَّ بطلت دلالة هذه الفاء ، وأيضاً فقوله " فأدْخِلُوا " يدل على الإخبار عن الماضي ، وهذا إنَّما يصدق لو وقع ذلك ، وقال مقاتل ، والكلبيُّ : معناه أنهم سيدخلون في الآخرة ناراً ، ثم عبر عن المستقبل بلفظ الماضي ؛ لصدق وقوع وعده كقوله : ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف : ٤٤].

قال ابن الخطيب : وهذا ترك للظاهر ، من غير دليل ، فإن قيل : إنما تركنا الظاهر لدليل ، وهو أن من مات في الماء ، فإنا نشاهده هناك ، فكيف يمكن أن يقال : إنهم في تلك الساعة أدخلوا ناراً ؟ **فالجواب** : إن هذه **الإشكال** ، إنَّما جاء لاعتقاد أنَّ الإنسان هو مجموعُ هذا الهيكل ، وهذا خطأ لأن الإنسان هو الذي كان موجوداً من أول عمره ، مع أنَّه كان

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥٠٢٩

صغير الجثَّة في أول عمره ، ثم إن أجزاءه دائماً في التحلل والذوبان ، ومعلوم أن الباقي غير المتبدل ، فهذا الإنسانُ عبارة عن ذلك الشيء الذي هو باقٍ ، من أول عمره إلى الآن ، فلمَ لا يجوز أن يقال : نقل الأجزاء الباقية الأصلية التي في الإنسان عبارة فيها إلى النار وإلى العذاب.

٣٩٩

ونقل القرطبيُّ عن القشيري أنه قال : هذه الآية تدل على عذاب القبر ، ومنكروه يقولون : صاروا مستحقين دخول النار ، أو عرض عليهم أماكنهم من النار ، كقوله تعالى : ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً﴾ [غافر : ٤٦].

وقيل : أشار إلى ما في الخبر من قوله : " البحرُ نارٌ في نارٍ ".

وروى أبو روق عن الضحاك في قوله تعالى : ﴿أَغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَاراً﴾ ، قال : يعني عذبوا بالنار في الدنيا في حالة واحدة ، كانوا يغرقون في جانب ويحترقون في الماء من جانب.

ذكره الثعلبي.

وأنشد ابن الأنباري : [البسيط] ٤٨٩١ - الخَلْقُ مُجتمِعٌ طَوْراً ومُفْتَرِقٌ

والحَادثَاتُ فُنونٌ ذاتُ أطوَارِ

جزء : ١٩ رقم الصفحة : ٣٩١

لا تَعْجَبنَّ لأضْدادٍ قَد اجْتمَعَتْ

فاللَّهُ يَجْمَعُ بينَ المَاءِ والنَّارِ

قال المعربون : " فأدخلُوا " يجوز أن يكون من التعبير عن المستقبل بالماضي ، لتحقق وقوعه كقوله : ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ [النحل : ١] ، وأن يكون على بابه ، والمراد عرضهم على النَّار في قبورهم كقوله في آل فرعون : ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً﴾ [غافر : ٤٦].

قوله : ﴿فَلَمْ يَجِدُواْ لَهُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَاراً﴾ ، أي : من يدعف عنهم العذابن وهذا يدل على أنهم إنما عبدوا تلك الأصنام لتدفع عنهم الآفاتِ ، وتجلب المنافق إليهم فلما جاءهم العذاب لم ينتفعوا بتلك الأصنام ، ولم يدفعوا عنهم العذاب وهو كقوله تعالى : ﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِّن دُونِنَا﴾ [الأنبياء : ٤٣].

﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لاَ تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً﴾.

قال الزمخشريُّ : " ديَّاراً " من الأسماء المستعملة في النفي العام ، يقال : ما بالدار ديار وديور ، كقيَّام وقيُّوم ، وهو " فَيْعَال " من الدارة أصله : " ديْوَار " ففعل به ما فعل بأصل " سيّيد وميّيت " ولو كان " فَعَّالاً " لكان " دوَّاراً " انتهى.

يعني أنه كان ينبغي أن تصح واوهُ ولا تقلب ياء ، وهذا نظير ما تقدم له من البحث في " مُتَحيِّز " وأن أصله : " مُتَحَيْوز " لا " مُتَفعِّل " إذا كان يلزم أن يكون " متحوِّزاً " لأنه من " الحَوْز " ويقال فيه أيضاً : " دَوَّار " نحو " قيَّام وقوَّام ".

وقال مكيٌّ : وأصله " ديْوَار " ثم أدغموا الواو في الياء مثل " ميِّت " أصله " ميْوِت " ثم أدغموا الثاني في الأول ، ويجوز أن يكون أبدلوا من الواو ياء ، ثم أدغموا الياء الأولى في الثانية.

٤٠٠

" .(١)

"أحدها : أن " نِصْفهُ " بدل من " اللَّيْلِ " بدل بعض من كل ، و " إلاَّ قَلَيْلاً " استثناء من النصف ، كأنه قيل : [قُم أقل من نصف الليل ، والضمير في " مِنْهُ " و " عليه " عائد على النصف ، والمعنى : التخيير بين أمرين : بين أن يقوم أقل من نصب الليل على البت] ، وبين أن يختار أحد الأمرين وهما النقصان من الصنف ، والزيادة عليه ، قاله الزمخشريُّ.

وناقشه أبو حيَّان : " بأنه يلزم منه تكرار اللفظ ، ويصير التقدير : قم نصف الليل إلا قليلاً من نصف الليل ، قال : وهذا تركيب ينزه القرآن عنه ".

قال شهاب الدين : والوجه في **إشكال ،** لكن لا من هذه الحيثية ، فإن الأمر فيها سهل بل لمعنى آخر – سأذكره إن شاء الله تعالى قريباً – ، وجعل أبو البقاء هذا الوجه مرجوحاً فإنه قال : والثاني : هو بدل من " قليلاً " – يعني النصف – قال : وهو أشبه بظاهر الآية لأنه قال : " أو انقُصْ مِنْهُ " ، " أو زِدْ عليْهِ " ، والهاء فيهما للنصف ، فلو كان الاستثناء من النصف لصار التقدير : قم نصف الليل إلا قليلاً ، أو انقص منه قليلاً ، والقليل السمتثنى غير مقدر فالنقصان منه لا يعقل.

قال شهاب الدين : " **والجواب** عنه : أن بعضهم قد عين هذا القليل ، فعن الكلبي ، ومقاتل : هو الثلث فلم يكن القليل غير مقدر ، ثم إن في قوله تناقضاً فإنه قال : " والقليل السمتثنى غير مقدر فالنقصان منه لا يعقل " ، فأعاد الضمير على القليل ، وفي الأول أعاده على النصف ، ولقائل أن يقول : قد ينقدح هذا الوجه **بإشكال قوي** ، وهو أنه يلزم منه تكرار المعنى الواحد ، وذلك أن قوله : قُمْ نصف الليل إلا قليلاً ، بمعنى أنقص من نصف الليل ، لأن ذلك القليل ، هو بمعنى النقصان وأنت إذا قلت : " قم نصف الليل إلا القليل من الصنف ، وقم نصف الليل ، أو انقص من النصف " وجدتهما بمعنى واحد ، وفيه دقة فتأمله ، ولم يذكر الحوفيُّ غير هذا الوجه المتقدم ، وقد عرف ما فيه ، وممن ذهب إليه أيضاً الزجاج لإإنه قال : " نِصفَهُ " بدل من " الليل " و " إلاَّ قَلِيلاً " استثناء من النصف ، والضمير في " مِنْهُ " و " عَلَيْهِ " عائد للنصف ، والمعنى : قُم نصف الليل ، أو انقص من النصف قليلاً إلى الثلث ، أو زد عليه إلى الثلثين ، فكأنه قال : قم ثلثي الليل ، أو نصفه ، أو ثلثه ".

قال شهاب الدين : " والتقديرات التي يبرزونها ظاهرة حسنة إلا أن التركيب لا يساعد عليها لما عرفت من **الإشكال المذكور** آنفاً ".

الثاني : أن يكون " نِصفَهُ " بدلاً من " قَلِيْلاً " وإليه ذهب الزمخشري وأبو البقاء ، وابن عطية.

٤٥٤

" .(٢)

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥٠٥٥

(٢) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥٠٨٢

"وأيضاً : هَبْ أنَّ هذا الحرف في أول الكلام إلا أنَّ القرآن كله كالسُّورة الواحدة لاتصال بعضه ببعض بدليل أنه قد يذكر الشيء في سورة ثم يجيء **جوابه** في سورة أخرى كقوله تعالى ﴿وَقَالُواْ يا أيها الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر : ٦] ثم جاء **جوابه** في سورة أخرى وهو قوله ﴿مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [القلم : ٢] ، وإذا كان كذلك ، كان أوّل هذه السورة جارياً مجرى وسط الكلام.

والجواب عن الأول : أنَّ قوله : لا وأبيك ، قسمٌ عن النفي ، وقوله : " لا أقْسِمُ " نفي للقسم ، لأنه على وزان قولنا : " لا أقبل ، لا أضرب ، لا أنصر " وذلك يفيد النفي ، بدليل أنه لو حلف لا يقسم كان البرُّ بترك القسم ، والحنث بفعل القسم ، فظهر أن البيت المذكور ليس من هذا الباب.

وعن الثاني : أن القرآن الكريم كالسُّورة الواحدة في عدم التناقض ، فإما أن يقرن في كل آية ماأقرن في الأخرى ، فذلك غير جائز ؛ لأنه يلزم جوازه أن يقرن بكل إثبات حرف النفي الوارد في سائر الآيات ، وذلك يقتضي انقلاب كل إثبات نفياً وانقلاب كل نفي إثباتاً ، وأنه لا يجوز.

وثالثها : أن المراد من قولنا : " لا " صلة أنَّه لغو باطل يجب طرحه وإسقاطه حتى ينتظم الكلام ووصف كلام الله - تعالى - بذلك لا يجوز.

الوجه الثالث : قال الزمشخري : " إدخال لا النافية على فعل القسم مستفيض في كلامهم وأشعارهم ؛ قال امرؤ القيس : [المتقارب]

٤٩٨٠ - فَلاَ - وأبِيكِ - ابْنَةَ العَامِرِي

البيت المقتدِّم.

وقال غويةُ بنُ سلمَى : [الوافر] ٤٩٨١ - ألاَ نَادتْ أمَامةُ باحْتِمَالِ

لتَحْزُنِنِي فلا بِكِ ما أبَالِي

جزء : ١٩ رقم الصفحة : ٥٤١

٥٤٢

وفائدتها : توكيد القسم في الردِّ ".

ثمَّ قال بعد أن حكى وجه الزيادة والاعتراض **والجواب** كما تقدم : والوجه أن يقال : هي للنَّفي ، والمعنى في ذلك : أنَّه لا يقسم بالشيء إلاَّ إعظاماً له ، يدُلَّك عليه قوله تعالى : ﴿فَلاَ أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة : ٧٥ ، ٧٦] فكأنه بإدخال حرف النَّفي يقول : إن إعظامي له بإقسامي به كلا إعظام ، يعني أنه يستأهل فوق ذلك.

وقيل : إنَّ " لا " نفيٌ لكلامٍ ورد قبل ذلك انتهى.

قال ابن الخطيب : كأنَّهُم أنكروا البعث فقيل : " لا " ليس الأمر على ما ذكرتم ، ثم قيل : أقسم بيوم القيامة.

قال : وهذا فيه **إشكال** ؛ لأن إعادة حرف النفي أحرى في قوله تعالى : ﴿وَلاَ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ مع أن المراد ما ذكروه يقدح في فصاحة الكلام.

قال شهاب الدين رحمه الله : " فقول الزمخشري " : والوجه أن يقال إلى قوله : يعني أنه يستأهل فوق ذلك ، تقرير لقوله : إدخال " لا " النافية على فعل القسم مستفيض إلى آخره وحاصل الكلام يرجع إلى أنها نافية ، وأنَّ النَّفي متسلّط على فعل القسم بالمعنى الذي شرحه ، وليس فيه منع لفظاً ولا معنى ".

ثم قال : فإن قلت : قوله تعالى : ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ [النساء : ٦٥] والأبيات التي أنشدتها المقسم عليه فيها منفي ، فهلا زعمت أنَّ طلا " التي قبل القسم زيدت موطِّئة للنَّفي بعده ، ومؤكدة له ، وقدَّرت المقسم عليه المحذوف – هاهنا – منياً كقولك : لا أقسم بيوم القيامة لا تترُكُونَ سُدًى ؟ .

قلت : لو قصَرُوا الأمر على النَّفي دون الإثبات لكان لهذا القول مساغ ، ولكنه لم يقصر ، ألا ترى كيف نفى ﴿لاَ أُقْسِمُ بِهَاذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد : ١] بقوله : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ﴾ [البلد : ٤] وكذلك قوله : ﴿فَلاَ أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة : ٧٥] بقوله : ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ [الواقعة : ٧٧] ، وهذا من محاسن كلامه تعالى.

وقرأ قنبل والبزِّي – بخلاف عنه – : " لأقسم " بلام بعدها همزة دون ألف ، وفيها أوجه : أحدها : أنها جوابٌ لقسم مقدر ، تقديره : " والله لأقسم " والفعل للحالِ ، فلذلك لم تأت نونُ التوكيد ، وهذا مذهبُ الكوفيين.

وأمَّا البصريون : فلا يجيزون أن يقع فعل الحال جواباً للقسم فإن ورد ما ظاهره ذلك جعل الفعل خبراً لمبتدإ مضمر ، فيعود الجواب جملة اسمية قدر أحد جزأيها

٥٤٣

وهذا عند بعضهم ، من ذلك التقدير : والله لأنا أُسم.

الثاني : أنه فعل مستقبل ، وإنَّما لم يأتِ بنون التوكيدِ ؛ لأنَّ أفعال الله – تعالى – حقٍّ وصدقٌ فهي غنيةٌ عن التأكيد بخلاف أفعال غيره ، على أن سيبويه حكى حذف النون ، إلا أنه قليل ، والكوفيون : يجيزون ذلك من غير قلَّة ، إذ من مذهبهم جواز تعاقب اللام والنون فمن حذف اللام قوله : [الكامل] ٤٩٨٢ – وقَتِيلُ مُرَّة أثْأرنَّ فإنَّهُ

فَرْغٌ وإنَّ أخَاكمُ لَمْ يَثْأرِ

جزء : ١٩ رقم الصفحة : ٥٤١

أي لأثأرن ، ومن حذف النون وهو نظير الآية الكريمة قول الآخر : [الطويل] ٤٩٨٣ – لَئِن تَكُ قَدْ ضَاقتْ عليكَم بُيوتكُمْ

لَيَعلمُ ربِّي أنَّ بَيْتِيَ واسِعُ

(١) ".

"بلى " نحن " قادرون " ﴿عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ والبنانُ عند العرب : الأصابع ، واحدُها بنانةٌ ؛ قال عنترة : [الوافر] ٤٩٨٥ – وأنَّ المَوْتَ طَوْعُ يَدِي إذَا مَا

وصَلْتُ بَنانَهَا بالهِنْدُوَانِي

جزء : ١٩ رقم الصفحة : ٥٤١

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥١٢٠

فنبه بالبنان على بقية الأعضاء.

وأيضاً : فإنها أضعف العظام فخصها الله – عز وجل – بالذكر لذلك.

قال القتيب والزجاج : وزعموا أن الله تعلى لا يبعث الموتى ، ولا يقدرعلى جمع العظام ، فقال الله تعالى : بلى قادرين على أن نعيد السُّلاميات على صغرها ، ونُؤلِّف بينها حتى تستوي ، ومن قدر على هذا فهو على جميع الكبار أقدرُ.

وقال ابن عباس وعامة المفسرين : ﴿عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ أن نجعل أصابع يديه ورجليه شيئاً واحداً كخُفِّ البعير ، أو كحافر الحمار ، أو كظلفِ الخنزيرِ ، ولا يمكنه أن يعمل به شيئاً ولنا فرقنا أصابعه حتى يفعل بها ما يشاء.

وقيل : نقدر أن نُعيد الإنسان في هيئة البهائم ، فكيف في صورته التي كان عليها ، وهو كقوله تعالى : ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة : ٦٠ ، ٦١].

والقول الأول أشبه بمساق الآية.

فصل في الكلام على الآية قال ابن الخطيب رحمه الله : في الآية إشكالات : أحدها : ما المناسبة بين القيام والنَّفس اللوامة حتى جمع الله بينهما في القسم ؟ .

وثانيها : على وقوع القيامة وثالثها : قال جل ذكره : أقسم بيوم القيامة ولم يقل : والقيامة ، كما قال – عز وجل – في سائر السور : ﴿وَالطُّورِ﴾ [الطور : ١] ﴿وَالذَّارِيَاتِ﴾ [الذاريات : ١] ، ﴿وَالضُّحَى ﴾ [الضحى : ١].

والجواب عن الأول من وجوه : أحدها : أنَّ أحوال القيامة عجيبة جدّاً ، ثُمَّ المقصود من إقامة القيامة إظهار أحوال النُّفوس على ما قال صلى الله عليه وسلم : " مَنْ عَرفَ نَفْسَهُ عرَفَ رَبَّهُ " ومن أحولها العجيبة قوله تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات : ٥٦] ، وقوله تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى

٥٤٧

السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب : ٧٢].

وقيل : القسم وقع بالنَّفس اللوامة على معنى التعظيم من حيث إنها أبداً يستحقرُ فعلها وجدُّها واجتهادها في طاعة الله تعالى.

وقيل : إنه – تعالى – أقسم بيوم القيامة ، ولم يقسم بالنفس اللوامة تحقيراً لها ؛ لأن النفس اللوامة إمَّا أن تكون كافرة بالقيامة مع عظم أمرها ، وإمَّا أن تكون فاسقة مقصرة في العمل ، وعلى التقديرين فإنها تكون مستحقرة.

والجواب عن الثاني : أن المحقِّقين قالوا : القسم بهذه الأشياء قسم بربِّها وخالفها في الحقيقة ، فكأنه قيل : أقسم برب القيامة على وقوع القيامة.

والجواب عن الثالث : أنه حيث أقسم ، قال جل ذكره : " والذَّارياتِ " ، وأما هنا فإنه سبحانه نفى كونه مقسماً بهذه الأشياء ، فزال السؤال.

قوله تعالى : ﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾.

فيه وجهان : أحدهما : أن تكون " بل " لمرجد الإضراب والانتقال من غير عطف ، أضرب عن الكلام الأول وأخذ في

آخر.

الثاني : أنها عاطفة.

قال الزمخشري : " بل يريد " عطف على " أيحسب " ، فيجوز أن يكون مثله استفهاماً ، وأن يكون إيجاباً على أن يضرب عن مستفهم عنه إلى آخر ، أو يضرب عن مستفهم عنه إلى موجب.

قال أبو حيان بعد ما حكى عن الزمخشري ما تقدَّم : " وهذه التقادير الثلاثة متكلَّفة لا تظهر ".

وقال شهاب الدين : " وليس هنا إلا تقديران ، ومفعول " يُرِيد " محذوف يدل عليه التعليل في قوله تعالى : ﴿لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ والتقدير : يريد شهواته ومعاصيه فيمضي فيها دائماً أبداً و " أمامه " منصوب على الظَّرفِ ، وأصله مكانٌ فاستعير هنا للزمان ".

والضمير في " أمَامَه " الظاهرُ عوده على الإنسان.

وقال ابن عباس : يعود على يوم القيامة بمعنى أنه يريد شهواته ليفجر في تكذيبه بالبعث بين يدي يوم القيامة.

فصل في تفسير الآية قال مجاهد والحسن وعكرمة والسدي بن جبير رضي الله عنهم : يقول : سوف أتوب حتى يأتيه الموت على أسوأ أحواله.

٥٤٨

." (١)

"وعن ابن عباس : ﴿بَلْ يُرِيدُ الإنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ ، قال : يعجل المصعية ويسوفُ بالتوبة وجاء في الحديث : " قال يقولُ : سوف أتُوبُ ، ولا يتوبُ ، فهُو قَدْ أخْلفَ فكذبَ " وقال عبد الرحمن بن زيد : ﴿بَلْ يُرِيدُ الإنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ من البعث والحساب ودليله : يسأل أيان يوم القيامة أي يسأل متى يكون ؟ على وجه الإنكار والتكذيب.

وقال الضحاك : هو الأمل ، يقول : سوف أعيش وأصيب من الدنيا ، ولا يذكر الموت.

وقيل : يعزم على المعصية أبداً وإن كان لا يعيش إلا مدة قليلة ، فالهاء على هذه الأقوال الثلاثة للإنسان.

وإذا قلنا : بأن الهاء ليوم القيامة ، فالمعنى : بل يريد الإنسان ليكفر بالحق بين يدي القيامة.

والفجورُ : أصله الميل عن الحق.

قوله : ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ﴾ هذه جملة مستأنفة.

وقال أبو البقاء رحمه الله : تفسير لـ " يفجر " فيحتمل أن يكون مستأنفاً مفسّراً ، وأن يكون بدلاً من الجملة قبلها ؛ لأن التفسير يكون بالاستئناف وبالبدل إلا أنَّ الثاني منه رفع الفعل ، ولو كان بدلاً لنصب ، وقد يقال : إنه أبدلَ الجملة من الجملة لا خصوصيَّة الفعلِ من الفعل وحده ، وفيه بحث قد تقدم نظيره في " الذاريات " وغيره.

والمعنى : يسأل متى يوم القيامة.

فصل فيمن أنكروا البعث قال ابن الخطيب : اعلم أنَّ إنكار البعث يتولد تارة من الشُّبهة ، وأخرى من الشَّهوة ، فأما

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل. ، ص/٥١٢٢

تولده من الشبهة فهو ما حكاه الله – عز وجل – بقوله : ﴿أَيَحْسَبُ الإنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ ، وتقديره : أنَّ الإنسان هو هذا البدن ، فإذا مات وتفرقت أجزاؤه ، واختلطت بأجزاء التراب ، وتفرَّقت بالرِّياح في مشارق الأرض ومغاربها ، فيكون تمييزها بعد ذلك محالاً.

وهذه الشبهة ساقطة من وجهين : الأول : لا نُسلِّمُ أن الإنسان هو هذا البدن ، بل هو شيء مدبرٌ لهذا البدن ، فإذا فسد هذا البدن بقي هو حيّاً كما كان ، وحينئذ يعيد الله – تبارك وتعالى – أي بدن أراد ، فيسقط

٥٤٩

السؤال وفي الآية إشارة إلى هذا ، لأنه سبحانه أقسم بالنفس اللوامة ، ثم قال تعالى جل ذكره : ﴿أَيَحْسَبُ الإنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ ، وهو تصريح بالفرق بين النفس والبدن.

الثاني : سلَّمنا أنَّ الإنسان هو هذا البدن ، لكنه سبحانه عالم بالجزئيات ، فيكونُ عالماً بالجزء الذي هو بدن زيدٍ ، وبالجزء الذي هو بدن عمرو ، وهو – تعالى – قادر على كلِّ الممكنات ، فيلزم أن يكون قادراً على تركيبها ثانياً ، فزال الإشكال

وأما إنكار البعث بناءً على الشَّهوةِ فهو قوله تعالى : ﴿بَلْ يُرِيدُ الإنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾.

ومعناه أن الإنسان الذي يميل طبعه للشَّهوات واللَّذات والفكرةُ في البعث تنغصها عليه فلا جرم ينكره.

جزء : ١٩ رقم الصفحة : ٥٤١

قوله تعالى : ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ﴾.

قرأ نافع وأبان عن عاصم : بَرَق بفتح الراء.

والباقون : بالكسر.

فقيل : لغتان في التحيُّر والدهشة ، ومعناه لمع بصره من شدَّة شخوصه ، فتراه لا يطرف.

وقيل : بَرِق – بالكسر – تحيَّر فزعاً.

قال الزمخشري : " وأصله من بَرِق الرجل إذا نظر إلى البرقِ فدُهِش بصرهُ ".

قال غيره : كما يقال : أسد وبقر ، إذا رأى أسداً وبقراً كثيراً فتحيّر من ذلك.

قال ذو الرمة : [الطويل] ٤٩٨٦ – وكُنْتُ أرَى فِي وجْهِ ميَّةَ لَمْحةً

فأبْرَقُ مَغْشِياً عَليَّ مَكانِيَا

وأنشد الفراء رحمه الله : [المتقارب] ٤٩٨٧ – فَنفْسَكَ فَانْعَ ولا تَنْعَنِي

ودَاوِ الكُلُومَ ولا تَبْرَقِ

أي : لا تفزع من كثرة الكلوم التي بك.

و " بَرَق " بالتفح : من البريق ، أي : لمع من شدَّة شُخُوصه.

٥٥٠

وقال مجاهد وغيره : وهذا عند الموت.

وقال الحسن : يوم القيامة ، قال : وفيه معنى **الجواب** عما سأل عنه الإنسان ، كأنه قا : يوم القيامة إذا برق البصر ، وخسف القمر.

وقيل : عند رؤية جهنم.

قال الفراء والخليل : " برِق " - بالكسر - : فَزِع وبُهِت وتحيّر ، والعرب تقول للإنسان المتحيِّر المبهوت : قد برِق فهو برِقٌ.

وقيل : " بَرِق ، يَبْرَقُ " بالفتح : شق عينيه وفتحهما.

قاله أبو عبيدة ، وأنشد قول الكلابيِّ : [الرجز] ٤٩٨٨ - لَمَّا أتَانِي ابنُ عُمَيْر راغِباً

أعْطيتُه عِيساً صِهَاباً فَبَرِقْ

أي : فتح عينيه.

قرأ أبو السمال : " بَلِق " باللام.

قال أهل اللغة إلا الفرّاء : معناه " فُتِح " ن يقال : بَلقْت الباب وأبلقتُه : أي : فتحتُه وفرَّجتُه.

وقال الفراء : هو بمعنى أغلقته.

قال ثعلب : أخطأ الفراء في ذلك.

ثم يجوز أن يكون مادة " بَلَقَ " غير مادة " بَرَقَ " ، ويجوز أن تكون مادةً واحدة بُدِّل فيها حرف من آخر ، وقد جاء إبدال " اللام " من الراء في أحرف ، قالوا : " نثر كنانته ونثلها " وقالوا : " وجل ووجر " فيمكن أن يكون هذا منه ، ويؤيده أن " برق " قد أتى بمعنى شق عينيه وفتحهما ، قاله أبو عبيدة ، وأنشد [الرجز]

٤٩٨٩ - لَمَّا أتَانِي ابن عُمَيْرٍ

". (١)

"فالمعنى : أقد أتى ، على التقرير والتقريب جميعاً ، أي أتى على الإنسان قبل زمان قريب " حين من الدهر لم يكن " فيه ﴿شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ أي : شيئاً منسيّاً غير مذكور انتهى.

فقوله " على التقرير " يعني المفهوم من الاستفهام ، وهو الذي فهمه مكي من نفس " هل " لا تكون بمعنى " قد " إلا معها استفهام لفظاً كالبيت المتقدم ، أو تقريراً كالآية الكريمة.

فلو قلت : هل جاء زيد ، يعني : قد قام ، من غير استفهام لم يجز.

وغره قد جعلها بمعنى " قد " من غير هذا القَيْدِ.

وبعضهم لا يجيز ذلك ألبتة ويتأول البيت المتقدم على أنه مما جمع فيه بين حرفي معنى للتأكيد ، وحسن ذلك اختلاف لفظهما ؛ كقوله : [الطويل]

٤

---

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥١٢٣

٥٠٢٠ - فأَصْبَحْنَ لا يَسْألَنَنِي عَنْ بِمَا بِهِ

فالباء بمعنى " عن " وهي مؤكدة لها ، وإذا كانوا قد أكدوا مع اتفاق اللفظ ؛ كقوله : [الوافر] ٥٠٢١ - فَلاَ - واللهِ - لا يُلْفَى لِمَا بِي

ولا لِلِمَا بِهِمْ أبَداً دَوَاءُ

جزء : ٢٠ رقم الصفحة : ٣

فلأن يؤكد مع اختلافه أحرى ، ولم يذكر الزمخشري غير كونها بمعنى " قد " ، وبقي على الزمخشري قيد آخر ، وهو أن يقول : في الجمل الفعلية ، لأنه متى دخلت " هل " على جملة اسمية استحال كونها بمعنى " قد " مختصة بالأفعال.

قال شهاب الدين : عندي أن هذا لا يرد لأنه تقرر أن " قد " لا تباشر الأسماء.

فصل في المراد بالإنسان المذكور في الآية قال قتادة والثوري وعكرمة والشعبي : إن المراد بالإنسان هنا آدم - عليه الصلاة والسلام - وهو مروي عن ابن عباس.

وقيل : المراد بالإنسان : بنو آدم لقوله تعالى : ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ﴾.

فالإنسان في الموضعين واحد وعلى هذا فيكون نظم الآية أحسن.

وقوله : ﴿حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾ قال ابن عباس في رواية الضحاك أنه خلق من طين فأقام أربعين سنة ، ثم من حمإ مسنون أربعين سنة ، ثم من صلصال أربعين سنة ، فتم خلقه في مائة وعشرين سنة ، ثم نفخ فيه من الروح.

وحكى الماوردي عن ابن عباس - رضي الله عنه - : أن الحين المذكور هاهنا هو الزمن الطويل الممتد الذي لا يعرف مقداره.

وقال الحسن : خلق الله تبارك وتعالى كل الأشياء ما يرى وما لا يرى من دوابّ البر

٥

والبحر في الأيام الست التي خلق الله - تعالى - فيها السماوات والأرض ، وآخر ما خلق آدم - عليه الصلاة والسلام - فهو كقوله تعالى : ﴿لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾.

فإن قيل : إن الطين والصلصال والحمأ المسنون قبل نفخ الروح فيه ما كان إنساناً ، والآية تقتضي أنه مضى على الإنسان حال كونه إنساناً " حينٌ من الدَّهْرِ " مع أنه في ذلك الحين ما كان شيئاً مذكوراً.

فالجواب : أن الطين والصلصال إذا كان مصوراً بصورة الإنسان ، ويكون محكوماً عيله بأنه سينفخ فيه الروح ، ويصير إنساناً صح تسميته بأنه إنسان ، ومن قال : إن الإنسان هوالنَّفس الناطقة ، وأنها موجودة قبل وجود الأبدان **فالإشكال عنهم** زائل ، واعلم أنَّ الغرض من هذا التنبيه على أن الإنسان محدث ، وإذا كان كذلك فلا بد من محدث قادر.

قوله : " لم يكن " في هذه الجملة وجهان : أحدهما : أنها في موضع رفع نعتاً لـ " حين " بعد نعت ، وعلى هذا فاعائد محذوف ، تقديره : حين لم يكن فيه شيئاً مذكوراً.

والأول أظهر لفظاً ومعنى.

فصل في تفسير الآية روى الضحاك عن ابن عباس في قوله تعالى : ﴿لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ لا في السماء ولا في الأرض.
وقيل : كان جسداً مصوراً تراباً وطيناً لا يعرف ولا يذكر ، ولا يدري ما اسمه ولا ما يراد به ثم نفخ فيه الروح فصار مذكوراً.
قاله الفراء وقطرب وثعلب.
وقال يحيى بن سلام : ﴿لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ لأنه خلقه بعد خلق الحيوان كله ، ولم يخلق حيواناً بعده ، ومن قال : إنَّ المراد من الإنسان الجنس من ذرية آدم - عليه الصلاة والسلام - فالمراد بالحين تسعة أشهر مدة الحمل في بطن أمه ﴿لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ إذ كان مضغة وعلقة ؛ لأنه في هذه الحالة جماد لا خطر له.
وقال أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - لما قرأ هذه الآية : ليتها تمَّت فلا نبتلى ، أي ليت المدة التي أتت على آدم لم يكن شيئاً مذكوراً تمت على ذلم فلا يلد ولا يبتلى ، أي ليت المدة التي أتت على آدم لم يكن شيئاً مذكوراً تمت على ذلك فلا يلد ولا يبتلى أولاده ، وسمع عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - رجلاً يقرأ : ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ فقال : ليتها تمّت.
٦
قوله : ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ﴾.
يعني ابن آدم من غير خلاف " من نُطْفَة " أي : من ماء يقطر وهو المنيّ ، وكل ماء قليل في وعاء ، فهو نطفة ؛ كقول عبد الله بن رواحة يعاتب نفسه : [الرجز] ٥٠٢٢ - مَا لِي أرَاكِ تَكْرَهِينَ الجَنَّهْ
هَلْ أنْتِ إلاَّ نُطفةٌ فِي شَنِّه ؟
جزء : ٢٠ رقم الصفحة : ٣
." (١)

"سورة الشمس
مكية ، وهي خمس عشرة آية ، وأربع وخمسون كلمة ، ومائتان وسبعون حرفا.
جزء : ٢٠ رقم الصفحة : ٣٥٣
قوله تعالى : ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ ، وقد تقدَّم أنَّ جماعة من أهل الأصول ؛ قالوا : التقدير : ورب الشمس ، ورب سائر ما ذكر إلى تمام القسم.
واحتج قوم على بطلان هذا القول ، بأن في جملة هذا القسم : ﴿وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ ، وذلك هو الله تعالى ، لا يجوز أن يكون المراد منه تعالى أن يقدم قسمه بغيره على قسمه بنفسه ، فإذن لا بد من تأويل ، وهو أن " ما " مع ما بعده في حكم المصدر ، فيكون التقدير : والسَّماءِ وبنائها.
واعترض الزمخشريُّ عليه ، فقال : لو كان الأمر على هذا الوجه ، لزم من عطف قوله : " فألهمها " عليه فساد النظم.
قوله : ﴿وَضُحَاهَا﴾.

---
(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥١٣٧

قال المبرِّدُ : إن الضُّحى ، والضَّحوة ، مشتقان من الضحّ ، وهو النور فأبدلت الألف ، والواو من الحاء ، تقول : ضَحْوة ، وضَحَوات ، وضُحى فالواو من " ضَحْوة " مقلوبة عن الحاء الثانية ، والألف في " ضُحَى " مقلوبة عن الواو.

وقال أبو الهيثم : الضحُّ نقيض الظل ، وهو نور الشمس على ظهر وجه الأرض وأصله : الضحى ، فاستثقلوا الياء مع سكون الواو فقلبوها ألفاً.

والضُّحَى : مؤنثة ، يقال : الاتفعت الضُّحى فوق الصخور ، وقد تذكر ، فمن أنَّث ذهب إلى أنها جمع ضحوة ، ومن ذكَّر ذهب إلى أنَّه اسم على " فُعَل " نحو " صُرَد ،

٣٥٤

ونُغَر " وهو ظرف غير متمكن مثل : سحر ، تقول : لقيته ضحّى ، إذا أردت به ضحى يومك لم تنونه.

وقال الفراء : الضُّحَى ، هو النهار ، كقول قتادة ، والمعروف عند العرب أنَّ الضحى إذا طلعت الشمس ، وبُعَيْدَ ذلك قليلاً ، فإذا زاد فهو الضّحاء بالمد.

ومن قال : الضحى ، النهار كله ، فذلك لدوام نور الشمس ، ومن قال : إنه نور الشَّمس أو حرها ، فنور الشمس لا يكون إلاَّ مع حرِّ الشمس ، وقد استدل من قال : إن الضحى حر الشمس بقوله تعالى : ﴿وَلاَ تَضْحَى ﴾ [طه : ١١٩] أي : لا يؤذيك الحر.

فصل في تفسير الآية قال مجاهد : " وضُحَاهَا " أي : ضوؤها وإشراقها ، وأضاف الضحى إلى الشمس ؛ لأنه إنما يكون بارتفاع الشمس.

وقال قُتادةُ : بهاؤها.

وقال السدي : حرها.

وقال اليزيدي : انبساطها.

وقيل : ما ظهر بها من كل مخلوق ، فيكون القسم بها ، وبمخلوقات الأرض كلها.

حكاه الماوردي.

قال ابن الخطيب : إنَّما أقسم بالشمس ، وضحاها ، لكثرة ما يتعلق به من المصالح ، فإنَّ أهل العالم كانوا كالأموات في الليل ، فلما ظهر الصبحُ في المشرق ، صار ذلك الضوء ، كالروح الذي تنفخ فيه الحياة ، فصارت الأموات أحياء ، ولا تزال تلك الحياة في القوة ، والزيادة إلى غاية كمالها وقت الضحى ، وذلك شبيه استقرار أهل الجنة.

قوله : ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاَهَا﴾ ، أي : تبعها ، وذلك إذا سقطت رؤيا الهلال.

[قال الليث : تلوت فلاناً إذا تبعته.

وقال ابن زيد : إذا غربت الشمس في النصف الأول من الشهر ، تلاها القمر بالطلوع ، وفي آخر الشهر ، يتلوها بالغروب].

٣٥٥

قال الفراء : " تَلاَهَا " : أخذ منها ، يذهب إلى أن القمر يأخذ من ضوء الشمس.

وقال الزجاجُ : " إذا تَلاهَا " أي : حين استوى ، واستدار ، فكان مثلها في الضياء والنور.

وقال قتادةُ والكلبيُّ : معناه : أن الشمس ، إذا قربت ، فالقمر يتبعها ليلة الهلال في الغروب.

وقيل : يتلوها في كبر الجرم ، بحسب الحسّ في ارتباط مصالح هذا العالم بحركته.

قوله : ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاَّهَا﴾ ، الفاعل : ضمير النهار.

وقيل : عائد على الله تعالى ، والضمير المنصوب ، إمَّا للشمس ، وإما للظُّلمة ، وإما للأرض.

ومعنى " جلاها " أي : كشفها ، فمن قال : هي " الشمس " ، فالمعنى : أنه يبين بضوئه جرمها ، ومن قال : هي " الظلمة " ، فهي ون لم يجر لها ذكر ، كقولك : أضحتْ باردةً ، تريد : أضحت غداتنا باردة ، وهو قول الفراء والكلبي وغيرهما.

ومن قال : هي الدنيا والأرض ، وإن لم يجر لهما ذكر ، كقوله : ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص : ٣٢].

قوله : " إِذَا تَلاهَا " ، وما بعده فيه **إشكال**؛ لأنه إن جعل شرطاً اقتضى **جواباً** ، ولا **جواب** لفظاً ، وتقديره غير صالح ، وإن جُعِلَ محضاً استدعى عاملاً وليس هنا عامل إلا فعل القسم حال ؛ لأنه إنشاء ، و " إذا " ظرف مستقبل ، والحال لا يعمل في المستقبل.

ويخص " إذا " وما بعدها **إشكال آخر** ذكره الزمخشري ، قال : فإن قلت : الأمر نصب " إذَا " معضل ، لأنك لا تخلو إمَّا أن تجعل الواو عاطفة ، فتنصب بها وتجر ، فتقع في العطف على عاملين في نحو قولك : " مررت أمس بزيد واليوم عمرو " ، وإمَّا أن تجعلهن للقسم ، فتقع فيما اتفق الخليل وسيبويه على استكراهه.

قلت : **الجواب** فيه : أن واو القسم مطرح معها إبراز الفعل إطراحاً كلياً ، فكان لها شأن خلاف شأن الباء ، حيث أبرز معها الفعل وأضمر ، فكانت الواو قائمة مقام الفعل ، والباء سادة مسدهما معاً ، والواوات العواطف نوائب عن هذه الواو ، فحقهن أن يكنّ عوامل على الفعل ، والجار جميعاً ، كما تقول : " رب زيد بكراً وعمرو خالداً " ، فترفع بالواو وتنصب لقيامها مقام " ضرب " الذي هو عاملهما انتهى.

وقال أبُو حيَّان : أما قوله في واوات العطف : " فتنصب وتجر " ، فليس هذا

٣٥٦

بالمختار على أن يكون حرف العطف عاملاً لقيامه العامل ، بل لمختار أن العمل إنما هو للعامل في المعطوف عليه ، ثم إن الإنشاء حجة في ذلك.

وقوله : " فتقع في العطف عاملين " ، ليس ما في الآية من العطف عاملين ، وإنما هو من باب عطف اسمين مجرور ومنصوب ، على اسمين مجرور ومنصوب ، فصرف العطف لم ينب مناب عاملين ، وذلك نحو قولك : مررت بزيد قائماً وعمرو جالساً ؛ وأنشد سيبويه في كتابه : [الطويل] ٥٢١٩ - فَلَيْسَ بِمعروفٍ لَنا أنْ نَرُدَّهَا

صِحَاحاً ولا مُسْتنكَرٌ أن تُعَقَّرَا

جزء : ٢٠ رقم الصفحة : ٣٥٤." (١)

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥٢٨٧

"سورة البينة

قوله تعالى : ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾ ، هذه قراءة العامة ، وخط المصحف.

وقرأ عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – : " لَمْ يكُن المُشْرِكُونَ وأهْلُ الكِتابِ منفكين " وهذه قراءة على التفسير.

قال ابن العربي : " وهي جائزة في معرض البيان ، لا في معرض التلاوة ، فقد قرأ النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الصحيح " فَطَلِّقُوهُنَّ لقُبُلِ عدَّتِهِنَّ " وهو تفسيرٌ ، فإن التلاوة هو ما كان في خط المصحف ".

وقرئ : " والمُشْرِكُون " بالواو نسقاً على " الَّذينَ كَفَرُوا ".

قوله : ﴿مُنفَكِّينَ﴾ اسم فاعل من " انفكَ " ، وهي هنا التامة ، فلذلك لم تحتج إلى خبر.

وزعم بعضهم : أنها هنا ناقصة ، وأن الخبر مقدر ، تقديره : منفكّين عارفين محمداً صلى الله عليه وسلم.

قال أبو حيان : وحذف خبر "كَانَ " لا يجوز اقتصاراً ، ولا اختصاراً.

٤٣٣

وجعلوا قوله : [الكامل] ٥٢٦٣ب – ....

يَبْغِي جِوَارِكَ حَيْثُ لَيْسَ مُجِيرُ

أي : في الدنيا ، ضرورة ، ووجه من منع من ذلك أنه قال : صار الخبر مطلوباً من جهتين : من جهة كونه مخبراً به ، فهو أحد جزئي الإسناد ، ومن حيث كونه منصوباً بالفعل ، وهذا منتقض بمفعولي ظن ، فإن كلاً منهما فيه المعنيان المذكوران ومع ذلك يحذفان ، أو أحدهما اختصاراً ، وأما الاقتصار ففيه خلاف وتفصيل وتقدم ذكره.

وقوله : ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ﴾ متعلق بـ " لَمْ يَكُنْ " أو بـ " مُنفكِّينَ ".

فصل قال الواحديُّ : هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظماً وتفسيراً ، ولم يبين كيفية **الإشكال قال** ابن الخطيب : ووجه **الإشكال أن** تقدير الآية : لم يكن الذين كفروا إلى أن تأتيهم البينة التي هي الرسول ، ثم إنه تعالى لم يذكر الشيء المنفكّ عنه ، والظاهر أن المراد لم ينفكوا عن كفرهم ، حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول ، فانفكوا عنه لأن " حتَّى " لانتهاء الغاية ، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول صلى الله عليه وسلم ، لكن قوله تعالى : ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾ يقتضي زيادة كفرهم عند مجيء الرسول – عله الصلاة والسلام – فحينئذ يحصل التناقض ، **والجواب** من وجوه : أحدها : وهو أحسنها ، ما لخصه الزمخشريُّ : أن الأول حكاية ما كانوا قولونه من أنه صلى الله عليه وسلم الموعود به لا ينفك عما نحن عليه من ديننا.

والثاني : إخبار عن الواقع ، يعني أنهم كانوا يعدون الاتّفاق على الحق إذا جاءهم الرسول – عليه الصلاة والسلام – ، والمعنى أن الذي وقع فيه كان خلافاً لما ادعوا.

وثالثها : المعنى : لم يكونوا منفكين عن كفرهم ، وإن جاءتهم بينة ، قاله القاضي.

إلا أن جعل " حتى " بمعنى " أن " بعيد في اللغة.

ورابعها : المعنى لم يكونوا منفكين عن ذكر محمد صلى الله عليه وسلم بالمناقب والفضائل ، حتى أتتهم البينة ، والمضارع هنا

بمعنى الماضي كقوله تعالى : ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ﴾ [البقرة : ١٠٢] ، أي ما تلت أي : ما كانوا منفكين عن ذكر مناقبه ، ثم لما جاءهم محمد تفرقوا ، ونظيره ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ﴾ [البقرة : ٨٩].

وخامسها : أنهم كانوا متفقين على الكفر قبل البينة ، فلما جاءتهم البينة تفرقوا ، وتكفي هذه المغايرة.

٤٣٤

وسادسها : هي كقوله تعالى : ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ﴾ [البقرة : ٢١٣] الآية ، أي : كان منهم جازماً بمذهبه ودينه ، فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم شكوا في أديانهم ، لأن قوله تعالى ﴿مُنفَكِّينَ﴾ مشعر بهذا ؛ لأن الانفكاك من الشيء هو الانفصال عنه ، فمعناه : أن قلوبهم ما خلت عن تلك العقائد ، وما انفصلت عن الجزم بصحتها ، ثم بعد المبعث لم يبق الأمر على تلك الحالة.

فصل في المراد بأهل الكتاب هنا قال ابن عباس : أهل الكتاب الذين كانوا بـ " يثرب " ، وهمك قريظة ، والنضير ، وبنو قينقاع ، والمشركون الذين كانوا بـ " مكة " وما حولها ، و " المدينة " ، وهم مشركو قريش ، وقوله تعالى : ﴿مُنفَكِّينَ﴾ أي : منتهين من كفرهم ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ يعني محمداً صلى الله عليه وسلم.

وقيل : لانتهاء بلوغ الغاية أي لم يكونوا ليبلغوا نهاية أعمارهم فيموتوا حتى تأتيهم البينة.

وقيل : منفكين زائلين إن لم تكن مدتهم لتزول حتى يأتيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والعرب تقول : ما انفككت أفعل كذا ، أي ما زلت ، وما انفك فلان قائماً ، أي : ما زال قائماً.

وأصل الفك للفتح ، ومنه : فك الكتاب ، وفك الخلخال.

وقيل : " مُنفكِّينَ " ، بارحين ، أي : لم يكن أهل الكتاب تاركين صفة محمد صلى الله عليه وسلم ويسمونه الأمين في كتابهم حتى بعث فلما بعث صلى الله عليه وسلم حسدوه ، وجحدوه ، وهو قوله تعالى : ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ﴾ [البقرة : ٨٩] ، ولهذا قال تعالى : ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾ [البينة : ٤] ، وعلى هذا فقوله تعالى : ﴿وَالْمُشْرِكِينَ﴾ أي : ما كانوا يسيئون القول في محمد صلى الله عليه وسلم حتى بعث ، فإنهم كانوا يسمونه الأمين ، حتى أتتهم البينة على لسانه ، وبعث إليهم صلى الله عليه وسلم فحينئذ عادوه.

وقال بعض اللغويين : " مُنفكِّينَ " ، أي : هالكين ، من قولهم : انفك صلا المرأة عند الولادة ، وهو أن ينفصل فلا يلتئم فتهلك ، والمعنى : لم يكونوا معذّبين ، ولا هالكين إلا بعد قيام الحجة عليهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب.

فصل في المراد بالمشركين قال قوم : المراد بالمشركين من أهل الكتاب ، فمن اليهود من قال : عزيز ابن الله ومن النصارى من قال : عيسى هو الله.

٤٣٥." (١)

" صناعة التنجيم وأخبار القرآن بالغيوب ليست كذلك وأما أخبار الكهنة فالقول فيها كما في السحر

(١) تفسير اللباب لابن عادل . ، ص/٥٣١٩

وأما الثالث فلأن ما في التوراة من الأخبار بالغيب إن كان كثيرا خارقا للعادة ووقع التحدي به فهو أيضا معجز وآية صدق لمن أتى به ولا يضرنا إلتزام ذلك وأما الرابع فلأنه لا يرد على من يقول وجه الإعجاز مجموع ما تقدم أصلا ومن يقول وجهه مجرد الأخبار بالغيب يقول بأن الخالي من ذلك غير معجز وإنما الأعجاز في القرآن بجملته ويكفي ذلك في غرضه والإعتراض على كون وجه الإعجاز عدم التناقض والإختلاف مع الطول والإمتداد بوجهيه مدفوع أما الأول فلأن آشتمال القرآن على الشعر قد سبق **جوابه** فلا يناقض وما علمناه الشعر وأما الآيتان ألاوليتان فقد أجاب عنهما ابن عباس حين سأله رجل عن آيات من هذا القبيل بأن نفي المسألة قبل النفخة الثانية وإثباتها فيما بعد والسدي بأن نفي المسألة عند تشاغلهم بالصعق والمحاسبة والجواز على الصراط وإثباتها فيما عداها وابن مسعود بأن المسألة المنفية طلب بعضهم العفو من بعض والمثبتة على ظاهر معناها فلا منافاة وأما الآيتان الأخريتان فمعنى الأولى منهما وما منع الناس أن يؤمنوا إلا إرادة الله أن تأتيهم سنة الأولين من نحو الخسف أو يأتيهم العذاب قبلا في الآخرة ولا شك أن إرادة الله تعالى مانعة من وقوع ما ينافي المراد فهذا حصر في السبب الحقيقي ومعنى الثانية وما منع الناس أن يؤمنوا إلا إستغراب بعثة البشر رسولا وهو مدلول القول إلتزاما والدال لا يناسب المانعية والمدلول ليس مانعا حقيقيا بل عادى لجواز وجود الإيمان معه فهو حصر في المانع العادي فلا تناقض وسيأتي لهذا إن شاء الله تعالى زيادة تحقيق

وكذا لأمثاله مما يضيق عنه هذا المبحث وأما الإختلاف المذكور فليس هو المنفي في قوله تعالى : ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافا كثيرا لأن المراد به أحد أمرين الأول الإختلاف المناقض للبلاغة والثاني الإختلاف فيما أخبر عنه من قصص الماضين وسير الأولين مع أمية من جاء به وعدم دراسته للعلوم ومطالعته للكتب ولا شك أنه لم يوجد في القرآن شيء من هذه الإختلافات على أن أمثال بعض ما ذكر من الإختلاف ليس بقرآن لأنه لم يتواتر وأمثال البعض الآخر إختلاف مقال لإختلاف الأحوال والمرجع إلى جوهر واحد وهو التراب في خلق آدم مثلا ومنه تدرجت تلك الأحوال وأي ضرر في ذلك وأما التكرار اللفظي والمعنوي فلا يخلو عن فائدة لا تحصل من غير تكرار كبيان إتساع العبارة وإظهار البلاغة وزيادة التأكيد والمبالغة إلى غير ذلك مما قد أمعن المفسرون في تحقيقه وبيانه وستراه بحوله تعالى وأما ما يتوهم فيه أنه من قبيل إيضاح الواضحات فليس يخلو عن درء إحتمال ورفع خيال فإنه لو لم يقل فيما ذكر من الآية تلك عشرة كاملة لتوهم ولو على بعد أن المراد وتمام سبعة إذا رجعتم بل في ذلك غير هذا أسرار ستأتيك بعون باريك وأما قول عثمان أن في القرآن لحنا إلخ فهو مشكل جدا إذ كيف يظن بالصحابة أولا اللحن في الكلام فضلا عن القرآن وهم هم ثم كيف يظن بهم ثانيا إجتماعهم على الخطأ وكتابته ثم كيف يظن بهم ثالثا عدم التنبه والرجوع ثم كيف يظن بعثمان عدم تغييره وكيف لتقيمه العرب وإذا كان الذين تولوا جمعه لم يقيموه وهم الخيار فكيف يقيمه غيرهم فلعمري إن هذا مما يستحيل عقلا وشرعا وعادة

فالحق إن ذلك لا يصح عن عثمان والخبر ضعيف مضطرب منقطع وقد أجابوا عنه بأجوبة لا أراها تقابل مؤنة نقلها والذي أراه أن رواة هذا الخبر سمعوا شيئا ولم يتقنوه فحرفوه فلزم **الإشكال وحل** الداء العضال وهو ما روى بالسند

عن عبدالله بن عبدالإعلى قال : لما فرغ من المصحف أتي بع عثمان فنظر فيه فقال أحسنتم وأجملتم أرى شيئا سنقيمه بألسنتنا وهذا لا **إشكال فيه** لأنه عرض عليه عقيب الفراغ من كتابته فرأى فيه ما كتب ." (١)

" يستهجن شرعا أو عقلا أو عادة إلى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه أو إصابة مكروه لغيره مع خفائهما على الموجه نحوه القصد بحيث لا يتأتى ذلك النيل أو الإصابة بدونه أو لو تأتي لزم فوت غرض آخر حسب تصوره وعليه يكون الحرب خدعة مجازا ولا تخفى غرابته والمخادعة مفاعلة والمعروف فيها أن يفعل كل أحد بالآخر مثل ما يفعله به فيقتضي هنا أن يصدر من كل واحد من الله ومن المؤمنين ومن المنافقين فعل يتعلق بالآخر وظاهر هذا مشكل لأن الله سبحانه لا يخدع ولا يخدع أما على التحقيق فلأنه غني عن كل نيل وإصابة واستجرار منفعة لنفسه وهو أيضا متعال على التعمل واستحضار المقدمات ولأنه جل عن أن يحوم حول سرادقات جلاله نقص الإنفعال وخفاء معلوم ما عليه وأما على ما ذكره السيد فلأنه جل شأنه أجل من أن تخفى عليه خافية أو يصيبه مكروه فكيف يمكن للمنافقين أن يخدعوه ويوقعوا في علمه خلاف ما يريدون من المكروه ويصيبونه به مع أنهم لكونهم من أهل الكتاب عالمون باستحالة ذلك والعاقل لا يقصد ما تحقق لديه امتناعه وأما أنه لا يخدع فلأنه وإن جاز عندنا أن يوقع سبحانه في أوهام المنافقين خلاف ما يريده من المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به لكن يمتنع أن ينسب إليه لما يوهمه من أنه إنما يكون عن عجز عن المكافحة وإظهار المكتوم لأنه المعهود منه في الإطلاق كما في الإنتصاف ولذا زيد في تفسيره مع استشعار خوف أو استحياء من المجاهرة وأما المؤمنون وإن جاز أن يخدعوا إلا أنه يبعد أن يقصدوا خدع المنافقين لأنه غير مستحسن بل مذموم مستهجن وهي أشبه شيء بالنفاق وهم في غنى عنه على أن الإنخداع المتمدح به هو التخادع بمعنى إظهار التأثر دونه كرما كما يشير إليه قوله صلى الله عليه و سلم المؤمن غر كريم لا الإنخداع الدال على البله ولذا قالت عائشة في عمر رضي الله تعالى عنهما كان أعقل من أن يخدع وأفضل من أن يخدع ويجاب عن ذلك بأن صورة صنيعهم مع الله تعالى حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون وصورة صنيع الله تعالى معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أهل الدرك الأسفل وصورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله تعالى فيهم فأجروا ذلك عليهم تشبه صورة المخادعة ففي الكلام إما استعارة تبعية في يخادعون وحده أو تمثيلية في الجملة وحيث أن ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل صريحا وكون المفعول آتيا بمثل فعله مدلول عليه من عرض الكلام حسن إيراد ذلك في معرض الذم لما أسند إليه الفعل صريحا وكون مقتضى المقام إيراد حالهم خاصة كما قاله مولانا مفتي الديار الرومية مما لا يخدش هذا الوجه الحسن أو يجاب كما قيل بأن المراد مخادعة رسول الله صلى الله عليه وآله سلم وأوقع الفعل على غير ما يوقع عليه للملابسة بينهما وهي الخلافة فهناك مجاز عقلي في النسبة الإيقاعية وهذا ظاهر على رأي من يكتفي بالملابسة بين ما هو له وغير ما هو له وأما على رأي من يعتبر ملابسة الفعل بغير ما هو له بأن يكون من معمولاته فلا على أنه يبقى من **الإشكال أن** لا خدع من الرسول والمؤمنين ولا مجال لأن يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازا لاتحاد اللفظ وكأن المجيب إما قائل بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز

---

(١) روح المعاني، ٣٠/١

أو غير قائل بامتناع صدور الخدع من الرسول والمؤمنين حتى يتأتى لهم ما يريدون من إعلاء الدين ومصالح المسلمين وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأبو حيوة يخدعون والجواب عما يلزم هو الجواب فيما لزم وقد تأتى ." (١)

" ما هو عليه في نفس الأمر عندنا وفي الإعتقاد عند النظام وفيهما عند الجاحظ وكل مقصود محمود يمكن التواصل إليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة إليه فإن لم يمكن إلا بالكذب فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك المقصود مباحا وواجب إن كان واجبا وصرح في الحديث بجوازه في ثلاث مواطن في الحرب وإصلاح ذات البين وكذب الرجل لإمرأته ليرضيها ولا حصر ولهذا جاز تلقين الذين أقروا بالحدود الرجوع عن الإقرار فينبغي أن يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فإن كانت المفسدة في الصدق أشد ضررا فله الكذب وإن كان عكسه أو شك حرم عليه فما قاله الإمام البيضاوي عفا الله تعالى عنه من أن الكذب حرام كله يوشك أن يكون مما سها فيه وفي الآية تحريض للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق فإن المؤمن إذا سمع ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو هو تخيل في نفسه تغليظ اسم الكذب وتصور سماجته فأنزجر عنه أعظم إنزجار وهذا ظاهر على قراءة التخفيف ويمكن في غيرها أيضا لأن نسبة الصادق إلى الكذب كذب وكذا كثرته وإن تكلف في المعنى الأخير وقيل : إنه مأخوذ من كذب المتعدي كأنه يكذب رأيه فيقف لينظر لكن لما كثر إستعماله في هذا المعنى وكانت حالة المنافق شبيهة بهذا جاز أن يستعار منه لها أمكنعلى بعد بعيدذلك التحريض ولا يرد على تحريم الكذبفي بعض وجوههما روى في حديث الشفاعة عن إبراهيم عليه السلام أنه يقول : لست لها إني كذبت ثلاث كذباتوعني كما في رواية أحمد إني سقيم و بل فعله كبيرهم وقوله الملك في جواب سؤاله عن أمرأته سارة : هي أختي حين أراد غصبها وكان من طريق السياسة التعرض لذات الأزواج دون غيرهن بدون رضاهن فإنها إن كانت من الكذب المحرم فأين العصمة وهو أبو الأنبياء ! وإن لم تكن كذلك فقد أخبر يوم القيامة بخلاف الواقع وحاشاه حيث أن المفهوم من ذلك الكلام أني أذنبت فأستحي أن اشفع وهل يستحي مما لا إثم فيه ولقوة هذه الشبهة قطع الرازي بكذب الرواية صيانة لساحة إبراهيم عليه السلام لأنا نقول إن ذلك من المعاريض وفيها مندوحة عن الكذب وقد صدرت من سيد أولى العصمة كقوله مما في حديث الهجرة وتسميته كذبا على سبيل الإستعارة للإشتراك في الصورة فهي من المعاريض الصادقة كما ستراه بأحسن وجه إن شاء الله تعالى في موضعه لكنها لما كانت مبينة على لين العريكة مع الأعداء ومثله ممن تكفل الله تعالى بحمايته يناسبه المبارزة فلعدوله عن الأولى بمقامهعد ذلك في ذلك المقام ذنبا وسماه كذبا لكونه على صور وما وقع لنبينا عليه الصلاة و السلام من ذلك لم يقع في مثل هذا المقام حتى يستحيي منه فلكل مقام مقال على أنا نقول إنها لو كانت كذبا حقيقة لا ضرر فيها ولا إستحياء منها كيف وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم : ما منها كذبة إلا جادل بها عن دين الله تعالى فهي من الكذب المباح لكن لما كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود المخبوء للحبيب لا الخليل أظهر الأستحياء للدفع عنه بما يظن أنه مما يوجب ذلك وهو لا يوجبه وفي ذلك من التواضع وإظهار العجز والدفع بالتي هي أحسن مما لا يخفى فكأنه قال : أنا لا آمن من العتاب على كذب مباح فكيف لي بالشفاعة لكم في هذا المقام فليحفظ ثم إن الإتيان بالأفعال المضارعة في أخبار الأفعال الماضية الناقصة أمر مستفيض

---

(١) روح المعاني، ١/١٤٦

كأصبح يقول كذا وكادت تزيغ قلوب فريق منهم ومعناه أنه في الماضي كان مستمرا متجددا بتعاقب الأمثال والمضي والأستقبال بالنسبة لزمان الحكم وقد عد الإستمرار من معاني كان فلا **إشكال في** بما كانوا يكذبون حيث دلت كان على إنتساب الكذب إليهم في الماضي ويكذبون على إنتسابه في الحال والأستقبال ." (١)

" وأعطيت حكم المنادي وجعل المقصود بالنداء وصفا لها وألتزم فيه هذه الحركة الخاصة المسماة بالضمة خلافا للمازني فإنه أجاز نصبه وليس له في ذلك سلف ولا خلف لمخالفته للمسموع وإنما ألتزم ذلك إشعارا بأنه المقصود بالنداء ولا ينافي هذا كون الوصف تابعا غير مقصود بالنسبة لمتبوعه لأن ذلك بحسب الوضع الأصلي حيث لم يطرا عليه ما يجعله مقصودا في حد ذاته ككونه مفسرا لمبهم ومن هنا لم يشترطوا في هذا الوصف الإشتقاق مع أن النحويين إلا النذر كإبن الحاجب أشترطوا ذلك في النعوت على ما بين في محله و ها التنبيهية زائدة لازمة للتأكيد والتعويض عما تستحق من المضاف إليه أو ما في حكمه من التنوين كما في أيا ما تدعو وإن لم يستعمل هنا مضافا أصلا وكثر النداء في الكتاب المجيد على هذه الطريقة لما فيها من التأكيد الذي كثيرا ما يقتضيه المقام بتكرر الذكر والإيضاح بعد الإبهام والتأكيد بحرف التنبيه وإجتماع التعريفين هذا ما ذهب إليه الجمهور وقطع الأخفش لضعف نظره بأن أيا الواقعة في النداء موصولة حذف صدر صلتها وجوبا لمناسبة التخفيف للمنادي وأيد بكثرة وقوعها في كلامهم موصولة وندوة وقوعها موصوفة وأعتذر عن عدم نصبها حينئذ مع أنها مضارعة للمضاف بأنه حذف صدر صلتها كان الأغلب فيها البناء على الضم فحرف النداء على هذا يكون داخلا على مبني على الضم ولم يغيره وإن كان مضارعا للمضاف ويؤيد الأول عدم الإحتياج إلى الحذف وصدق تعريف النعت والموافقة مع هذا وأنها لو كانت موصولة لجاز أن توصل بجملة فعلية أو ظرفية إلى غير ذلك مما يقطع المنصف معه بأرجحية مذهب الجمهور نعم أورد عليه **إشكال أستصعبه** بعض من سلف من علماء العربية وقال : إنه لا **جواب** له وهو أن ما أدعوا كونه تابعا معرب بالرفع وكل حركة إعرابية إنما تحدث بعامل ولا عامل يقتضي الرفع هناك لأن متبوعه مبني لفظا ومنصوب محلا فلا وجه لرفعه وأقول : إن هذا من الأبحاث الواقعة بين أبي نزار وإبن الشجري وذلك أنه وقع سؤال عن ضمة هذا التابع فكتب أبو نزار أنها ضمة بناء وليست ضمة إعراب لأن ضمة الإعراب لا بد لها من عامل يوجبها ولا عامل هنا يوجب هذه الضمة وكتب الشيخ منصور موهوب بن أحمد أنها ضمة إعراب ولا يجوز أن تكون ضمة بناء ومن قال ذلك فقد غفل عن الصواب وذلك لأن الواقع عليه النداء أي المبنى على الضم لوقوعه موقع الحرف والأسم الواقع بعد وإن كان مقصودا بالنداء إلا أنه صفة أي فمحال أن يبني أيضا لأنه مرفوع رفعا صحيحا ولهذا أجاز فيه المازني النصب على الموضع كما يجوز في يا زيد الظريف وعلة الرفع أنه لماأستمر الضم في كل منادي معرفة أشبه ما أسند إليه الفعل فأجريت صفته على اللفظ فرفعت وأجاب إبن الشجري بما أجاب به الشيخ وكتب أنها ضمة إعراب لأن ضمة المنادي المفرد لها بإطرادها منزلة بين منزلتين فليست كضمة حيث لأنها غير مطردة لعدم إطراد العلة التي أوجبتها ولا كضمة زيد في نحو خرج زيد لأنها حدثت بعامل لفظي ولما طردت الضمة في نحو يا زيد يا عمرو وكذلك أطردت في نحو يا رجل ياغلام إلى ما لا يحصى نزل الإطراد فيها منزلة العامل المعنوي الواقع للمبتدأ من حيث أطردت الرفعة في كل أسم إبتديء به مجردا عن عامل

---

(١) روح المعاني، ١٥١/١

لفظي وجيء له بخبر كعمرو منطلق وزيد ذاهب إلى غير ذلك فلما أستمرت ضمة المنادي في معظم الأسماء كما أستمرت في الأسماء المعربة الضمةالحادثة عن الإبتداء شبهتها العرب بضمة المبتدأ فأتبعتها ضمة الإعراب في صفة المنادي في نحو يازيد الطويل وجمع بينهما أيضا أن الإطراد معنى كما أن الإبتداء كذلك ومن شأن العرب أن تحمل الشيء على الشيء مع حصول أدنى مناسبة بينهما حتى أنهم قد حملوا أشياء على نقائضها ألا ترى أنهم أتبعوا حركة الإعراب حركة البناء في قراءة من قرأ الحمد لله بضم اللام وكذلك أتبعوا حركة البناء ." (١)

" لدلالة الأول عليه وليس هو **جوابا** لهما وكذا متعلق الصدق أي إن كنتم صادقين بزعمكم في أنه كلام البشر أو في أنكم تقدرون على معارضته فأتوا وأدعوا فقد بلغ السيل الربى وهذا كالتكرير للتحدي والتأكيد له ولذا ترك العطف وجعل المتعلق الأرتياب لتقدمه مما لا إرتياب في تأخره لأن الأرتياب من قبيل التصور الذي لا يجري فيه صدق ولا كذب والقول بأن المراد إن كنتم صادقين في إحتمال أنه كذا مع ما فيه من لتكلف لا يجدي نفعا لأن الإحتمال شك أيضا ومن التكلف بمكان قول الشهاب : إن المراد من النظم الكريم الترقي في إلزام الحجة وتوضيح المحجة فالمعنى إن أرتبتم فأتوا بنظيره ليزول ريبكم ويظهر أنكم أصبتم فيما خطر على بالكم وحينئذ فإن صدقت مقالتكم في أنه مفترى فأظهروها ولا تخافوا هذا ووجه ملائمة الآية لما قلناه في الآية السابقة أنه سبحانه وتعالى أمرهم بالإستعانة إما حقيقة أو تهكما بكل ما يعنيهم بالأمداد في الأتيان في المثل أو بالشهادة على أن المأتي به مثل ولا شك أن ذلك إنما يلائم إذا كانوا مأمورين بالإتيان بالمثل بخلاف ما إذا كان المأمور واحدا منهم فإنهم باعثون له على الأتيان فالملائم حينئذ نسبة الشهداء إليه لأنهم شهداء له وإن صح نسبته إليهم بإعتبار مشاركتهم إياه في تلك الدعوى بالتحريك والحث والقول بأنهم مشاركون للمأتي منه في دعوى المماثلة ليس بشيء لأن شهادة على المماثلة ثم ترجيح رجوع الضمير للمنزل يقتضي ترجيح كون الظرف صفة للسورة أيضا وقد أورد ههنا أمور طويلة لا طائل تحتها

فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فأتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة فذلكة لما تقدم فلذا أتى بالفاء أي إذا بذلتم في السعي غاية المجهود وجاوزتم في الحد كل حد معهود متشبثين بالذيول راكبين متن كل صعب وذلول وعجزتم عن الأتيان بمثله وما دانيه في أسلوبه وفضله ظهر أنه معجز والتصديق به لازم فآمنوا واتقوا النار وأتى بأن والمقام اذا العجز وهو سبحانه وتعالى اللطيف الخبير تهكما بهم كما يقول الواثق بالغلبة لخصمه إن غلبتك لم أبق عليك وتحميقا لهم لشكهم في المتيقن الشديد الوضوح ففي الآية إستعارة تهكمية تبعية حرفية أو حقيقة وكناية كسائر ما جاء على خلاف مقتضى الظاهر وقد يقال عبر بذلك نظرا لحال المخاطبين فإن العجز كان قبل التأمل كالمشكوك فيه لديهم لإتكالهم على فصاحتهم و تفعلوا مجزوم بلم ولا تنازع بينها وبين إن وإن تخيل وقد صرح إبن هشام بأنه لا يكون بين الحروف لأنها لا دلالة لها على الحدث حتى تطلب المعمولات إلا أن إبن العلج أجازه إستدلالا بهذه الآية ورد بأن إن تطلب مثبتا و لم منفيا وشرط التنازع الإتحاد في المعنى فإن هنا داخلة على المجموع عاملة في محله كأنه قال : فإن تركتم الفعل فيفيد الكلام إستمرار عدم الإتيان المحقق في الماضي وبهذا ساغ إجتماعهما وإلا فبين مقتضاهما الإستقبال والمضي تناف نعم قيل في ذلك **إشكال لم** يحرر دفعه بعد

---

(١) روح المعاني، ١٨٢/١

بما يشفي العليل : وهو أن المحل إن كان للفعل وحده لزم توارد عاملين في نحو إن لم يقمن وإن كان للجملة يرد أنهم لم يعدوها مما لها محل أو للمحل مع الفعل فلا نظير له فلعلهم يتصيدون فعلا مما بعدها ويجزمونه بها وهو كما ترى وعبر سبحانه عن الفعل الخاص حيث كان الظاهر فإن لم تأتوا بسورة من مثله بالفعل المطلق العام ظاهرا لإيجاز القصر وفيه إيذان بأن المقصود بالتكليف إيقاع نفس الفعل المأمور به لإظهار عجزهم عنه لا تحصيل المفعول ضرورة إستحالته وإن مناط الجواب في الشرطية أعني الأمر بالإتقاء هو عجزهم عن إيقاعه لا فوت حصول المقصود وقيل : أطلق الفعل وأريد به الإتيان مع ما يتعلق به على طريقة ذكر اللازم وإرادة الملزوم لما بينهما من التلازم المصحح للإنتقال بمعونة قرائن الحال أو على طريقة التعبير ." (١)

" محذوف أي فيهم وحكم الملائكة بالأفساد والسفك على الإنسان بناء على بعض هاتيك الوجوه ليس من إدعاء علم الغيب أو الحكم بالظن والتخمين ولكن بإخبار من الله تعالى ولم يقص علينا فيما حكى عنهم إكتفاء بدلالة الجواب عليه للإيجاز كما هو عادة القرآن ويؤيد ذلك ما روى في بعض الآثار أنه لما قال الله تعالى ذلك قالوا : وما يكون من ذلك الخليفة قال : تكون له ذرية يفسدون في الأرض ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا : ربنا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وقيل : عرفوا ذلك من اللوح ويبعده عدم علم الجواب ويحتاج الجواب إلى تكلف وقيل : عرفوه إستنباطا عما ركز في عقولهم من عدم عصمة غيرهم المفضي إلى العلم بصدور المعصية عمن عداهم المفضي إلى التنازع والتشاجر إذ من لا يرحم نفسه لا يرحم غيره وذلك بفضي إلى الفساد وسفك الدماء وقيل : قياسا لأحد الثقلين على الآخر بجامع إشتراكهما في عدم العصمة ولا يخفى ما في القولين ويحتمل أنهم علموا ذلك من تسميته خليفة لأن الخلافة تقتضي الإصلاح وقهر المستخلف عليه وهو يستلزم أن يصدر منه فساد إما في ذاته بمقتضى الشهوة أو في غيره من السفك أو لأنها مجلى الجلال كما أنها مجلى الجمال ولكل آثار والإفساد والسفكمن آثار الجلال وسكتوا عنآثار الجمال إذ لا غرابة فيها وهم على كل تقدير ما قدروا الله تعالى حق قدره ولا يخل ذلك بهم ففوق كل ذي علم عليم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك حال من ضمير الفاعل في أتجعل وفيها تقرير لجهة الإشكال والمعنى تستخلف من ذكر ونحن المعصومون وليس المقصود إلا الإستفسار عن المرجح لا العجب والتفاخر حتى يضر بعصمتهم كما زعمت الحشوية ولزوم الضمير وترك الواو في الجملة الأسمية إذا وقعت حالا مؤكدة غير مسلم كما في شرح التسهيل وصيغة المضارع للإستمرار وتقديم المسند إليه على المسند الفعلي للإختصاص ومن الغريب جعل الجملة إستفهامية حذف منها الأداة وكذا المعادل والتسبيح في الأصل مطلق التبعيد والمراد به تبعيد الله تعالى عن السوء وهو متعد بنفسه ويعدى باللام إشعارا بأن إيقاع الفعل لأجل الله تعالى وخالصا لوجهه سبحانه فالمفعول المقدر ههنا يمكن أن يكون باللام على وفق قرينة وأن يكون بدونه كما هو أصله و بحمدك في موضع الحال والباء لإستدامة الصحبة والمعية وإضافة الحمد إما إلى الفاعل والمراد لازمه مجازا من التوفيق والهداية أو إلى المفعول أي متلبسين بحمدنا لك على ما وفقتنا لتسبيحك وفي ذلك نفي ما يوهمه الإسناد من العجب وقيل : المراد به تسبيح خاص وهو سبحان ذي الملك والملكوت سبحان ذي العظمة والجبروت سبحان الحي الذي لا يموت ويعرف هذا بتسبيح الملائكة

---

(١) روح المعاني، ١٩٧/١

أو سبحان الله وبحمده وفي حديث عن عبادة بن الصامت عن أبي ذر أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل أي الكلام أفضل قال مأاصطفى الله تعالى لملائكته أو لعباده سبحان الله وبحمده أي وبحمده نسبح والتقديسفي المشهور كالتسبيح معنى وأحتاجوا لدفع التكرار إلى أن أحدهما بإعتبار الطاعات والآخر الإعتقادات وقيل : التسبيح تنزيهه تعالى عما لا يليق به والتقديس تنزيهه في ذاته عما لا يراه لائقا بنفسه فهو أبلغ ويشهد له أنه حيث جمع بينهما آخر نحو سبوح قدوس ويحتمل أن يكون بمعنى التطهير والمراد نسبحك ونطهر أنفسنا من الأدناس أو أفعالنا من المعاصي فلا نفعل فعلهم من الإفساد والسفك أو نطهر قلوبنا عن الإلتفات إلى غيرك ولام لك إما للعلة متعلق بنقدس والحمل على التنازع مما فيه تنازع أو معدية للفعل كما فيسجدت لله تعالى أو للبيان كما فيسفها لكفمت علقها حينئذ خبر مبتدأ محذوف أو زائدة والمفعول هو المجرور ثم الظاهر أن قائل هذه الجملة هو قائل الجملة الأولى وأغرب الشيخ ." (١)

" في الآخرة والعلم بأنه لا نصيب لهم في الآخرة لا ينافي نفي العلم بمذمومية الشراء بأن يعتقدوا إباحتهفلا حاجة حينئذ إلى جميع ما سبقوفيه أن العلم بكون الشراء المذكور موجبا للحرمان في الآخرة بدون العلم بكونه مذموما غاية المذموميةمما لا يكاد يعقل عند أرباب العقول والقول بأن مفعول علموا محذوف أي لقد علموا أنه يضرهم ولا ينفعهم و لمن أشتراه مرتبط بأول القصة وضمير لبئسما شروا لمن أشتراه ركيك جدا و بئسما يشتري ودفع التنافي بأنه أثبت أولا العلم بسوء ما شروه بالكتاب بحسب الآخرة ثم ذم بالسوء مطلقا في الدين والدنيا لأن بئس للذم العام فالمنفي العلم بالسوء المطلقيعني لو كانوا يعلمون ضرره في الدين والدنيا لأمتنعوا إنما غرهم توهم النفع العاجل أو بأن المثبت أولا العلم بأن ما شروه ما لهم في الآخرة نصيب منه لا أنهم شروا أنفسهم به وأخرجوها من أيديهم بالكلية بل كانوا يظنون أن آباءهم الأنبياء يشفعونهم في الآخرة والعلم المنفي هو هذا العلم لا يخفى ما فيه أما أولا فلأن عموم الذم في بئس وإن قيل به لكنه بالنسبة إلى إفراد الفاعل في نفسها من دون تعرض للأزمنة والأمكنةوإلتزام ذلك لا يخلو عن كدروأما ثانيا فلأن تخصيص النصيب بمنه مع كونه نكرة مقرونة ب من في سياق النفي المساق للتهويل مما لا يدعو إليه إلا ضيق العطن والجوابإرجاع ضمير علموا للناس أؤ الشياطين و أشتروا لليهود إرتكاب للتفكيك من غير ضرورة تدعو إليه ولا قرينة واضحة تدل عليه وبعد كل حسابالأولى عندي في الجواب كون الكلام مخرجا على التنزيل ولا ريب في كثرة وجود ذلك في الكتاب الجليل والأجوبة التي ذكرت من قبلمع جريان الكلام فيها على مقتضى الظاهرلا تخلو في الباطن عن شيء فتدبر

ولو أنهم آمنوا أي بالرسول أو بما أنزل إليه من الآيات أو بالتوراة وأتقوا أي المعاصي التي حكيت عنهم لمثوبة من عند الله خير جواب لو الشرطية وأصلهالأثيبوا مثوبة من عند الله خيرا مما شروا به أنفسهم فحذف العل وغير السبك إى ما ترى ليتوسل بذلك مع معونة المقام إلى الإشارة إلى ثبات المثوبة وثبات نسبة الخيرية إليها مع الجزم بخبريتها لأن الجملة إذا أفادت ثبات المثوبة كان الحكم بمنزلة التعليق بالمشتق كأنه قيل : لمثوبة دائمة خير لدوامها وثباتها وحذف المفضل عليه إجلالا للمفضل من أن ينسب إليه ولم يقل : لمثوبة الله مع أنه أخصر ليشعر التنكير بالتقليل فيفيد أن شيئا قليلا من ثواب الله تعالى في الآخرة الدائمة خير من ثواب كثير في الدنيا الفانية فكيف وثواب الله تعالى كثير دائم وفيه من الترغيب والترهيب

---

(١) روح المعاني، ٢٢٢/١

المناسبين للمقام ما لا يخفى وببيان الأصل أنحل إشكالان لفظي وهو أن جواب لو إنما يكون فعلية ماضوية ومعنوي وهو أن خيريةالمثوبةثابتة لا تعلق لها بإيمانهم وعدمه ولهذين الإشكالين قال الأخفش وأختاره جمع : لسلامته من وقوع الجملة الإبتدائية في الظاهر جوابا ل لو ولم يعهد ذلك في لسان العرب كما في البحرأناللامجواب قسم محذوف والتقديرولو أنهم آمنوا وأتقوا لكان خيرا لهم ولمثوبة عند الله خير وبعضهم ألتزم التمنيولكن من جهة العباد لا من جهته تعالىخلافا لمن أعتزل دفعا لهما إذ لا جواب لها حينئذ ويكون الكلام مستأنفا كأنه لما تمنى لهم ذلك قيل : ما هذا التحسر والتمني فأجيب بأن هؤلاء المبتذلين حرموا ما شيء قليل منه خير من الدنيا وما فيها وفي ذلك تحريض وحث على الإيمان وذهب أبو حيان إلى أن خير هنا للتفضيل لا للأفضلية على حد

فخيركما لشركما فداء

والمثوبة مفعلةبضم العينمن الثواب فنقلت ." (١)

" اليهود على شيء لإحتجابهم عن الباطن بالظاهر وهم يتلون الكتاب وفيه ما يرشدهم إلى رفع الحجاب ورؤية حقية كل مذهب في مرتبته كذلك قال الذين لا يعلمون المراتب مثل قولهم فخطأ كل فرقة منهم الفرقة الأخرى ولم يميزوا بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ولم يعرفوا وجه الحق في كل مرتبة من مراتب الوجود فالله تعالى الجامع لجميع الصفات على إختلاف مراتبها وتفاوت درجاتها يحكم بينهم بالحق في إختلافاتهم يوم قيام القيامة الكبرى وظهور الوحدة الذاتية وتجلي الرب بصور المعتقدات حتى ينكرونه فلا يسجد له إلا من لم يقيده سبحانه حتى بقيد الإطلاق ومن أظلم ممن منع مساجد الله نزلت في طيطوس بن إسيانوس الرومي وأصحابه وذلك انهم غزوا بني إسرائيل فقتلوا مقاتليهم وسبوا ذراريهم وحرقوا التوراة وخربوا بيت المقدس وقذفوا فيه الجيف ودبحوا فيه الخنازير وبقى خرابا إلى أن بناه المسلمون في أيام عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وروى عطاء عن إبن عباس رضي الله تعالى عنهما إنها نزلت في مشركي العرب منعوا المسلمين من ذكر الله تعالى في المسجد الحرام وعلى الأول تكون الآية معطوفة على قوله تعالى : وقالت النصارى عطف قصة على قصة تقريرا لقبائحهم وعلى الثاني تكون إعتراضا بأكثر من جملة بين المعطوف أعني قالوا أتخذ والمعطوف عليه أعني قالت اليهود لبيان حال المشركين الذين جرى ذكرهم بيانا لكمال شناعة أهل الكتاب فإن المشركين الذين يضاهونهم إذا كانوا أظلم الكفرةوظاهر الآية العموم في كل مانع وفي كل مسجد وخصوص السبب لا يمنعه و أظلم أفعل تفضيل خبر عنمنولايراد بالإستفهام حقيقته وإنما هو بمعنى النفي فيؤل إلى الخبر أي لا أحد أظلم من ذلك وأستشكل بأن هذا التركيب قد تقرر في القرآن كمن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها فمن أظلم ممن أفترى على الله كذبا فمن أظلم ممن كذب بآيات الله إلى غير ذلك فإذا كان المعنى على هذا لزم التناقض وأجيب بالتخصيص إما بما يفهم من نفس الصلات أو بالنسبة إلى من جاء بعد من ذلك النوع ويؤل معناه إلى السبق في المانعية أو الإفترائية مثلا وأعترض بأن ذلك بعد عن مدلول الكلام ووضعه العربي وعجمة في اللسان يتبعها إستعجام المعنى فالأولى أن يجاب بأن ذلك لا يدل على نفي التسوية في الأظلمية وقصارى ما يفهم من الآيات أظلمية أولئك المذكورين فيها ممن عداهم كما أنك إذا قلت لا أحد أفقه من زيد وعمرو وخالد لا يدل

---

(١) روح المعاني، ٣٤٧/١

على أكثر من نفي أن يكون أحد أفقه منهم وإما أنه يدل على أن أحدهم أفقه من الآخر فلا ولا يرد أن من منع مساجد الله مثلا ولم يفتر على الله كذبا أقل ظلما ممن جمع بينهما فلا يكون مساويا في الأظلمية لأن هذه الآيات إنما هي في الكفار وهم متساوون فيها إذ الكفر شيء واحد لا يمكن فيه الزيادة بالنسبة لإفراد من أتصف به وإنما تمكن بالنسبة لهم ولعصاة المؤمنين بجامع ماأشتركوا فيه من المخالفة قاله أبو حيان ولا يخفى ما فيه وقد قال غير واحد إن قولك : من أظلم ممن فعل كذا إنكار لأن يكون أحد أظلم منه أو مساويا له وإن لم يكن سبك التركيب متعرضا لإنكار المساواة ونفيها إلا أن العرف الفاشي والإستعمال المطرد يشهد له فإنه إذا قيل منأكرم من فلان أو لا أفضل من فلان فالمراد به حتما أنه أكرم من كل كريم وأفضل من كل فاضل فلعل الأولى الرجوع إلى أحد **الجوابين** مع ملاحظة الحيثية وإن جعلت ذلك الكلام مخرجا مخرج المبالغة في التهديد والزجر مع قطع النظر عن نفي المساواة أو الزيادة في نفس الأمر كما قيل به محكما العرف أيضا زال **الإشكال وأرتفع** القيل والقال فتدبر أن يذكر فيها أسمه مفعول ثان لمنع أو مفعول من أجله بمعنى ." (١)

" وعلى الأخيرين لتجاهلهم أو لعدم علمهم بمقتضاه لولا يكلمنا الله أي هلا يكلمنا بأنك رسوله إما بالذات كما يكلم الملائكة أو بإنزال الوحي إلينا وهو إستكبار منهم بعد أنفسهم الخبيثة كالملائكة والأنبياء المقدسين عليهم الصلاة والسلام أو تأتينا أية أي حجة على صدقك وهو جحود منهم قاتلهم الله تعالى لما آتاهم من الآيات البينات والحجج الباهرات التي تخر لها صم الجبال وقيل : المراد إتيان آية مقترحة وفيه أن تخصيص النكرة خلاف الظاهر كذلك قال الذين من قبلهم **جواب** لشبهتهم يعني أنهم يسألون عن تعنت وإستكبار مثل الأمم السابقة والسائل المتعنت لا يستحق إجابة مسألته مثل قولهم هذا الباطل الشنيع فقالوا أرنا الله جهرة هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة أجعل لنا إلها وقد تقدم الكلام على هذين التشبيهين ولبعضهم هنا زيادة على ما مر إحتمال تعلق كذلك ب تأتينا وحينئذ يكون الوقف عليه لا على آية أو جعل مثل قولهم متعلقا ب تشابهت وحينئذ يكون الوقف على من قبلهم وأنت تعلم أنه لاينبغي تخريج كلام الله تعالى الكريم على مثل هذه الإحتمالات الباردة تشابهت قلوبهم أي قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعناد وقيل : في التعنت والإقتراح والجملة مقررة لما قبلها وقرأ أبو حيوة وإبن أبي إسحاق تشديد الشين قال أبو عمرو الداني : وذلك غير جائز لأنه ماض والتآن المزيدتان إنما يجيئان في المضارع فيدغم أما الماضي فلا وفي غرائب التفسير أنهم أجمعوا على خطئه ووجه ذلك الراغب بانه حمل الماضي على المضارع فزيد فيه ما يزاد فيه ولا يخفى أنه بهذا القدر لا يندفع **الإشكال وقال** إبن سهمي في الشواذ : إن العرب قد تزيد على أول تفعل في الماضي تاء فتقول تنفعل وأنشد تتقطعت بي دونك الأسباب وهو قول غير مرضي ولا مقبول فالصواب عدم صحة نسبة هذه القراءة إلى هذين الإمامين وقد أشرنا إلى نحو ذلك فيما تقدم قد بينا الآيات أي نزلناها بينة بأن جعلناها كذلك في أنفسها فهو على حد سبحان من صغر البعوض وكبر الفيل لقوم يوقنون ١١٨ أي يعلمون الحقائق علما ذا وثاقه لا يعتريهم شبهة ولا عناد وهؤلاء ليسوا كذلك فلهذا تعنتوا وأستكبروا وقالوا ما قالوا والجملة على هذا معللة لقوله تعالى : كذلك قال الذين من قبلهم كما صرح به بعض المحققين ويحتمل أن يراد من الإتيان طلب الحق واليقين والآيةرد لطلبهم الآية وفي تعريف الآيات وجمعها وإيراد التبيين مكان الإتيان الذي طلبوه ما

---

(١) روح المعاني، ٣٦٣/١

لايخفى من الجزالة والمعنى أنهم أقترحوا آية فذة ونحن قد بينا الآيات العظام لقوم يطلبون الحق واليقين وإنما لم يتعرض سبحانه لرد قولهم لولا يكلمنا الله إيذانا بأنه منهم أشبه شيء بكلام الأحمق **وجواب** الأحمق السكوت إنا أرسلناك بالحق أي متلبسا مؤيدا به فالظرف مستقر وقيل : لغو متعلق بأرسلنا أو بما بعده وفسر الحق بالقرآن أو بالإسلام وبقاؤه على عمومه أولى بشيرا ونذيرا حالان من الكاف وقيل : من الحق والآية إعتراض لتسلية الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه كان يهتم ويضيق صدره لإصرارهم على الكفر والمراد إنا أرسلناك لأن تبشر من أطاع وتنذر من عصى لا لتجبر على الإيمان فما عليك إن أصروا أو كابروا والتأكيد لإقامة غير المنكر مقام المنكر بما لاح عليه من أمارة الإنكار والقصر إفرادى

ولا تسئل عن أصحاب الجحيم ٩١١ تذييل معطوف على ما قبله أو إعتراض أو حال أي أرسلناك غير مسئول عن أصحاب الجحيمما لهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت ما أرسلت به وألزمت الحجة عليهم ! ." (١)

" بدلا لكان غلطا إلا أن يجعل إذ بمعنى أن المصدرية وقد جاء ذلك وقال الحلبي : وهذا بناءا منه على أن إن مفعول من أجله وليست واقعة موقع الظرف أما إذا كانت واقعة موقعه فلا يكون بدل غلط بل بدل كل من كل وفيه ما تقدم من الكلام وقيل : يجوز أن يكون بدلا من آتاه بدل إشتمال واستشكل بعضهم على جميع ذلك موقع قوله تعالى : قال أنا أحي وأميت إلا أن يجعل إستئنافا **جواب** سؤال وجعله بمنزلة المرئي يأبى ذلك ومن هنا قيل : إن الظرف متعلق بقوله سبحانه : قال أنا الخ ويقدر السؤال قبل إذ قال كأنه قيل : كيف حاج إبراهيم فأجيب بما أجيب ولا يخفى أن الإباء هو الإباء فالأولى القول من أول الأمر بأن هذا القول بيان لقوله سبحانه : حاج و ربي بفتح الياء وقرئ بحذفها وأراد عليه السلام يحي ويميت يخلق الحياة والموت في الأجساد وأراد اللعين غير ذلك فقد روي عنه أنه أتى برجلين فقتل أحدهما وترك الآخر وقال ما قال : ولما كان هذا بمعزل عن المقصود وكان بطلانه من الجلاء والظهور بحيث لا يخفى على أحد والتعرض لإبطال مثل ذلك من قبيل السعي في تحصيل الحاصل أعرض الخليل عليه الصلاة و السلام عن إبطاله وأتى بدليل آخر أظهر من الشمس

قال إبرهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وفيه دليل على جواز إنتقال المجادل من حجة إلى أخرى أوضح منها وهي مسألة متنازع فيها وحمل ذلك على هذا أحد طريقين مشهورين في الآية وثانيهما أن الإنتقال إنما هو في المثال كأنه قال : ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها وأتى بالأحياء والإماتة مثالا فلما إعترض جاء بمثال أجلي دفعا للمشاغبة قال الإمام : **والإشكال عليهما** من وجوه

الأول أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الأسماع وجب على المحق القادر على ذكر **الجواب** وذكر **الجواب** في الحال إزالة للتلبيس والجهل عن العقول فلما طعن المارد في الدليل أو في المثال الأول بتلك الشبهة كان الإشتغال بإزالتها واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم تركه والإنتقال إلى شيء آخر والثان أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال كان ترك المحق الكلام عليه والتنبيه على ضعفه مما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وأنه غير جائز والثالث أنه وإن كان الإنتقال من دليل إلى آخر أو من مثال إلى غيره لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح وأقرب وههنا ليس

---

(١) روح المعاني، ١/٣٧٠

كذلك لأن جنس الحياة لاقدرة للخلق عليه وأما جنس تحريك الأجسام فللخلق قدرة عليه فلا يبعد وجود ملك عظيم الجثة يكون محركا للسموات فعلى هذا الإستدلال بالإماتة والإحياء أظهر وأقوى من الإستدلال بطلوع الشمس فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح إلى الدليل الخفي والرابع أن المارد لما لم يستح من معارضة الإحياء والإمات ٤ ة الصادرين من الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند الإنتقال إلى طلوع الشمس أن يقول بل طلوع الشمس من المشرق مني فإن كان لك إله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك إلتزم المحققون أنه لو أورد هذا السؤال لكان الواجب أن يطلعها من المغرب ومن المعلوم أن الإشتغال بإظهار فساد سؤاله في الإحياء والإماتة أسهل بكثير من إلتزام هذا الإطلاع وأيضا فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب يكون الدليل على وجود الصانع هو هذا الطلوع لا الطلوع الأول وحينئذ يصير ذلك ضائعا كما صار الأول كذلك وأيضا فما الذي حمل الخليل عليه السلام على ترك **الجواب** عن ذلك السؤال الركيك وتمسك بدليل لا يمكن تمشيته إلا بإلتزام إطلاع الشمس من المغرب وبتقدير ذلك يضيع الدليل الثاني كما ضاع ." (١)

" النحويين وحذف لدلالة ألم تر عليه على أنه قد قيل : إن مثال هذا النظم كثيرا ما يحذف منه فعل الرؤية كقوله : قال لها كلابها أسرعى كاليوم مطلوبا ولا طالبا جئ بهذه الكاف للتنبيه على تعدد الشواهد وعدم انحصارها فيما ذكر كما في قولك الفعل الماضى مثل : نصر وتخصيص هذا بذلك على ما قيل : لأن منكر الاحياء كثير والجاهل بكفيته أكثر من أن يحصى بخلاف مدعى الربوبية وقيل : إنها زائدة وإلى ذلك ذهب الأخفش أي ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم أو الذي مر الخ وقيل : إنه عطف محمول على المعنى كأنه قيل : ألم تر كالذى حاج أو كالذى مر وقيل : إنه من كلام إبراهيم عليه السلام ذكره **جوابا** لمعارضة ذلك الكافر وتقديره وإن كنت تحى فأحى كإحياء الذي مر ولا يخفى ضعفه للفصل وكثرة التقدير وإنما لم تجعل الكاف أصلية والعطف على الذي نفسه في الآية السابقة لاستلزامه دخول إلى على الكاف وفيه **إشكال لأنها** إلى كانت حرفية فظاهر وإن كانت اسمية فلأنها مشبهة بالحرف في عدم التصرف لا يدخل عليها من الحروف إلا ما ثبت في كلامهم وهو عن وذلك على قلة أيضا وقال بعضهم : إن كلا من لفظ ألم تر أرأيت مستعمل لقصد التعجب إلا أن الأول تعلق بالمتعجب منه فيقال : ألم تر إلى الذي صنع كذا بمعنى انظر اليه فتعجب من حاله والثاني بمثل المتعجب منه فيقال أرأيت مثل الذي صنع كذا بمعنى إنه من الغرابة بحيث لا يرى له مثل ولا يصح ألم تر إلى مثله إذ يكون المعنى أنظر إلى المثل وتعجب من الذي صنع ولذا لم يستقم عطفك الذي مر على الذي حاج ويحتاج إلى التأويل في المعطوف يجعله متعلقا بمحذوف أي أرأيت كالذى مر فيكون من عطف الجملة أو في المعطوف عليه نظرا إلى أنه في المعنى أرأيت كالذى حاج فيصح العطف عليه ومن هذا يعلم أن عدم الاستقامة ليس لمجرد امتناع دخول إلى على الكاف بل لو قلت ألم تر إلى الذي حاج أو مثل الذي مر فعدم الاستقامة بحاله عند من له معرفة بأساليب الكلام وإن هذا ليس من زيادة الكاف في شيء بل لابد في التعجب بكلمة أرأيت من إثبات كاف أو ما في معناه ولا يخفى أن هذا من الغرابة بمكان فان ألم تر يستعمل للتعجب مع التشبيه في كلام العرب كما يشير اليه كلام سيبويه و أرأيت كثيرا ما يستعمل بدون الكاف أو

(١) روح المعاني، ١٧/٣

ما في معناه وهو في القرآن كثير وكيف يفرق بينهما بأن الأول تعلق بالمتعجب منه وفي الثاني بمثله والمثلية إنما جاءت من ذكر الكاف ولو ذكرت في الأول لكان مثله بلا فرق فهذا مصادرة على المطلوب فليس إلا ما ذكر أو لا سوى أن تقدير أرأيت مع الكاف أولى لأن استعماله معها أكثر فتدبر

و أو للتخيير أو للتفصيل والمار هو عزير بن شرخيا كما أخرجه الحاكم عن على كرم الله وجهه وإسحق بن بشر عن ابن عباس وعبدالله بن سلام واليه ذهب قتادة وعكرمة والربيع والضحاك والسدى وخلق كثير وقيل : هو أرميا بن خلقيا من بسط هرون عليه السلام وهو المروى عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه واليه ذهب وهب وقيل : هو الخضر عليه السلام وحكى ذلك عن ابن اسحق وزعم بعضهم إن هذين القولين واحد وإن أرميا هو الخضر بعينه وقيل : شعيا وقيل : غلام لوط عليه السلام وقال مجاهد : كان المار رجلا كافرا بالبعث وايد بنظمه مع نمروذ في سلك واحد حيث سيق الكلام للتعجيب من حالهما و بأن كلمة الاستبعاد في هذا المقام تشعر بالانكار ظاهرا وليست هى فيه مثلها في أنى يكون لى غلام و أنى يكون لى ولد وعورض بما بين قصته وقصة إبراهيم الآتية بعد من التناسب المعنوى فان كليهما طلبا ." (١)

" وواحد أخر أخرى والواحد هنا لا يصح أن يوصف بهذا الواحد فلا يقال : أخرى متشابهة إلا أن يكون بعض الواحد يشبه بعضا وليس المعنى على ذلك وإنما المعنى أن كل آية تشبه آية أخرى فكيف صح وصف الجمع بهذا الجمع ولم يصح وصف مفرده بمفرده ولا حاجة إلى ما تكلف فى الجواب عنه بأنه ليس من شرط صحة وصف المثنى والمجموع صحة بسط مفردات الاوصاف على أفراد الموصوفات كما أنه لا يلزم من الاسناد اليهما صحة إسناده إلى كل واحد كما فى فوجد فيها رجلين يقتتلان إذ الرجل لا يقتتل وقيل : إنه لما كان من شأن الامور المتشابهة أن يعجز العقل عن التمييز بها سمى كل ما لا يهتدى العقل اليه متشابها وإن لك يكن ذلك بسبب التشابه كما أن المشكل فى الاصل ما دخل فى إشكاله وأمثاله ولم يعلم بعينه ثم اطلق على كل غامض وإن لم يكن غموضه من تلك الجهة وعليه يكون المتشابه مجازا أو كناية عما لا يتضح معناه مثلا فيكون السؤال مغالطة غير واردة رأسا وهذا الذى ذكره فى تفسير المحكم والمتشابه هو مذهب كثير من الناس وعليه الشافعية

وتقسيم الكتاب اليهما من تقسيم الكل إلى أجزاء بناءا على أن المراد من الكتاب ما بين الدفتين ولامه لتعريف العهد وحينئذ إما أن يراد بالكتاب الثانى المضاف اليه أم الاول الواقع مقسما كما يشعر به حديث إعادة الشئ معرفة ويكون وضع المظهر موضع المضمر اعتناءا بشأن المظهر وتفخيما له والاضافة على معنى فى كما فى واحد العشرة فلا يلزم كون الئ أصلا لنفسه لان المعنى على أن الآيات المحكمات التى هى جزء مما بين الدفتين أصل فيما بين الدفتين يرجع اليه المتشابه منه واعتبار ظرفية الكل للجزء يدفع توهم لزوم ظرفية الشئ لنفسه وهذا أولى من القول بتقدير مضاف بين المتضايفين بأن يقال التقدير أم بعض الكتاب فإنه وإن بقى فيه الكتاب على حال إلا أنه لا يخلو عن تكلف وإما أن يراد به الجنس فإنه كالقرآن يطلق على القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه له به نوع اختصاص كما بين فى الاصول ويراد من هذا الجنس ما هو فى ضمن الآيات المتشابهات فاللام حينئذ للجنس والاضافة على معنى اللام ولا يعارضه حديث الاعادة

---

(١) روح المعاني، ٣/٢٠

إذ هو أصل كثيرا ما يعدل عنه ولا يتوهم منه كون الشئ أما لنفسه أصلا ولا أن المقام مقام الاضمار ليحتاج إلى **الجواب** عن ذلك وبعض فضلاء العصر العاصرين حميا العلم من كرم أذهانهم الكريمة أحسن عصر جوز كون الاضافية لامية و الكتاب المضاف اليه هو الكتاب الاول بعينه وليس فى الكلام مضاف محذوف وما يلزم على ذلك من كون الشئ أما لنفسه وأصلا لها لا يضر لاختلاف الاعتبار فان أمومته لغيره من المتشابه باعتبار رده اليه وإرجاعه له وأمومته لنفسه باعتبار عدم احتياجه لظهور معناه إلى شئ سوى نفسه ولا يخفى عليك أن الأم إن كانت فى كلا الاعتبارين حقيقة لزم استعمال المشترك فى معنييه وإن كانت فى كليهما مجازا لزم الجمع بين معنيين مجازيين وإن كانت حقيقة فى الاصل باعتبار ما يرجع اليه غيره كما يفهم من بعض عباراتهم مجازا فى الاصل بمعنى المستغنى عن غيره لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا مخلص عن ذلك إلا بارتكاب عموم المجاز وهذا وجوز أن يكون التقسيم إلى القسمين المحكم والمتشابه من تقسيم الكلى إلى جزيئاته فأل فى الكتاب للجنس أولا وآخرا إلا أن المراد من الكتاب فى الاول الماهية من حيث هى كما هو الامر المعروف فى مثل هذا التقسيم وفى الثانى الماهية باعتبار تحقيقها فى ضمن بعض الافراد وهو المتشابه ويجوز أن يراد من الثانى أيضا مجموع ما بين الدفتين والكلام فيه حينئذ على نحو ما سبق قيل : وقصارى ما يلزم من هذا التقسيم بعد تحمل القول بأنه خلاف الظاهر صدق الكتاب على الابعاض وهو ." (١)

" رضى الله تعالى عنهما وقال مجاهد : المحرر الخادم للبيعة وفى رواية عنه الخالص الذى لا يخالطه شئ من أمر الدنيا وقال محمد بن جعفر بن الزبير : أرادت عتيقا خالصا لطاعتك لا أصرفه فى حوائجى وعلى كل هو من الحرية وهى ضربان أن لا يجرى عليه حكم السبى وأن لا تتملكه الاخلاق الرديئة والرذائل الدنيوية

وانتصابه على الحالية من ما والعامل فيه نذرت وقيل : من الضمير الذى فى الجار والمجرور والعامل فيه حينئذ الاستقرار ولا يخفى رجحان الوجه الاول والحال إما مقدرة أو مصاحبة وجوز أبو حيان أن ينصب على المصدر أى تحريرا لانه بمعنى النذر وتأكيد الجملة للايذان بوفور الرغبة فى مضمونها وتقديم الجار والمجرور لكمال الاعتناء به والتعبير عن الولد بما لإبهام أمره وفصوره عن درجة العقلاء و التقبل أخذ الشئ على وجه الرضا وأصله المقابلة بالجزاء وتقبل هنا بمعنى أقبل إنك أنت السميع لسائر المسموعات فتسمع دعائى العليم

٥٣

- بما كان ويكون فتعلم نيتى وهو تعليل لاستدعاء القبول من حيث ان علمه تعالى بصحة نيتها وإخلاصها مستدع لذلك تفضلا وإحسانا وتأكيد الجملة اغرض قوة يقينها بمضمونها وقصر صفتى السمع والعلم عليه تعالى لغرض اختصاص دعائها وانقطاع حبل رجائها عما عداه سبحانه بالكلية مبالغة فى الضراعة والابتهال قاله شيخ الاسلام وتقديم صفة السمع لان متعلقاتها وإن كانت غر متناهية إلا أنها ليست كمتعلقات صفة العلم فى الكثرة فلما وضعتها الضمير لما ولما علم المتكلم أن مدلولها مؤنث جاز له تأنيث الضمير العائد اليه وإن كان اللفظ مذكرا وأما التأنيث فى قوله تعالى : قالت رب إنى وضعتها أنثى فليس باعتبار العلم بل باعتبار أن كل ضمير وقع بين مذكر ومؤنث هما عبارتان عن مدلول واحد جاز فيه

---

(١) روح المعاني، ٨١/٣

التذكير والتأنيث نحو الكلام يسمى جملة و أنثى حال بمنزلة الخبر فأنث العائد إلى ما نظرا إلى الحال من غير أن يعتبر فيه معنى الانوثة ليلزم اللغو أو باعتبار التأويل بمؤنث لفظى يصلح للمذكر والمؤنث كالنفس والحبلة والنسمة فلا يشكل التأنيث ولا يلغو أنثى بل هى حال مبينة كذا قيل ولا يخلو عن نظر فالحق أن الضمير لما فى بطن والتأنيث فى الاول لما أن المقام يستدعى ظهور أنوثته واعتباره فى حيز الشرط إذ عليه يترتب **جواب** لما لا على وضع ولد ما والتأنيث فى الثانى للمسارة إلى عرض مادهمها من خيبة الرجاء وانقطاع حبل الامل و أنثى حال مؤكدة من الضمير أو بدل منه وليس الغرض من هذا الكلام الإخبار لانه إما للفائدة أو للازمها وعلم الله تعالى محيط بمعابل لمجرد التحسر والتحزن وقد قال الامام المرزوقى : إنه قد يرد الخبر صورة لأغراض سوى الاخبار كما فى قوله : قومى هم قتلوا أميم أخى فإذا رميت يصيبنى سهمى فان هذا الكلام تحزن وتفجع وليس بإخبار وحاصل المعنى هنا على ما قرر فلما وضعت بنتا تحسرت إلى مولاها وتفجعت إذ خاب منها رجاها وعلى هذا لا **إشكال أصلا** فى التأنيث ولا فى الجزاء نفسه ولا فى ترتبه على الشرط وما قيل : إنه يحتمل أن يكون فائدة هذا الكلام التحقير للمحرر استجلابا للقبول لانه من تواضع لله تعالى رفعه الله سبحانه فمستحقر من القول بالنسبة إلى ما ذكرنا والتاكيد هنا قيل : للرد على اعتقادها الباطل وربما أنه يعود إلى الاعتناء والمبالغة فى التحسر الذى قصدته والرمز إلى أنه صادر عن قلب كسير وفؤاد ." (١)

" إما مقدر أو جملة لتؤمنن مع القسم المقدر والكلام في مثله شهير وأورد عليه أن الضمير في به إن عاد على المبتدأ على ما هو الظاهر كان الميثاق هو إيمانهم بما آتاهم والمقصود من الآية أخذ الميثاق بالايمان بالرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وإن عاد على الرسول كالضمير الثاني المنصوب العائد عليه مطلقا رفعا للزوم التفكيك خلت الجملة التي هي خبر عن العائد وأجيب بأن الجملة المعطوفة لما كانت مشتملة على ما هو بمعنى المبتدأ الموصول ولذلك استغنى عن ضميره فيها مع لزومه في الصلتين المتعاطفتين في المشهور وكان ضمير به راجعا للرسول مع ملاحظة مصدق لما معكم القائم مقام الضميرالعائد على ما اكتفى بمجرد ذلك عن ضمير في خبرها لارتباط الكلام بعضه ببعض وإلى ذلك يشير كلام الامام السهيلي في الروض الأنف ولا يخفى أنه مع ما فيه من التكليف مبني على اتحاد ما أوتوه وما هو معهم وفي ذلك **إشكال لأن** آتيناكم وجاءكم م إن كان كلاهما مستقبلين فالظاهر أن المراد بما آتيناكم القرآن لأنه الذي يؤتوه في المستقبل باعتبار إيتائه للرسول الذي كلفوا باتباعه وبما معهم الكتب التي أوتوها وحمله على القرآن يأباه الذوق لانه مع كونه ليس معهم بحسبالظاهر لا يظهر حسن لكون القرآن مصدقا للقرآن وهو لازم على ذلك التقدير وإن كانا ماضيين ظهر الفساد من جهة أن هذا الرسول الذي اوجب الله تعالى عليهم الايمان به ونصرته لم يجئ إذ ذاك وإن كان الفعل الاول ماضيا والثاني مستقبلا جاء عدم التناسب بين المعطوفين وهما ما ضيان لفظا وفيه نوع بعد ولعل المجيب يختار هذا الشق ويتحمل هذا البعد لما أن ثم مع كونه لا يعبأ بمثله لضعفه تهون أمره وجوز أبو البقاء على ذلك التقدير كون الخبر من كتاب أي الذي آتيتكموه من الكتاب وجعل النكرة هنا كالمعرفة وسوغ كون العائد على الموصول من المعطوف محذوفا أي جاءكم به مع عدم تحقق شروط حذف مثل هذا الضمير عند الجمهور بل مع خلل في المعنى لان المؤتي كتاب كل نبي في زمان بعثته وشريعته والجائي به

---

(١) روح المعاني، ١٣٤/٣

الرسول هو القرآن بحسب الظاهر لا كتاب كل نبي وعود الضمير المقدر يستدعي ذلك وعلى تقدير التزام كون المؤتى القرآن أيضا كما يقتضيه حمل الفعلين على الاستقبال يرد أنه لا معنى امجئ الرسول اليهم بالقرآن بعد إيتائهم القرآن بمهلة والعطف بثم كالنص بهذا المعنى وعلى تقدير التزام كون الجائي به الرسول هو كتاب كل نبي بنوع من التكلف يكون وصف الرسول بكونه مصدقا لما معكم كالمستغنى عنه فتدبر

وقرأ حمزة لما آتيتكم بكسر اللام على أن ما مصدرية واللام جارة أجلية متعلقة بلتؤمنن أي لأجل إيتائي إياكم بعض الكتاب ثم مجئ رسول مصدق له أخذ الله الميثاق لتؤمنن به ولتنصرنه واعترض بأن فيه إعمال ما بعد لام القسم فيما قبلها وهو لا يجوز وأجيب بانه غير مجمع عليه فان ظاهر كلام الزمخشري يشعر بجوازه ولعل من يمنعه يخصه بما إذا لم يكن المعمول المتقدم ظرفا لان ذاك يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره نعم الأولى حسما للنزاع تعلقه بأقسم المحذوف وجوز ان تكون ما في هذه القراءة موصولة أيضا والجار متعلق بأخذ وروى عبد بن حميد عن سعيد بن جبير أنه قرأ لما آتيتكم بالتشديد وفيها احتمالان : الأول أن تكون ظرفية بمعنى حين كما قاله الجمهور م خلافا لسيبويه وجوابها مقدر من جنس جواب القسم كما ذهب الزمخشري م أي لما آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق وجب عليكم الإيمان به ونصرته وقدره ابن عطية من جنس ما قبلها م أي لما كنتم بهذه الحال رؤساء الناس وأماثلهم أخذ عليكم الميثاق وكذا وقع في تفسير الزجاج و مآل معناها التعليل الثاني ان اصلها من ما فأبدلت ." (١)

" والجواب عنه بأنه ليس الإسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم يقال فيه : بل هو أولى لأنه قد ثبت نظيره شرعا من إسقاط ما على زيد بأداء عمرو ولم يثبت تأثيم إنسان بترك آخر فيتم ما قاله الجمهور

وأعترض القول بأن هذا هو الحقيق بالإستبعاد بأنه إنما يتأتى لو أرتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في إحتمال الأمر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لإحداهما على الأخرى فليس في التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به إذ كون لأخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين متساويتان في إحتمال كل ان تكون مكلفة به فالإستبعاد المذكور ليس في محله على أنه إذا قلنا بما أختاره جماعة من أصحاب المذهب الثاني من أن البعض مبهم آل الحال إلى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية في تعلق الخطاب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيها فلا إشكال في إسم الجميع ولا يصير النزاع بين الطائفتين لفظيا حيث أن الخطاب حينئذ عم الجميع على القولين وكذا الإثم عند الترك لما أن في أحدهما دعوى التعليق بكل واحد بعينه وفي الآخر دعوى تعلقه بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك وثمرة ذلك أن من شك أن غيره هل فعل ذلك الواجب لا يلزمه على القول بالسراية ويلزمه عل بالقول بالإبتداء ولا يسقط عنه إلا إذا ظن فعل الغير ومن هنا يستغني عن الجواب عما أعترض به من طرف الجمهور فلا يضرنا ما قيل فيه على أنه يقال على ما قيل : ليس الدين نظير ما نحن فيه كليا لأن دين زيد واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط عنه بأداء غيره ولم يصح أن يأثم غيره بترك أدائه بخلاف ما نحن فيه فإن نسبة الواجب في الظاهر إلى كلتا

---

(١) روح المعاني، ٢١١/٣

الطائفتين على السواء فيه فجاز أن يأثم كل طائفة بترك غيرها لتعلق الوجوب بها بحسب الظاهر وإستوائها مع غيرها في التعلق

وأما قولهم : ولم يثبت تأثيم إنسان بأداء آخر فهو لا يطابق البحث إذ ليس المدعي تأثيم أحد بأداء غيره بل تأثيمه بترك فالمطابق ولم يثبت تأثيم إنسان بترك أداء آخر ويتخلص منه حينئذ بأن التعلق في الظاهر مشترك في سائر الطوائف فيتم ما ذهب إليه الإمام الرازي وأتباعه وهو مختار إبن السبكي خلافا لأبيه إذا تحقق هذا فأعلم أن القائلين بأن المكلف البعض قالوا : إن من للتبعيض وأن القائلين بأن المكلف الكل قالوا : إنها للتبيين وأيدوا ذلك بأن الله تعالى أثبت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكل الأمة في قوله سبحانه : كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولا يقتضي ذلك كون الدعاء فرض عين فإن الجهاد من فروض الكفاية بالإجماع مع ثبوته بالخطابات العامة فتأمل وأولئك أي الموصوفون بتلك الصفات الكاملة

هم المفلحون ١٠٤ أي الكاملون في الفلاح وبهذا صح الحصر المستفاد من الفصل وتعريف الطرفين أخرج الإمام أحمد وأبو يعلى عن درة بنت أبي لهب قالت : سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من خير الناس قال : آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم لله تعالى وأوصلهم للرحم

وروى الحسن من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله تعالى وخليفة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وخليفة كتابه وروىلتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله تعالى عليكم سلطانا ظالما لا يجل كبيركم ولا يرحم صغيركم ويدعو خياركم فلا يستجاب لهم وتستنصرون فلا تنتصرونوالأمر بالمعروف يكون واجبا ومندوبا على حسب ما يؤمر به والنهي عن المنكر كذلك أيضا إن قلنا إن المكروه منكر شرعا وأما إن فسر ." (١)

" لحاضرون منهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على صورة الإسترشاد : هل لنا من أمر الله تعالى ووعده بالنصر شيء وأختاره بعض المحققين

والجملة قيل : إما حال أو خبر إثر خبر أو صفة إثر صفة أو مستأنفة مبينة لما قبلها أو بدل من يظنون وهو بدل الكل بحسب الصدق وبدل الإشتمال بحسب المفهوم وأستشكل بأن قوله : يقولون هل لنا إلخ تفسير ليظنون وترجمة له والإستفهام لا يكون ترجمة للخبر كما لا يصح أن تقول : أخبرني زيد قال : لا تذهب أو أمرني قال : لا تضرب أو نهاني قال : أضرب فإن المطابقة بين الحكاية والمحكي واجبة

وحاصل الإشكال أن متعلق الظن النسبة التصديقية فكيف يقع إستفهام ترجمة له وأجيب بأن الإستفهام طلب علم فيما يشك ويظن فجاز أن يكون متعلق الظن وتحقيقه أن الظن أو العلم يتعلق بما يقال في جواب ذلك الإستفهام على ما ذكر في باب تعليق أفعال القلوب بإستفهام ولا يخفى أن ذا إنما هو على تقدير كون الإستفهام حقيقيا وأما على تقدير كونه إنكاريا فلا إشكال ولا قيل ولا قال لأنه خبر فيتطابق مع ما قبله في الخبرية وبعض من جعله إنكاريا ذهب إلى أن المعنى إنا منعنا تدبير أنفسنا وتصريفها بإختيارنا فلم يبق لنا من الأمر شيء وقد قال ذلك عبدالله بن أبي حين أخبره

---

(١) روح المعاني، ٢٢/٤

المنافقون بقتل بني الخزرج ثم قال : والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل قيل : وظنهم السوء على هذا تصويبهم رأي عبدالله ومن تبعه وقيل : الإستفهام على ظاهره والمعنى هل يزول عنا هذا القهر فيكون لنا من الأمر شيء ولا يخفى أنه خلاف الظاهر و من الثانية سيف خطيب و شيء في موضع رفع على الإبتداء وفي خبره كما قال أبو البقاء : وجهان أحدهما لنا فمن الأمر حال والثاني من الأمر فلنا تبيين وبه تتم الفائدة قل يامحمد إن الأمر كله لله أي إن الشأن والغلبة الحقيقية لحزب الله تعالى وأوليائه فينصر رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه ويخذل أعداءه ويقهرهم وكنى بكون الغلبة لله تعالى عن كونها لأوليائه لكونهم من الله سبحانه بمكان أو أن القضاء أو التدبير له تعالى مخصوص به لا يشاركه فيه غيره فيفعل ما يشاء ويجري الأمور حسبما جرى به القلم في سابق القضاء وعلى هذا لا كناية في الكلام وجاء مؤكدا لما أن الكلام الذي وقع هو في مقابلته كذلك

وأستظهر في البحر من هذا الأمر كون الإستفهام فيما تقدمه باقيا على حقيقته إذ لو كان معناه نفى أن يكون لهم شيء من الأمر لم يجابوا بإثبات أن الأمر كله لله اللهم إلا أن يقدر مع جملة النفي جملة ثبوتية ليكون المعنى ليس لنا من الأمر شيءبل لغيرنا ممن حملنا على الخروج وأكرهنا عليه فحينئذ يمكن أن يكون ذلك **جوابا** لهذا المقدر وفيه أنه لا حاجة إلى هذا التقدير أيضا أما إذا كان مرادهم نفي نصر الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ومن معه فواضح لأن في هذا القول إثبات ذلك النصر على أتم وجه وأما إذا كان مرادهم أنه لم يبق لهم من الأمر شيء حيث منعوا تدبير أنفسهم فلأن في ذلك النفي إشعارا بأن لهم تدبيرا وأنهم لو تركوا وتدبيرهم ما غمزت قناتهم وهذا الإثبات متكفل برد ذلك وإبطاله على وجه سترة عليه كما لا يخفى فلا أرى التقدير على ما فيه إلا من ضيق العطن وقرأ أبو عمرو ويعقوب كله بالرفع على الإبتداء والجار متعلق بمحذوف وقع خبرا له والجملة خبر إن وأما على قراءة النصب فكل توكيد لأسم إن و لله خبرها

وزعم أبو البقاء أنه يجوز أن يكون كله بدلا من الأمر وفيه بعد يخفون في أنفسهم أي يضمرون ." (١)

" إذا مراعاة لحكاية الحال الماضية ومعنى ذلك أن تقدر نفسك كأنك موجود في ذلك الزمان الماضي أو تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن وهذا كقولك : قالوا ذلك حين يضربون والمعنى حين ضربوا إلا أنك جئت بلفظ المضارع إستحضارا لصورة ضربهم في الأرض وأعترض بوجهين : الأول أن حكاية الحال إنما تكون حيث يؤتى بصيغة الحال وهذه صيغة إستقبال لأن معنى إذا ضربوا حين يضربون فيما يستقبل الثاني أن قولهم : لو كانوا عندنا إنما هو بعد موتهم فكيف يتقيد بالضرب في الأرض

وأجيب عن الأول بأن إذا ضربوا في معنى الإستمرار كما في وإذا لقوا الذين آمنوا فيفسد الإستحضار نظرا للحال وعن الثاني بأن قالوا لإخوانهم في موقع جزاء الشرط من جهة المعنى فيكون المعنى لا تكونوا كالذين كفروا وإذا ضرب إخوانهم فماتوا أو كانوا غزا فقتلوا قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فالضرب والقتل كلاهما في معنى الإستقبال وتقييد القول بالضرب إنما هو بإعتبار الجزء الأخير وهو الموت والقتل فإنه وإن لم يذكر لفظا لدلالة ما في القول عليه فهو مراد معنى

---

(١) روح المعاني، ٩٥/٤

والمعتبر المقارنة عرفا كما في قوله تعالى : فإذا أفضتم من عرفات فأذكروا الله عند المشعر الحرام وكقولك إذا طلع هلال المحرم : أتيتك في منتصفه

وقال الزجاج : إذا هنا تنوب عما مضى من الزمان وما يستقبل يعني أنها لمجرد الوقت أو لقصد الإستمرار والذي يقتضيه النظر الصائب أن لا يجعل إذا ضربوا ظرفا لقالوا بل طرف لما يحصل للإخوان حين يقال لأجلهم وفي حقهم ذلك كأنه قيل : قالوا لأجل الأحوال العارضة للإخوان إذا ضربوا بمعنى حين كانوا يضربون قاله العلامة الثاني وأنت تعلم أن تجريد إذا عن معنى الإستقبال وجعلها بمعنى الوقت مطلقا كاف في توجيه الآية مزيل لإشكالها وقصد الإستمرار منها لا يدفع الإعتراض عن ذلك التوجيه لأنها إذا كانت للإستمرار تشمل الماضي فلا تكون لحكاية الحال وكذا إذا كان قالوا جوابا إذ يصير مستقبلا فلا تتأتى فيه الحكاية المذكورة أيضا ويرد على ما أقتضاه النظر الصائب أن دون إثبات صحة مثله في العربية خرط القتاد وأقعد منهوإن كان بعيداما قاله أبو حيان من أنه يمكن إقرار إذا على الإستقبال بأن يقدر العامل فيها مضاف مستقبل على أن ضمير لو كانوا عائدا على إخوانهم لفظا لا معنى على حد عندي درهم ونصفه والتقدير وقالوا مخافة هلاك إخوانهم إذا ضربوا أو كانوا غزا لو كانوا أي إخواننا الآخرون الذين تقدم موتهم وقتلهم عندنا ما ماتوا وما قتلوا فتكون هذه المقالة تثبيطا لإخوانهم الباقين عن السفر والغزو لئلا يصيبهم ما أصاب الأولين وإنما لم يحملوا إذا هنا على الحال كما قيل بحملها عليه بعد القسم نحو والليل إذا يغشى لتصفو لهم دعوى حكاية الحال عن الكدر لأن ذلك غير مسلم عند المحققين هناك فقد صححوا فيه بقاءها على الإستقبال من غير محذور وجوز في الآية كون قالوا بمعنى يقولون وقد جاء في كلامهم إستعمال الماضي بمعنى المستقبل ومنه قوله : وإني لآتيكم تشكر ما مضى من الأمر وإستيجاب ما كان في غد وكذا جوز بقاؤه على معناه وحمل إذا على الماضي فإنها تجيء له كما جاءت إذ للمستقبل في قول البعض وذلك كقوله تعالى : وإذا رأوا تجارة أو لهوا أنفضوا إليها وقوله : وندمان يزيد الكأس طيبا سقيت إذا تغورت النجوم وحينئذ لا منافاة بين زماني القيد والمقيد فتدبر ذلك كله والجملة المعينة لوجه الشبه والمماثلة التي نهوا عنها هي الجملة المعطوفة على جملة الصلة والمعنى لا تتشبهوا بالكفار في قولهم لإخوانهم إذا سافروا أو كانوا غزى ." (١)

" وأعترض بأنه لا يخفى أنه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤل نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك تكون الجملة أيضا إنشائية إذ الجملة الإسمية التي خبرها إنشاء إنشائية كما أن التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بيننعم الرجل زيد وزيد نعم الرجلفي أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملةنعم الوكيل بل جملة متعلق خبرهانعم الوكيل والإشكال إنما هو في عطف نعم الوكيل إلا أن يقال يختار هذا ويقال : الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وإبداء شيء آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشيء وما ههنا من الثاني فمن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيعود الإشكال ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا إشكال لكن يرد أنه بعد التأويل يفوت إنشاء المدح العام الذي وضع أفعال المدح له بل يصير للإخبار بالمدح الخاص وهو أنه مقول في حقه نعم الوكيل وأيضا مقولية المقول المذكور فيه إنما تكون بطريق الحمل والإخبار عنه بنعم الوكيل فلا بد من تقدير مقول في حقه مرة

---

(١) روح المعاني، ٤/١٠٠

أخرى ويلزم تقديرات غير متناهية وكأنه لهذا لم يؤل الجمهور الإنشاء الواقع خبرا بذلك وإنما هو مختار السعد رحمه الله تعالى وقد جوز بعضهم على تقدير كون الواو من المحكي عطفنعم الوكيل على حسبنا بإعتبار كونه في معنى الفعل كما عطف جعل على فالق في قوله تعالى : فالق الأصباح وجعل الليل سكنا على رأي فحينئذ يكون من عطف الجملة التي لها محل من الإعراب على المفرد لأنه إذ ذاك خبر عن المفرد وبعض المحققين يجوزون ذلك لا من عطف الإنشاء على الإخبار وهذا وإن كان في الحقيقة لا غبار عليهإلا أن أمر العطف على الخبر بناءا على ما ذكره الشيخ الرضى من أن نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره أي رجل جيدأظهر كما لا يخفى ومن الناس من إدعى أن الآية شاهد على جواز عطف الإنشاء على الإخبار فيما له محل من الإعراب بناءا على أن الواو من الحكاية لا غير

ولا يخفى عليك أنه بعد تسليم كون الواو كذلك فيها لا تصلح شاهدا على ما ذكر لجواز أن يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية ثم إن الظاهر كما يقتضي أن يكون في الآية عطف على الإخبار وفيه الخلاف الذي عرفت كذلك يقتضي عطف الفعلية على الأسمية وفيه أيضا خلاف مشهور كعكسه ومما ذكرنا في أمر الإنشاء والإخبار يستخرج الجواب عن ذلك وقد أطال العلماء الكلام في هذا المقام وما ذكرناه قليل من كثير ووشل من غدير ثم إن هذه الكلمة كانت آخر قول إبراهيم عليه السلام حين ألقى في النار كما أخرجه البخاري في الأسماء والصفات عن إبن عباس رضي الله تعالى عنهما وعبدالرزاق وغيره عن إبن عمر رضي الله تعالى عنهما

وأخرج إبن مردويه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله : إذا وقعتم في الأمر فقولوا : حسبنا الله ونعم الوكيل وأخرج إبن أبي الدنيا عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي كان إذا أشتد غمه مسح بيده على رأسه ولحيته ثم تنفس الصعداء وقال : حسبي الله ونعم الوكيل

وأخرج أبو نعيم عن شداد بن أوس قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : حسبي الله ونعم الوكيل أمان كل خائف فانقلبوا عطف على مقدر دل عليه السياق أي فخرجوا إليهم ورجعوا بنعمة في موضع الحال من الضمير فيأنقلبواوجوز أن يكون مفعولا به والباء على الأول للتعدية وعلى الثاني للمصاحبة والتنوين على التقديرين للتفخيم أي بنعمة عظيمة لا يقدر قدرها من الله صفة لنعمة مؤكدة ." (١)

" في هذه الأدعية المفتتحة بالنداء بعنوان الربوبية للإيذان بإستقلال المطالب وعلو شأنها وقد أشرنا إلى سر تكرار النداء بذلك الأسم وفي بعض الآثار أن موسى عليه السلام قال مرة : يارب فأجابه الله تعالى لبيك ياموسى فعجب موسى عليه السلام من ذلك فقال : يارب أها لي خاصة فقال : لا ولكن لكل من يدعوني بالربوبية وعن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه من أحزنه أمر فقال : ربنا ربنا خمس مرات نجاه الله تعالى مما يخاف وأعطاه ماأرادوقرأ هذه الآية

وأخرج إبن أبي حاتم عن عطاء قال : ما من عبد يقول يارب ثلاث مرات إلا نظر الله تعالى إليه فذكر للحسن فقال : أما تقرا القرآن ربنا إننا سمعنا مناديا إلخ فإن قلت إن وعد الله تعالى واجب الوقوع لإستحالة الخلف في وعده سبحانه

---

(١) روح المعاني، ٤/١٢٨

إجماعا فكيف طلب القوم ما هو واقع لا محالة قلت أجيب بأن وعد الله تعالى لهم ليس بحسب ذواتهم بل بحسب أعمالهم فالمقصود من الدعاء التوفيق للأعمال التي يصيرون بها أهلا لحصول الموعود أو المقصود مجرد الإستكانة والتذلل لله تعالى بدليل قولهم : إنك لا تخلف الميعاد وبهذا يلتئم التذييل أتم إلتئام وأختار هذا الجبائي وعلي بن عيسى أو الدعاء تعبدي لقوله سبحانه : أدعوني فلا يضر كونه متعلقا بواجب الوقوع وما يستحيل خلافه ومن ذلك رب أحكم بالحق وقيل : إن الموعود به هو النصر لا غير والقوم قد علموا ذلك لكنهم لم يوقت لهم في الوعد ليعلموه فرغبوا إلى الله تعالى في تعجيل ذلك لما فيه من السرور بالظفر فالموعود غير مسئول والمسئول غير موعود فلا إشكالوإلى هذا ذهب الطبريوقال : إن الآية مختصة بمن هاجر من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأستبطأوا النصر على أعدائهم بعد أن وعدوا به وقالوا : لا صبر لنا على أناتك وحلمك وقوى بما بعد من الآيات وكلام أبي القاسم البلخي يشير إلى هذا أيضا وفيه كلام يعلم مما قدمنا وقيل : ليس هناك دعاء حقيقة بل الكلام مخرج المسألةوالمراد منه الخبرولا يخفى أنه بمعزل عن التحقيق ويزيده وهنا على وهن قوله سبحانه فأستجاب لهم ربهم الإستجابة الإجابة ونقل عن الفراء أن الإجابة تطلق على الجواب ولو بالرد والإستجابة الجواب بحصول المراد لأن زيادة السين تدل عليه إذ هو لطلب الجواب والمطلوب ما يوافق المراد لا ما يخالفه وتتعدى باللام وهو الشائع وقد تتعدى بنفسها كما في قوله : وداع دعا يامن يجيب إلى الندا فلم يستجبه عند ذاك مجيب وهذا كما قال الشهاب وغيره : في التعدية إلى الداعي وأما إلى الدعاء فشائع بدون اللام مثل إستجاب الله تعالى دعاءه ولهذا قيل : إن هذا البيت على حذف مضاف أي لم يستحب دعاءه والفاء للعطف وما بعده معطوف إما على الإستئناف المقدر في قوله سبحانه : ربنا ما خلقت هذا باطلا ولا ضير في إختلافهما صيغة لما أن صيغة المستقبل هناك للدلالة على الإستمرار المناسب لمقام الدعاء وصيغة الماضي هنا للإيذان بتحقيق الإستجابة وتقررها ويجوز أن يكون معطوفا على مقدر ينساق إليه الذهن أي دعوا بهذه الأدعية فأستجاب لهم إلخ وإن قدر ذلك القول المقدر حالا فهو عطف على يتفكرون بإعتبار مقارنته لما وقع حالا من فاعله أعني قوله سبحانه : ربنا إلخ فإن الإستجابة مترتبة على دعواتهم لا على مجرد تفكرهم وحيث كانت من أوصافهم الجميلة المترتبة على أعمالهم بالآخرة أستحقت الإنتظام في سلك محاسنهم المعدودة في أثناء مدحهم ." (١)

" وأصل المهاجرة من الهجرة وهو الترك وأكثر ما تستعمل في المهاجرة من أرض إلى أرض أي ترك الأولى للثانية مطلقا أو للدين على ما هو الشائع في إستعمال الشرع والمتبادر في الآية هو هذا المعنى وعليه يكون قوله تعالى : وأخرجوا من ديارهم عطف تفسير مع الإشارة إلى أن تلك المهاجرة كانت عن قسر وإضطرار لأن المشركين آذوهم وظلموهم حتى أضطروا إلى الخروج ويحتمل أن يكون المراد هاجروا الشرك وتركوه وحينئذ يكون وأخرجوا إلخ تأسيسا وأوذوا في سبيلي اي بسبب طاعتي وعبادتي وديني وذلك سبيل الله تعالى والمراد من الإيذاء ما هو أعم من أن يكون بالإخراج من الديار أو غير ذلك مما كان يصيب المؤمنين من قبل المشركين وقاتلوا أي الكفار في سبيل الله تعالى وقتلوا أستشهدوا في القتال

وقرأ حمزة والكسائي بالعكس ولا إشكال فيها لأن الواو لا توجب ترتيبا وقدم القتل لفضله بالشهادة هذا إذا كان القتل والمقاتلة من شخص واحد أما إذا كان المراد قتل بعض وقاتل بعض آخر ولم يضعفوا بقتل إخوانهم فإعتبار الترتيب

---

(١) روح المعاني، ١٦٧/٤

فيها أيضا لا يضر وصحح هذه الإرادة ان المعنى ليس على إتصاف كل فرد من أفراد الموصول المذكور بكل واحد مما ذكر في حيز الصلة بل على إتصاف الكل بالكل في الجملة سواء كان ذلك بإتصاف كل فرد من الموصول بواحد من الأوصاف المذكورة أو بأثنين منها أو بأكثر فحينئذ يتأتى ما ذكر إما بطريق التوزيع أي منهم الذين قتلوا ومنهم الذين قاتلوا أو بطريق حذف بعض الموصولات من البينكما هو رأي الكوفيينأي والذين قتلوا والذين قاتلوا ويؤيد كون المعنى على إتصاف الكل بالكل في الجملة أنه لو كان المعنى على إتصاف كل فرد بالكل لكان قد أضيع عمل من أتصف بالبعض مع أن الأمر ليس كذلك والقول بأن المراد قتلوا وقد قاتلوا فقد مضمرة والجملة حاليةمما لا ينبغي أن يخرج عليه الكلام الجليل

وقرأ إبن كثير وإبن عامر قتلوا بالتشديد للتكثير لأكفرن عنهم سيئاتهم جواب قسم محذوف أي والله لأكفرن والجملة القسمية خبر للمبتدأ الذي هو الموصول وزعم قعلب أن الجملة لا تقع خبرا ووجهه أن الخبر له محل وجواب القسم لا محل لهوهو الثانيفإما أن يقال : إن له محلا من جهة الخبرية ولا محل له من جهة الجوابية أو الذي لا محل له الجواب والخبر مجموع القسم وجوابه ولا يضر كون الجملة إنشائية لتأويلها بالخبر أو بتقدير قول كما هو معروف في أمثاله والتفكير في الأصل الستر كما أشرنا إليه فيما مر ولإقتضائه بقاء الشيء المستوروهو ليس بمرادفسره هنا بعض المحققين بالمحو والمراد من محو السيئات محو آثارها من القلب أو من ديوان الحفظة وإثبات الطاعة مكانها كما قال سبحانه : إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والمراد من السيئات فيما نحن فيه الصغائر لأنها التي تكفر بالقربات كما نقله إبن عبدالبر عن العلماءلكن بشرط إجتناب الكبائر كما حكاه إبن عطية عن جمهور أهل السنة وأستدلوا على ذلك بما في الصحيحين من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينها ما أجتنبت الكبائر وقالت المعتزلة : إن الصغائر تقع مكفرة بمجرد إجتناب الكبائر ولا دخل للقربات في تكفيرها وأستدلوا عليه بقوله تعالى : إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وحمله الجمهور على معنى نكفر عنكم سيئاتكم بحسناتكم وأوردوا على المعتزلة أنه قد ورد صوم يوم عرفة كفارة سنتين وصوم يوم عاشوراء كفارة سنة ونحو ذلك من الأخبار كثير فإذا كان ." (١)

" واستشكل بأن التحريم كان فى التوراة ولم يكن حينئذ كفر بمحمد صلى الله عليه و سلم وعيسى عليه السلام ولا ماأشار اليه قواله تعالى : وبصدهم عن سبيل الله كثيرا

١٦٠

- أى ناسا كثيرا أو صدا أو زمانا كثيرا وقيل فى جوابه : إن المراد استمرار التحريم فتدبر ولاتغفل وهذا معطوف على الظلم وجعله وكذا ماعطف عليه فى الكشاف بيانا له وهو كما قال بعض المحققين لدفع مايقال : إن العطف على المعمول المتقدم ينافى الحصر ومن جعل الظلم وجعل بصدهم متعلقا بمحذوف فلا إشكال عليه ومن هذا يعلم تخصيص ماذكره أهل المعانى من أنه مناف للحصر بما إذا لم يكن الثانى بيانا للأول كما إذا قلت : بذنب ضربت زيدا وبسوء أدبه فان المراد فيه لابغير ذنب وكذا خصصوا ذلك بما إذا لم يكن الحصر مستفادا من غير التقديم وأعيدت الباء هنا ولم تعد قوله

(١) روح المعاني، ٤/١٦٩

تعالى : وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه لأنه فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ليس معمولا للمعطوف عليه وحيث فصل بمعموله لم تعد وجملة وقد نهوا حالية وفى الآية دلالة على أن الربا كان محرما عليهم كما هو محرم علينا وأن النهى يدل على حرمة المنهى عنه وإلا لما توعد سبحانه على مخالفته وأكلهم أموال الناس بالباطل بالرشوة وسائر الوجوه المحرمة وأعتدنا للكافرين منهم أى للمصرين على الكفر لا لمن تاب وآمن من بينهم كعبد الله بن سلام وأضرابه عذابا أليما

١٦١

– سيذوقونه فى الآخرة كما ذاقوا فى الدنيا عقوبة التحريم وذكر فى البحر أن التحريم كان عاما للظالم وغيره وأنه من باب واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة دون العذاب ولذا قال سبحانه : للكافرين دون لهم وإلى ذلك ذهب الجبائى أيضا فتدبر لكن الراسخون فى العلم منهم استدراك من قوله سبحانه : وأعتدنا الخ وبيان لكون بعضهم على خلاف حالهم عاجلا وآجلا و منهم فى موضع الحال أى لكن الثابتون المتقنون منهم فى العلم المستبصرون فيه غير التابعين للظن كأولئك الجهلة والمراد بهم عبد الله بن سلام وأسيد وثعلبة وأضرابهم وفى المذكورين نزلت الآية كما أخرجه البيهقى فى الدلائل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما والمؤمنون أى منهم واليه يشير كلام قتادة وقد وصفوا بالإيمان بعد ما وصفوا بماا يوجبه من الرسوخ فى العلم بطريق العطف المبنى على المغايرة بين المتعاطفين تنزيلا للاختلاف العنوانى منزلة الاختلاف العنوانى منزلة الاختلاف الذاتى كما مر وقوله سبحانه : يؤمنون بما أنزل اليك من القرآن ومأأنزل من قبلك من الكتب على الأنبياء والرسل حال من المؤمنون مبنية لكيفية إيمانهم وقيل : اعتراض مؤكد لما قبله وقوله تعالى : والمقيمين الصلاة قال سيبويه وسائر البصريين : نصب على المدح وطعن فيه الكسائى بأن النصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام وهنا ليس كذلك لأن الخبر سيأتى وأجيب بأنه لادليل على أنه لايجوز الاعتراض بين المبتدأ وخبره وحكى ابن عطية عن قوم منع نصبه على القطع من أجل حرف العطف لأن القطع لايكون فى العطف وإنما يكون فى النعوت ومن أدعى أن هذا من باب القطع فى العطف تمسك بما أنشده سيبويه للقطع مع حرف العطف من قوله : ويأوى إلى نسوة عطل وشعثا مراضيع مثل السعالى وقال الكسائى : هو مجرور بالعطف على مأأنزل اليك على أن المراد بهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ." (١)

" وقوله تعالى : بل أنتم بشر عطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أى ليس الأمر كذلك بل أنتم بشر وإن شئت قدرت مثل هذا فى أول الكلام وجعلت الفاء عاطفة وقوله سبحانه : ممن خلق متعلق بمحذوف وقع صفة بشر أى بشر كائن من جنس من خلقه الله تعالى من غير مزية لكم عليهم

يغفر لمن يشاء أن يغفر له من أولئك المخلوقين وهم المؤمنون به تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام ويعذب من يشاء أن يعذبه وهم الذين كفروا به سبحانه وبرسله عليهم السلام مثلكم والذى دل على التخصيص قوله تعالى : إن الله لايغر أن يشرك به إن قلنا بعمومه كما هو المعروف المشهور ومن الغريب مافى شرح مسلم للنووى أنه يحتمل أن يكون مخصوصا بهذه الأمة وفيه نظر

---

(١) روح المعاني، ١٤/٦

هذا وأورد بعض المحققين هنا إشكالا ذكر أنه قوى وهو أنه إذا كان معنى نحن أبناء الله تعالى أشياع بنيه فغاية الأمر أن يكونوا على طريقة الابن تحقيقا للتبعية لكن من أين يلزم أن يكونوا من جنس الأب كما صرح به الزمخشرى فى انتفاء فعل القبائح وانتفاء البشرية والمخلوقية ليحسن الرد عليهم بأنهم بشر ممن خلق نعم ماذكروه فى هذا المقام من استلزام المحبة عدم العصيان والمعاقبة ربما يتمشى لأن من شأن المحب أن لايعصى الحبيب ولايستحق منه المعاقبة ومن هنا قيل : تعصى الإله وأنت تظهر حبه هذا لعمرى فى الفعال بديع لوكان حبك صادقا لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع وفيه مناقشة لأن هذا شأن المحبين والاحباء هم المحبون وأجاب عن **إشكال إثبات** البشرية بأنه ليس إثباتا لمطلق البشرية ليجب أن يكون رد الدعوى بانتفائه بل هو إثبات أنهم بشر مثل سائر البشر ومن جنس سائر المخلوقين منهم العاصى والمطيع والمستحق للمغفرة والعذاب لا كما أدعوا من أنهم الأشياع المخصوصون بمزيد قرب واختصاص لايوجد فى سائر البشر ولذا وصف بشرا بقوله سبحانه ممن خلق حتى لايبعد أن يكون يغفر لمن يشاء أيضا فى موقع الصفة على حذف العائد أى لمن يشاء منهم وأما **إشكال الجنسية** فقيل فى **جوابه** : المراد أنكم لو كنتم أشياع بنى الله تعالى لكنتم على صفتهم فى ترك القبائح وعدم استحقاق العذاب لأن من شأن الأشياع والأتباع أن يكونوا على صفة المتبوعين والمتبوعون هنا هم الأبناء بالزعم ومن شأن الأبناء أن يكونوا على صفة الأب فمن شأن الأتباع أن يكونوا على صفة الأب بالواسطة وقيل : كلام من قال : يلزم أن يكونوا من جنس الأب على حذف مضاف أى لو كنتم أشياع بنى الله تعالى لكنتم من جنس أشياع الأب يعنى أهل الله تعالى الذين لايفعلون القبائح ولايستوجبون العقاب

وفى الكشف إن قولهم : نحن أبناء الله تعالى فيه إثبات الابن وأنهم من أشياعه مستوجبون محبة الأب لذلك فينبغى أن يكون الرد مشتملا على هدم القولين فقيل : من أسندتم اليه البنوة لايصلح لها لا مكان القبيح عليه وصدوره هفوة ومؤاخذته بالزلة ودعواكم المحبة كاذبة وإلا لما عذبتم وأيضا إذا بطل أن يكون له تعالى ابن بطل أن يكونوا أشياعه وكذلك المحبة المبنية على ذلك ثم قال : وجاز أن يقال : إنه لابطال أن يكونوا أبناءا حقيقة كما يفهم من ظاهر اللفظ أو مجازا كما فسره الزمخشرى ا هـ

وأنت تعلم أن كل ماذكره ليس بشيء كما لايخفى على من له أدنى وتأمل وماذكرناه كاف فى الغرض ." (١)

" مبالغ فى تعلق العلم فى جميع الاشياء التى من جملتها من هو أهل الفضل ومحله والجملة اعتراض تذييلى مقرر لمضمون ماقبله وإظهار الاسم الجليل للاشعار بالعلة وتأكيد استقلال الجملة الاعتراضية كما مر غير مرة

هذا ومن باب الاشارة فى الآيات على ماقاله بعض العارفين إنا أنزلنا الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب يحتمل أن يكون الكتاب الأول إشارة إلى علم الفرقان والثانى إشارة إلى علم القرآن والأول هو ظهور تفاصيل الكمال والثانى هو العلم الاجمالى الثابت فى الاستعداد ومعنى كونه مهيمنا عليه حافظا عليه بالاظهار ويحتمل أن يكون الأول إشارة إلى مابين أيدينا من المصحف والثانى إشارة إلى الجنس الشامل للتوراة التى دعوتها للظاهر والانجيل الذى هو دعوته للباطن وكتابنا مشتمل على الأمرين حافظ لكل من الكتابين فاحكم بينهم بماأنزل الله من العدل التى هى ظل الوحدة التى انكشقت

---

(١) روح المعاني، ٦/١٠٢

عليك ولاتتبع أهوائهم فى تغليب أحد الجانبين إما الظاهر وإما الباطن لكل منكم جعلنا شرعة موردا كمورد النفس ومورد القلب ومورد الروح ومنهاجا طريقا كعلم الاحكام والمعارف التى تتعلق بالنفس وسلوك طريق الباطن الموصل إلى جنة الصفات وعلم التوحيد والمشاهدة الذى يتعلق بالروح وسلوك طريق الفناء الموصل إلى جنة الذات وقال بعضهم : إن الله سبحانه بحارا للأرواح وأنهار للقلوب وسواقى للعقول ولكل واحد منها شرعة فى ذلك ترد منها كشرعة العلم وشرعة القدرة وشرعة الصمدية وشرعةالمحبة إلى غير ذلك وله عز و جل طرق بعدد أنفاس الخلائق كما قال أبو يزيد قدس سره والمراد بها الطرق الشخصية لامطلقا وكلها توصل اليه سبحانه وهذا إشارة إلى اختلاف مشارب القوم وعدم اتحاد مسالكهم وقد قال جل وعلا : قد علم كل أناس مشربهم وفرق سبحانه بين الأبرار والمقربين فى ذلك وقلما يتفق اثنان فى مشرب ومنهج ومن هنا ينحل **الاشكال فيما** حكى عن حضرة الباز الأشهب مولانا الشيخ محيي الدين عبد القادر قد سره أنه قال : لازلت أسير فى مهامه القدس حتى قطعت الآثار فلاح لى إثر قدم من بعيد فكادت روحى تزهق فاذا النداء هذا أثر قدم نبيك محمد صلى الله عليه و سلم فان ظاهره يقتضى سبقه للانبياء والرسل أرباب التشريع عليهم الصلاة والسلام ونحوهم من الكاملين وهو كما ترى ووجهه أنه قدس سره قطع الآثار فى الطريق الذى هو فيه وذلك يقتضى السبق على سالكى ذلك الطريق لاغير فيجوز أن يكون مسبوقا بمن ذكرنا من السالكين طريقا آخر غير ذلك الطريق وهذا أحسن مايخطر لى فى **لجواب** عن ذلك **الإشكال نظرا** إلى مشربى ومشارب القوم شتى ولو شاء لجعلكم أمة واحدة متفقين فى المشرب والطريق ولكن ليبلوكم فيما آتاكم أى ليظهر عليكم ماآتاكم بحسب استعداداتكم على قدر قبول كل واحد منكم فاستبقوا الخيرات أى الأمور الموصلة لكم إلى كمالكم الذى قدر لكم بحسب الاستعدادات المقربة إياكم اليه بإخراجه إلى الفعل إلى الله مرجعكم فى عين جمع الوجود على حسب المراتب فينبئكم بما كنتم تختلفون وذلك باظهار آثار مايقتضيه ذلك الاختلاف وأن احكم بينهم حسب ماتقتضيه الحكمة ويقبله الاستعداد بما أنزل الله اليك من القرآن الجامع للظاهر والباطن ولاتتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتونك عن بعض ماأنزل الله فتقصر على الظاهر البحت أو الباطن المحض وتنفى الآخر فان تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم بذنوبهم كذنب حجب الأفعال لليهود وذنب حجب الصفات للنصارى وإن كثيرا من الناس لفاسقون وأنواع الفسق مختلفة ففسق اليهود خروجهم عن حكم تجليات الافعال الآلهية برؤية ." (١)

" النبى صلى الله عليه و سلم وغيره ثم قال تعالى : ورسوله فأخرج نبيه عليه الصلاة و السلام من جملتهم لكونهم مضافين إلى ولايه ثم قال جل وعلا : والذين آمنوا فوجب أن يكون الذى خوطب بالآية غير الذى جعلت له الولاية والالزام أن يكون المضاف هو المضاف اليه بعينه وأن يكون كل واحد من المؤمنين ولى نفسه وذلك محال انتهى

أنت تعلم أن المراد ولاية بعض المؤمنين بعضا لا أن يكون كل واحد منهم ولى نفسه وكيف يتوهم من قولك مثلا : أيها الناس لاتغتابوا الناس إنه نهى لكل واحد من الناس أن يغتاب نفسه وفى الخبر أيضا صوموا يوم يصوم الناس ولايختلج فى القلب أنه أمر لكل أحد أن يصوم يوم يصوم الناس ومثل ذلك كثير فى كلامهم وماقدمناه فى سبب النزول ظاهر فى أن المخاطب بذلك ابن سلام وأصحابه وعليه **لاإشكال إلا** أن ذلك لايعتبر مخصصا كما لايخفى فالآية على كل حال لاتدل

---

(١) روح المعاني، ١٦٥/٦

على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه على الوجه الذى تزعمه الامامية وهو ظاهر لمن تولى الله تعالى حفظ ذهنه عن غبار العصبية

ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا أى ومن يتخذهم أولياء وأوثر الإظهار على الإضمار رعاية لمامر من نكتة بيان أصالته تعالى فى الولاية كما ينبيء عنه قوله تعالى : فإن حزب الله هم الغالبون

٥٦

– حيث أضيف الحزب أى الطائفة والجماعة مطلقا أو الجماعة التى فيها شدة إليه تعالى خاصة وفى هذا على رأى وضع الظاهر موضع الضمير أيضا العائد إلى من أى فاهم الغالبون لكنهم جعلوا حزب الله تعالى تعظيما لهم وإثباتا لغلبتهم بالطريق البرهانى كأنه قيل : ومن يتول هؤلاء فاهم حزب الله تعالى هم الغالبون

والجملة دليل **الجواب** عند كثير من المعربين ياأيها الذين امنوا لاتتخذوا الذين اتخحوا دينكم هزوا ولعبا أخرج ابن اسحق وجماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : كان رفاعة بن زيد بن التابوت وسويد ابن الحرث قد أظهروا الاسلام ونافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله تعالى هذه الآية ورتب سبحانه النهى على وصف يعمهما وغيرهما تعميما للحكم وتنبيها على العلة وإيذانا بأن من هذا شأنه جدير بالمعاداة فكيف بالموالاة والهزؤ كما فى الصحاح السخرية تقول : هزئت منه وهزئت به عن الاخفش واستهزأت به وتهزأت وهزأت به أيضا هزؤا ومهزأة عن أبى زيد ورجل هزأة بالتسكين أى يهزأ به وهزأة بالتحريك يهزأ بالناس وذكر الزجاج أنه يجوز فى هزوا أربعة أوجه : الأول هزؤ بضم الزاى مع الهمزة وهو الاصل والاجود والثانى هزو بضم الزاى مع إبدال الهمزة واوا لانضمام ماقبلها والثالث هزأ بإسكان الزاى مع الهمزة والرابع هزى كهدى ويجوز القراءة بما عدا الإخير و اللعب بفتح أوله وكسر ثانيه كاللعب واللعب بفتح اللام وكسرها مع سكون العين والتلعاب مصدر لعب كسمع وهو ضد الجد كما فى القاموس وفى مجمع البيان : هو الأخذ على غير طريق الجد ومثله العبث وأصله من لعاب الصبى يقال : لعب كسمع ومنع إذا سال لعابه وخرج إلى غير جهة والمصدران : إما بمعنى اسم المفعول أو الكلام على حذف مضاف أو قصد المبالغة وقوله تعالى : من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم فى موضع الحال من الذين قبله أو من فاعل اتخذوا والتعرض لعنوان إيتاء الكتاب لبيان كمال شناعتهم وغاية ضلالتهم لما أن إيتاء الكتاب وازع لهم عن اتخاذ دين المؤمنين المصدقين بكتابهم هزوا ولعبا والكفار ." (١)

" وقيل المراد به اللغة ذلك أى اللعن المذكور وإيثار الإشارة على الضمير للاشارة إلى كمال ظهوره وامتيازه عن نظائره وانتظامه بسببه فى سلك الأمور المشاهدة وما فى من البعد للإيذان بكمال فظاعته وبعدد درجته فى الشناعة والهول بما عصو أى بسبب عصيانهم والجار متعلق بمحذوف وقع خبرا عن المبتدأ قبله والجملة استئناف واقع موقع **الجواب** عما نشأ من الكلام كأنه قيل : بأى سبب وقع ذلك فقيل : ذلك اللعن الهائل الفظيع بسبب عصيانهم وقوله تعالى : وكانوا يعتدون

٧٨

---

(١) روح المعاني، ١٧١/٦

– يحتمل أن يكون معطوفا على عصوا فيكون داخلا فى حيز السبب أى وبسبب اعتدائهم المستمر وينبىء عن إرادة الاستمرار الجمع بين صيغتى الماضى والمستقبل وادعى الزمخشرى إفادة الكلام حصر السبب فيما ذكر أى بسبب ذلك لاغير كما قيل استفيد من لعدول عن الظاهر وهو تعلق بما عصوا بلعن دون ذكر اسم الإشارة فلما جىء به استحقارا لذلك اللعن **وجوابا** عن سؤال الموجب دل على أن مجموعه بهذا السبب لابسبب آخر وقيل : استفيد من السببية لأن المتبادر منها ضمن السبب التام وهو يفيد ذلك ولايرد علىالحصر أن كفرهم سبب أيضا كما يشعر به أخذه فى حيز الصلة لأن ماذكر فى حيز السببية هنا مشتمل على كفرهم أيضا ويحتمل أن يكون استئناف إخبار من الله تعالى بأنه كان شأنهم وأمرهم الاعتداء وتجاوز الحد فى العصيان وقوله تعالى : كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه مؤذن باستمرار الاعتداء فانه استئناف مفيد لاستمرار عدم التناهى عن المنكر ولايمكن استمراره إلا باستمرار تعاطى المنكرات وليس المراد بالتناهى أن ينهى كل منهم الآخر عما يفعله من المنكر كما هو المعنى المشهور لصيغة التفاعل بل مجرد صدور النهى عن أشخاص متعددة من غير أن يكون كل واحد منهم ناهيا ومنهيا معا كما فى تراؤا الهلال وقيل : التناهى بمعنى الانتهاء من قولهم : تناهى عن لأمر وانتهى عنه إذا امتنع فالجملة حينئذ مفسرة لما قبلها من المعصية والاعتداء ومفيدة لاستمرارهما صريحا وعلى الأول إنما تفيد استمرار انتفاء النهى عن المنكر ومن ضرورته استمرار فعله وعلى التقديرين لاتقوى هذه الجملة احتمال الاستئناف فيما سبق خلافا لأبى سفيان

والمراد بامنكر قيل : صيد السمك يوم السبت وقيل أخذ الرشوة فى الحكم وقيل أكل الربا وأثمان الشحوم والأولى أن يراد به نوع المنكر مطلقا ومايفيده التنوين وحدة نوعية لاشخصية وحينئذ لايقدح وصفه بالفعل الماضى فى تعلق النهى به لما أن متعلق الفعل إنما هو فرد من أفراد مايتعلق به النهى أو الانتهاء عن مطلق المنكر باعتبار تحققه فى ضمن أى فرد كان من أفراده على أنه لو جعل فى فعلوه بالنسبة إلى زمن الخطاب لازمان النهى لم يبق فى الآية **إشكال ولما** غفل بعضهم عن ذلك قال : إن الآية مشكلة لما فيها من ذم القوم بعدم النهى عما وقع مع أن النهى لايتصور فيه أصلا وإنما يكون عن الشيء قبل وقوعه فلابد من تأويلها بأن المراد النهى عن العود اليه وهذا اما بتقدير مضاف قبل منكر أى معاودة منكر أو يفهم من السياق أو بأن المراد فعلوا مثله أو بحمل فعلوه على أرادوا فعله كما فى قوله سبحانه : إذا قرأت القرآن فاستعذ

واعترض الأول بأن المعاودة كالنهى لاتتعلق بالمنكر المفعول فلابد من المصير إلى أحد الأمرين الأخيرين وفيهما من التعسف مالايخفى وقيل : إن **الاشكال انما** يتوجه لو لم يكن الكلام على حد قولنا : كانوا لاينهون يوم الخميس عن منكر فعلوه يوم الجمعة مثلا فانه لاخفاء فى صحته وليس فى الكلام مايأباه ." (١)

" بيان انتقاض غرضهم من قولهم : لولا أنزل عليه ملك يعني أن نزول الملك لا يجديهم لأنهم وهم هم لا يقدرون على مشاهدة الملك على صورته التي هو عليها الا أن يجعله متمثلا على صورة البشر في مرتبة من مراتب التنزل حتى تحصل لهم معه مناسبة فيروه فتكون الآية على هذا بمراحل عن أن يبحث فيها عن أن عكسها ماذا أو كيف حالها في الصدق والكذب فانها لم تسق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الأول حتى يستدل بالعدم على العدم أو بالوجود على الوجود فنسبة

---

(١) روح المعاني، ٦/٢١٢

هذا البحث إلى اقية كنسبة السمك إلى السماك وإن أراد به أن القضية الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال العرفي المنطقي فمسلم أنه لابد من صدق عكسها على تقدير صدق أصلها لكن لا نسلم كذب العكس هنا على ذلك التقدير فانه إذا فرض لزوم الجعل رجلا للجعل الأول كليا على جميع التقادير يصدق لزوم الجعل ملكا للجعل رجلا على بعض الأوضاع والتقادير وهو اللازم المقرر في قواعدهم على أن قوله إن الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا لا يليق أن يصدر مثله من مثله لأنه استدلال بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم وهو كما لو قال قائل : إذا قلنا إن كان زيد صاهلا كان حيوانا لا يصدق عكسه وهو قد يكون إذا كان زيد حيوانا كان صاهلا لأنه ليس بصاهل في الواقع ومنشأ هذا هو ظن أن عدم تحقق احد الطرفين أو كليهما ينافي اللزوم

وأنت خبير بأن صدق اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا تحقق المقدم أه وبحث فيه المولى العلائي أما أولا فبأن كون القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كلام ذكره بعض أهل العربية ورده السيد السند وحقق اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع وحينئذ كيف يصح بناء **الجواب** على ذلك

وأما ثانيا فبأن المستشكل لم يستدل بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم كما لا يخفى على الناظر في عبارته فالصواب أن يقال : أكثر استعمال لو عند أهل العربية لمعنيين الأول ما ذكره المجيب من انتفاء الثاني لانتفاء الأول والثاني الدلالة على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم وذلك إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في نعم العبد صهيب لو لم يخف الله تعالى لم يعصه وقد صرح المحققون أن الآية إما من قبيل الأول أي لو جعلناه قرينا لك ملكا يعاينونه أو الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلناه ذلك الملك في صورة رجل وما جعلنا ذلك الملك في صورة رجل لأنا لم نجل القرين أو الرسول المرسل إليهم ملكا وإما من قبيل الثاني أي ولو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل فكيف إذا كان انسانا وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولا ثالث فلا **إشكال فتدبر** فالبحث بعد محتاج إلى بسط كلام ولو بسطناه لأمل الناظرين

وللبسنا عليهم ما يلبسون

٩

– جعله بعضهم **جواب** محذوف أي ولو جعلناه رجلا للبسنا الخ وكأن الداعي اليه إعادة لام **الجواب** فانه يقتضي استقلاله وأنه لا ملازمة بين ارسال الملك واللبس عليهم فانه ليس سببا له بل لعكسه ويجوز ان يكون عطفا على **جواب** لو المذكور ولا ضير في عطف لازم **الجواب** عليه ونكتة إعادة اللام أن لازم الشيء بمنزلته فكأنه جلباب واللبس في الأصل الستر بالثوب ويطلق على منع النفس من إدراك الشيء بما هو كالستر له يقال : لبست الأمر على القوم ألبسه إذا شبهت عليهم ." (١)

---

(١) روح المعاني، ١٠٠/٧

" نعت مصدر أو زمان محذوف أقيم مقامه ونصبه بالفعل بعده وقدم عليه للقصر و مامزيد لتأكيد القلة لأنها تفيدها في نحو أكلت أكلا ما فهي ههنا قلة على قلة والظأهر من القلة معناها وجوز أن يراد بها العدم كما في قوله تعالى : فقليلا ما يؤمنون وأجيز أن يكون قليلا نعت مصدر لتتبعوا أي إتباعا قليلا قيل : ويضعفه أنه لا معنى حينئذ لقوله سبحانه : تذكرون وأما النهي عن الاتباع القليل فلا يضر لأنه يفهم منه غيره بالطريق البرهاني وأن يكون حالا من فاعل لاتتبعوا وما مصدرية أو موصولة فاعل له كما قيل ذلك في قوله تعالى : كانوا قليلا من الليل ما يهجعون والنهي متوجه إلى القيد والمقيد جميعا واعترض بأنه لاطائل تحت معناه وان وجه وأن يكون ما مصدرية أو موصولة مبتدأ و قليلا على معنى زمانا قليلا خبره وقيل : إن ما نافية و قليلا معمول لما بعده والكفويون يجوزون عمل ما بعد ما النافية فيما قبلها والمعنى ما تذكرون قليلا فكيف تذكرون كثيرا وليس بشيء

وقرأ حمزة والكسائي وحفص تذكرون بحذف أحدى التاءين وذال مخففة وقرأ ابن عامر يتذكرون بياء تحتية ومثناة فوقية وذال مخففة وفي طريق شاذة عنه بتاءين فوقيتين وقرأ الباقون بتاء فوقية وذال مشددة على إدغام التاء المهموسة في الذل المجهورة والجملة على ما قاله غير واحد اعتراض تذييلي مسوق لتقبيح حال المخاطبين والالتفات على القراءة المشهورة عن ابن عامر للايذان باقتضاء سوء حالهم في عدم الامتثال بالأمر والنهي صرف الخطاب عنهم وحكاية جناياتهم لغيرهم بطريق المباثة ولا حجة في الآية لنفاة القياس كما لا يخفى وكم من قرية أهلكناها شروع في تذكيرهم وانذارهم ما نزل بمن قبلهم من العذاب بسبب اعراضهم عن دين الله تعالى واصرارهم على أباطيل أولياءهم وكم خبرية للتكثير في محل رفع على الابتداء والجملة بعدها خبرها و من سيف خطيب و قرية تمييز

ويجوز أن يكون محل كم نصبا على الاشتغال وضمير أهلكناها راجع إلى معنى كم فان المعنى قرى كثيرة أهلكناها والمراد بأهلاكها ارادة أهلاكها مجازا كما في قوله تعالى : إذا قمتم إلى الصلاة اقية فلا **إشكال في** التعقيب الذي تفهمه الفاء في قوله سبحانه : فجاءها بأسنا أي عذابنا واعترض هذا **الجواب** بعض المدققين بأن فيه اشكالا أصوليا وهو أن الارادة إن كانت باعتبار تعلقها التنجيزي فمجيء البأس مقارن لها لا متعقب لها وبعدها وإن لم يرد ذلك فهي قديمة فان كان البأس يعقبها لزم قدم العالم وإن تأخر عنها لزم العطف بثم

وأجيب بأن المراد التعلق التنجيزي قبل الوقوع أي قصدنا اهلاكها فتدبر وقيل : إن المراد بالاهلاك الخذلان وعدم التوفيق فهو استعارة أو من اطلاق المسبب على السبب وإلى هذا يشير كلام ابن عطية وتعقب بأنه اعتزالي وأن الصواب أن يقال : معناه خلقنا في أهلها الفسق والمخالفة فجاءها بأسنا وقيل : المراد حكمنا باهلاكها فجاءها وقيل : الفاء تفسيرية نحو توضأ فغسل وجهه الخ وقيل : إن الفاء للترتيب الذكرى وقال ابن عصفور : إن المراد أهلكناها هلاكا من غير استئصال فجاءها هلاك الاستئصال وقال الفراء : الفاء بمعنى الواو أو المراد فظهر مجيء بأسنا واشتهر وقيل : الكلام على القلب وفيه تقديم وتأخير اي أهلكناها بياتا أو هم قائلون

٤

- فجاءها بأسنا فالاهلاك في الدنيا ومجيء البأس ." (١)

" بسم الله الرحمن الرحيم قال الملأ الذين استكبروا من قومه استئناف مبني على سؤال ينساق إليه المقال كأنه قيل له : فماذا قالوا له عليه السلام بعدما سمعوا منه هذه المواعظ فقيل : قال أشراف قومه المستكبرون متطاولين عليه عليه السلام غير مكتفين بمجرد الأستعصاء بل بالغين من العتو مبلغا عظيما لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا بغضا لكم ودفعا لفتنتكم المترتبة على المساكنة والجوار والتأكيد القسمى للمبالغة والاعتناء بالحكم و معك متعلق بالاخراج لا بالأيمان ونسبة الأخراج إليه عليه السلام أولا وإلى المؤمنين ثانيا للتنبيه على أصالته عليه السلام في ذلك وتبعيتهم له فيه وتوسيط النداء باسمه العلي بين المعطوفين لزيادة التقرير والتهديد الناشئة عن غاية الوقاحة والطغيان وقوله تعالى : أو لتعودن في ملتنا عطف على جواب القسم أي والله ليكونن أحد الأمرين البتة الاخراج أو العود على أن المقصد الأهم هو العود وإنما ذكر الأول لمجرد القسر والإلجاء كما يفصح عنه عدم تعرضه عليه السلام بجواب الأخراج والمتبادر من العود الرجوع إلى الحالة الأولى وهذا مما لايمكن في حق شعيب عليه السلام لأن الأنبياء عليهم السلام معصومون عما دون الكفر بمراتب نعم هو ممكن في حق من آمن به فاسناده إليه عليه السلام من باب التغليب قيل : وقد غلب عليه المؤمنون هنا كما غلب هو عليهم في الخطاب فيكون في الآية حينئذ تغليبان وقال غير واحد : أن تعود بمعنى تصير كما أثبته بعض النحاة واللغويين فلا يستدعي العود إلى حالة سابقة وعلى ذلك قوله : فإن لم تك الايام تحسن مرة إلى فقد عادت لهن ذنوب فكأنهم قالوا : لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتصيرن مثلنا فحينئذ لاإشكال ولا تغليب وكذا يقال فيما بعد وهو حسن ولا يأباه إذ نجانا الله منها لإحتمال أن يقال بالتغليب فيه أو يقال إن التنجية لايلزم أن تكون بعد الوقوع في المكروه ألا ترى إلى قوله سبحانه : فأنجيناه وأهله وأمثاله

وقال ابن المنير على إحتمال تسليم استعمال العود بمعنى الرجوع إلى أمر سابق يجاب بأنه على نهج قوله تعالى : الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات فإن الإخراج يستدعي دخولا سابقا فيما وقع الإخراج منه وهو غير متحقق في المؤمن والكافر الأصليين لكن لما كان الإيمان والكفر من الأفعال الإختيارية التي خلق الله تعالى العبد ميسرا لكل واحد منهما متمكنا منه لو أراده عبر عن تمكن المؤمن من الكفر ثم عدوله عنه إلى الإيمان اختيارا بالإخراج من الظلمات إلى النور توفيقا من الله تعالى له ولطفا به وبالعكس في حق الكافر ويأتي نظير ذلك في قوله ." (٢)

" تعالى : أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وهذا من المجاز المعبر فيه عن السبب بالمسبب وفائدة اختياره في هذه المواضع تحقيق التمكن والإختيار لإقامة حجة الله تعالى على عباده

وقيل : إن هذا القول كان جاريا على ظنهم أنه عليه السلام كان في ملتهم لسكوته قبل البعثة عن الإنكار عليهم أو أنه صدر عن رؤسائهم تلبيسا على الناس وإيهاما لأنه كان على دينهم وما صدر عنه عليه السلام في أثناء المحاورة وقع

---

(١) روح المعاني، ٧٨/٨

(٢) روح المعاني، ٢/٩

على طريق المشاكلة وذكر الشهاب احتمالا آخر في **الجواب** وهو أن الظاهر أن العود هو المقابل للخروج إلى ما خرج منه وهو القرية والجار والمجرور في موضع الحال أي ليكن منكم الخروج من قريتنا أو العود إليها كائنين في ملتنا فينحل **الإشكال** **من** غير حاجة إلى ما تقدم ولا يخفى بعده وإنما لم يقولوا أو لنعيدكم على طريقة ما قبله لما أن مرادهم أن يعودوا بصورة الطواعية حذر الإخراج عن الوطن باختيار أهون الشرين لاإعادتهم بسائر وجوه الإكراه والتعذيب ومن الناس من زعم أن تعودن لايصلح أن يكون **جوابا** بالقسم لأنه ليس فعل المقسم وجعل ما أشرنا إليه أولى في بيان المعنى مخلصا من ذلك وهو باطل لأنه يقتضي أن القسم لا يكون على فعل الغير ولم يقل أحد به وقد شاع نحو والله ليضربن زيد من غير نكير وعدى العود بفي إيماء إلى أن الملة لهم بمنزلة الوعاء المحيط بهم قال استئناف كنظائره أي قال شعيب عليه السلام ردا لمقالتهم الباطلة وتكذيبا لهم في أيمانهم الفاجرة : أولو كنا كارهين

٨٨

– على أن الهمزة لأنكار الوقوع ونفيه والواو للعطف على محذوف وقد يقال : لها في مثل هذا الموضع واو الحال أيضا و لو هي التي يؤتى بها لبيان ما يفيده الكلام السابق بالذات أو بالواسطة من الحكم الموجب أو المنفي على كل حال مفروض من الأحوال المقارنة له على الإجمال بادخالها على أبعدها منه وأشدها منافاة له ليظهر بثبوته أو انتفائه معه ثبوته أو إنتفاؤه مع ماعداه من الأحوال بطريق الأولوية والكلام ههنا في تقدير أنعود فيها لو لم نكن كارهين ولو كنا كارهين غير مبالين بالاكراه فالجملة في موضع الحال من ضمير الفعل المقدر والمآل أنعود فيها حال عدم الكراهة وحال الكراهة إنكارا لما تفيده كلمتهم الشنيعة باطلاقها من العود على أي حالة غير أنه اكتفى بذكر الحالة التي هي أشد الأحوال منافاة للعود وأكثرها بعدا منه تنبيها على أنها هي الواقعة في نفس الأمر وثقة بإغنائها عن ذكر الأولى إغناءا واضحا لأن العود الذي تعلق به الإنكار حين تحقق مع الكراهة على ما يوجبه كلامهم فلأن يتحقق مع عدمها أولى وهذا بعض مما ذكره شيخ الإسلام في هذا المقام وقد أطنب فيه الكلام وأتى بالنقض والإبرام فارجع إليه وقد جوز أن يكون الإستفهام باقيا على حاله وجعل بعضهم الهمزة بمعنى كيف ووجه التعجب إلى العود أي كيف نعود فيها ونحن كارهون لها وتقدير فعل العود لقوة دلالةالكلام عليه أولى من تقدير فعل الإعادة كما فعل الزمخشري وفي التيسير تقدير فعل الإخراج أي تخرجوننا من غير ذنب ونحن كارهون لمفارقة الأوطان وقد وجه بأن العود مفروغ عنه لا يتصور من عاقل فلا يكون إلا الإخراج ولا يخفى ضعف هذا التقدير

وذكر أبو البقاء أن لو هنا بمعنى أن لأنها للمستقبل وجوز أن تكون على أصلها ومآأشار إليه شيخ الإسلام في هذا المقام أبعد مغزى فليتأمل قد افترينا على الله كذبا عظيما لايقادر قدره ." (١)

" المعلومة حالها أو صفتها على أن اللام للعهد لكنه يوجب الإستغناء عن إشتراط إفادته بالحال انتهى وفيه أن حديث الإستغناء ممنوع فإن المعنى كما في الكشف على التقديرين مختلف لأنه إذا جعل حالا يكون المقصود تقييده بالحال كما ذكره الزجاج في نحو هذا زيد قائما إذا جعل قيدا للخبر أن الكلام إنما يكون مع من يعلم أنه زيد وإلا جاء الاحالة

---

(١) روح المعاني، ٣/٩

لأنه يكون زيد قائما كان أولا وإذا جعل خبرا بعد خبر فتلك القرى على أسلوب ذلك الكتاب على أحد الوجوه ونقص خبر ثان تفخيما على تفخيم حيث نبه على أن لها قصصا وأحوالا أخرى مطوية

وقال الطيبي : إن الحال لما كانت فضلة كان **الإشكال قائما** في عدم إفادة الخبر فأجيب بأنها ليست فضلة من كل وجه وأما الخبر فلا عجب من كونه كالجزء من الأول كما في قولك هذا حلو حامض وهذا بمنزلته وفيه أن عد مانحن فيه من ذلك القبيل حامض ومستغنى عنه بالحلو ومثله بل أدهى وأمر **الجواب** بأنه لما اشترك الحلوان في ذات المبتدأ كفى إفادة أحدهما وصيغة المضارع للإيذان بعدم انقضاء القصة بعد و من للتبعيض أي بعض أخبارها التي فيها عظة وتذكير وتصدير الكلام بذكر القرى وإضافة الأنباء أي الأخبار العظيمة الشأن إليها مع أن المقصود أنباء أهلها وبيان أحوالهم حسبما يؤذن به قوله سبحانه : ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات لما ذكره شيخ الإسلام من أن حكاية هلاكهم بالمرة على وجه الإستئصال بحيث يشمل أماكنهم أيضا بالخسف بها والرجفة وبقائها خاوية معطلة أهول وأفظع والباء في قوله تعالى : بالبينات متعلقة أما بالفعل المذكور على أنها للتعدية وإما بمحذوف وقع حالا من فاعله أي متلبسين بالبينات على معنى أن رسول كل أمة من الأمم المهلكة الخاص بهم جاءهم بالمعجزات البينة الجمة لا أن كل رسول جاء ببينة واحدة وما ذكروه من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي إنقسام الآحاد على الآحاد لايقتضي كما قال المولى المدقق أبو القاسم السمرقندي في تعليقاته على المطول أن يلزم في كل مقابلة مقارنة الواحد للواحد لأن إنقسام الآحاد على الآحاد كما يجوز أن يكون على السواء يجوز أن يكون على التفاوت مثلا إذا قيل : باع القوم دوابهم يفهم أن كلا منهم باع ماله من دابة ويجوز أن تتعدد دابة البعض ولهذا قيل في قوله سبحانه : فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إن غسل يدي كل شخص ثابت بالكتاب والمقام هنا يقتضي ماذكرناه فإن الجملة مستأنفة مبينة لكمال عتوهم وعنادهم وقوله عز شانه : فما كانوا ليؤمنوا بيان لاستمرار عدم إيمانهم في الزمان الماضي لا لعدم إستمرار إيمانهم ونظير ذلك لاخوف عليهم ولا هم يحزنون وترتيب حالهم هذه على مجيء الرسل بالبينات بالفاء لما أن الإستمرار على فعل بعد ورود مايوجب الإقلاع عنه يعد بحسب العنوان فعلا جديدا وصنعا حادثا كما في وعظته فلم ينزجر ودعوته فلم يجب واللام لتأكيد النفي أي فما صح وما إستقام لقوم من أولئك الأقوام في وقت من الأوقات ليؤمنوا بل كان ذلك ممتنعا منهم إلى أن لقوا مالقوا لغاية عتوهم وشدة شكيمتهم في الكفر والطغيان ثم إن كان المحكى آخر حال كل قوم منهم فالمراد بعدم إيمانهم هو إصرارهم على ذلك بعد اللتيا والتي وبما أشير إليه بقوله تعالى : بما كذبوا من قبل تكذيبهم من لدن مجيء الرسل عليهم السلام إلى وقت الإصرار والعناد وهذا معنى كلام الزجاج فما كانوا ليؤمنوا بعد رؤية تلك المعجزات بما كذبوا قبل رؤيتها يعني أول ماجاؤهم فاجأوهم بالتكذيب فأتوا بالمعجزات فأصروا على التكذيب وإلى هذا ذهب الحسن أيضا وإنما لم ." (١)

" وتلحق خيل لا هوادة بينها وتشقى الرماح بالضياطرة الحمر وضعف بأن القلب سواء كان القلب الالفاظ بالتقديم والتأخير كخرق الثوب المسمار أم قلب المعنى فقط كما هنا إنما يفصح إذا تضمن نكتة كما في البيت وهي فيه الإشارة إلى كثرة الطعن حتى شقيت الرماح بهم لتكسرها بسبب ذلك وقد أفصح عن هذا المتنبي بقوله : والسيف يشقى كما تشقى

---

(١) روح المعاني، ٩/١٥

الضلوع به وللسيوف كما للناس آجال وبأن بين الواجب ومن يجب عليه ملازمة فعبر عن لزومه للواجب بوجوبه على الواجب كما استفاض العكس وليس هو من الكناية الإيمائية كقول البحتري أو ما رأيت الجود ألقى رحله في آل طلحة ثم لم يتحول وقل ابن هانيء : فما جازه جود ولا حل دونه ولكن يسير الجود حيث يسير بل هو تجوز فيه مبالغة حسنة وبأن ذلك من الإغراق في الوصف بالصدق بأن يكون قد جعل قول الحق بمنزلة رجل يجب عليه شيء ثم جعل نفسه أي قابليته لقول الحق وقيامه به بمنزلة الواجب على قول الحق فيكون استعارة مكنية وتخييلية والمعنى أنا واجب على الحق أن يسعى في أن أكون قائله والناطق به فكيف يتصور مني الكذب واعترضه القطب الرازي وغيره بأنه إنما يتم لو كان هو حقيقا على قول الحق وليس كذلك بل على قوله الحق وجعل قوله الحق بحيث يجب عليه أن يسعى في أن يكون قائله لامعنى له

وأجيب بأن مبنى ذلك على أن المصدر المؤول لابد من إضافته إلى ما كان مرفوعا به وليس بمسلم فإنه قد يقطع النظر عن ذلك

وقد صرح بعض النحاة بأنه قد يكون نكرة نحو وما كان هذا القرآن أن يفترى أي إفتراء وههنا قد قطع النظر فيه عن الفاعل إذ المعنى حقيق على قول الحق وهو محصل مجموع الكلام فلا إشكال وذكر ابن مقسم في توجيه الآية على قراءة الجمهور وادعى أنه الأولى أن على أن لا أقول متعلق برسول إن قلنا بجواز إعمال الصفة إذا وصفت وإن لم نقل به وهو المشهور فهو متعلق بفعل يدل عليه أي أرسلت على أن لا أقول الخ والأولى عندي كون على بمعنى الباء ويؤيده قراءة أبي بأن لا أقول

وقرأ عبدالله أن لا أقول بتقدير الجار وهو على أو الباء وقد تقدم يقدر على بباء مشددة وقوله سبحانه : قد جئتكم ببينة من ربكم إستئناف مقرر لما قبله ولم يكن هذا وما بعده من جواب فرعون إثر ماذكر ههنا بل بعد ما جرى بينهما من المحاورات التي قصها الله تعالى في غير ما موضع وقد طوى ذكرها هنا للإيجاز و من متعلقة إما بجئتكم على أنها الإبتداء الغاية مجازا وإما بمحذوف وقع صفة لبينة مفيدة لفخامتها الإضافية مؤكدة لفخامتها الذاتية المستفادة من التنوين التفخيمي كما مر غير مرة وإضافة اسم الرب إلى ضمير المخاطبين بعد إضافته فيما قبل إلى العالمين لتأكيد وجوب الإيمان بها وذكر الاسم الجليل الجامع في بيان كونه جديرا بقول الحق عليه سبحانه تهويلا لأمر الإفتراء عليه تعالى شأنه مع الإشارة إلى التعليل بما ليس وراءه غاية فأرسل معي بني اسرائيل

٥٠١

- أي خلهم حتى يذهبوا معي إلى الأرض المقدسة التي ." (١)

" أو منصوب على جواب الإستفهام كما ينصب بعد الفاء وعلى ذلك قول الحطيئة : ألم أك جاركم ويكون بيني وبينكم المودة والإخاء والمعنى كيف يكون الجمع بين تركك موسى عليه السلام وقومه مفسدين في الأرض وتركهم إياك الخ أي لايمكن وقوع ذلك وقرأ الحسن ونعيم بن ميسرة بالرفع على أنه عطف على تذر أو إستئناف أو حال بحذف المبتدأ أي وهو يذرك لأن الجملة المضارعية لاتقترن بالواو على الفصيح والجملة تقدير الإستئناف معترضة مؤكدة لمعنى ما سبق أي

---

(١) روح المعاني، ٢٠/٩

تذره وعادته تركك ولابد من تقدير هو على ماقال الطيبي كما في احتمال الحال ليدل على الدوام وعلى تقدير الحالية تكون مقررة لجهة **الإشكال وعن** الأشهب أنه قرأ بسكون الراء وخرج ذلك ابن جني على أنه تركت الضمة للتخفيف كما في قراءة أبي عمرو يأمركم باسكان الراء استقلالا للضمة عند توالي الحركات واختاره أبو البقاء وقيل : إنه عطف على ماتقدم بحسب المعنى ويقال له في غير القرآن عطف التوهم كأنه قيل : يفسدوا ويذرك كقوله تعالى : فأصدق وأكن من الصالحين وءالهتك أي معبوداتك يروى أنه كان يعبد الكواكب فهي آلهته وكان يعتقد أنها المربية للعالم السفلي مطلقا وهو رب النوع الإنساني وعن السدي أن فرعون كان قد اتخذ لقومه أصناما وأمرهم أن يعبدوها تقربا إليه ولذلك قال : أن ربكم الأعلى وقيل : إنه كانت له بقرة يعبدها وكان إذا رأى بقرة حسنة أمر قومه بعبادتها ولذلك أخرج السامري لبني إسرائيل عجلا وهو رواية ضعيفة عن ابن عباس وقال سليمان التيمي : بلغني أنه كان يجعل في عنقه شيئا يعبده وأمر الجمع عليه يحتاج إلى عناية وقرأ ابن مسعود والضحاك ومجاهد والشعبي و إلهتك كعبادتك لفظا ومعنى فهو مصدر

وأخرج غير واحد عن ابن عباس أنه كان ينكر قراءة الجمع بالجمع ويقرأ بالمصدر ويقول : إن فرعون كان يعبد ولا يعبد ألا ترى قوله : ما علمت لكم من إله غيري ومن هنا قال بعضهم : الأقرب أنه كان دهريا منكرا للصانع وقيل : الألهة اسم للشمس وكان يعبدها وأنشد أبو علي :

وأعجلنا الألهة أن تؤبا

قال مجيبا لهم سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم كما كنا نفعل بهم ذلك من قبل ليعلم أنا على ما كنا عليه من القهر والغلبة ولا يتوهم أنه المولود الذي حكم المنجمون والكهنة بذهاب ملكنا على يده وقرأ ابن كثير ونافع سنقتل بالتخفيف والتضعيف كما في موتت الإبل

وإنا فوقهم قاهرون

٧٢١

- أي غالبون كما كنا لم يتغير حالنا وهم مقهورون تحت أيدينا وكان فرعون قد أنقطع طمعه عن قتل موسى عليه السلام فلم يعد الملأ بقتله لما رأى من علو أمره وعظم شأنه وكأنه لذلك لم يعد بقتل قومه أيضا والظاهر على ماقيل : إن هذا من فرعون بيان لأنهم لا يقدرون على أن يفسدوا في الأرض وإيذان بعدم المبالاة بهم وأن أمرهم فيما بعد كأمرهم فيما قبل وأن قتلهم عبث لاثمرة فيه وذكر الطيبي أنه من الاسلوب الحكيم وإن صدر من الأحمق وأن الجملة الاسمية كالتذليل لما قبلها فافهم

قال موسى لقومه تسلية لهم حين تضجروا مما سمعوا بأسلوب حكيم استعينوا بالله واصبروا على ماسمعتم من الأقاويل الباطلة إن الأرض لله أي أرض مصر أو الأرض مطلقا وهي داخلة فيها دخولا أوليا ." (١)

" الفروع من الأصول حسب ترتب الولاد ولا يتوقف التخلص عنه على القول بذلك التخصيص

---

(١) روح المعاني، ٢٩/٩

وأشهدهم على أنفسهم أي أشهد كل واحد من أولئك الذرية المأخوذين من ظهور آبائهم على أنفسهم لا على غيرهم تقريرا لهم بربوبيته سبحانه وتعالى التامة قائلا لهم : ألست بربكم أي مالك أمركم ومربيكم على الإطلاق من غير أن يكون لأحد مدخل في شأن من شؤنكم قالوا في **جوابه** سبحانه وتعالى بلى شهدنا أي على أنفسنا بأنك ربنا لا رب لنا غيرك والمراد أقررنا بذلك وجاء أن القاضي شريح قال لمقر عنده شهد عليك ابن أخت خالتك ومن هنا قال الجلال السيوطي : إن هذه الآية أصل في الإقرار و بلى حرف **جواب** وألفها أصلية عند الجمهور وقال جمع : الأصل بل والألف زائدة وبعض أولئك يقول : إنها لتأنيث الكلمة كالتاء في ثمت وربت لأنها أميلت ولو لم تكن للتأنيث لكانت زائدة لمجرد التكثير كألف قبعثرى وتلك لأتمال وتختص بالنفي فلا تقع إلا في **جوابه** فتفيد إبطاله سواء كان مجردا أو مقرونا بالإستفهام حقيقيا كان أو تقريريا وقد أجروا النفي مع التقرير مجرى النفي المجرد في رده ببلى كما في هذه الآية ولذلك قال ابن عباس وغيره لو قالوا نعم لكفروا ووجهه أن نعم تصديق للمخبر بنفي أو إيجاب ولذلك قال جماعة من الفقهاء : لو قال أليس لي عليك ألف فقال : بلى لزمته ونعم لا وقال آخرون : تلزمه فيهما وجروا فيه على مقتضى العرف لا اللغة

ونازع السهيلي وجماعة في المحكي عن الحبر وغيره متمسكين بأن الإستفهام التقريري موجب ولذلك إمتنع سيبويه من جعل أم متصلة على ما قيل في قوله تعالى : أفلا تبصرون أم أنا خير من فإنها لاتقع بعد الإيجاب وإذا ثبت أنه إيجاب فنعم بعد الإيجاب تصديق له قال ابن هشام : ويشكل عليهم أن بلى لا يجاب بها الإيجاب وذلك متفق عليه و بلى قد جاءتك آياتي متقدم فيه ما يدل على النفي لكن وقع في الحديث ما يقتضي أنها يجاب بها الإستفهام المجرد ففي صحيح البخاري أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال لأصحابه : أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة قالوا : بلى وفي صحيح مسلم أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال : أنت الذي لقيتني بمكة فقال له المجيب : بلى وليس لهؤلاء أن يحتجوا بذلك لأنه قليل فلا يتخرج عليه التنزيل انتهى وأجاب البدر الدماميني بأنه لا **إشكال في** الحقيقة فإن هؤلاء راعوا صورة النفي المنطوق به فيجاب ببلى حيث يراد إبطال النفي الواقع بعد الهمزة وجوزوا **الجواب** بنعم على أنه تصديق لمضمون الكلام جميعه الهمزة ومدخولها وهو إيجاب كما سلف ودعواه الإنفاق مناقش فيها أما إن أراد الإيجاب المجرد من النفي بالمرة فقد حكي الرضي الخلاف فيه وذكر أن بعضهم أجاز إستعمالها بعده تمسكا بقوله : وقد بعدت بالوصل بيني وبينها بلى إن من زار القبور ليبعدا وإن أراد ما هو الأعم حتى يشمل التقرير المصاحب للنفي فالخلاف فيه موجود مشهور ذكره هو في حرف النون انتهى ولا يخفى أن البيت شاذ كما صرح به الرضي والمذكور في بحث النون أن جماعة من المتقدمين والمتأخرين منهم الشلوبين قالوا : إنه إذا كان قبل النفي إستفهام فإن كان على حقيقته **فجوابه كجواب** النفي المجرد وإن كان مرادا به التقرير فالأكثر أن يجاب بما يجلب به النفي رعيا للفظه ويجوز عند أهل اللبس أن يجاب بما يجاب به الإيجاب رعيا لمعناه وعلى ذلك قول الأنصار للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم نعم وقد قال لهم : ألستم ترون لهم ذلك وقول جحدر : ." (١)

" يهاب النوم أن يغشى عيونا تهابك فهو نفار شرود وما يقال : إن مثل هذا إنما يليق بالشعر لا بالقرآن الكريم فغير مسلم وذكر ابن المنير في توجيه إتحاد الفاعل على القراءتين أن لقائل أن يقول : فاعل تغشية النعاس إياهم هو الله تعالى

---

(١) روح المعاني، ٩/١٠١

وهو فاعل الأمنة أيضا لأنه خالقها فحينئذ يتحد فاعل الفعل والعلة فيرتفع السؤال ويزول **الإشكال على** قواعد أهل السنة التي تقتضي نسبة إفعال الخلق إلى الله تعالى على أنه خالقها ومبدعها وتعقبه بأن للمورد أن يقول : المعتبر الفاعل اللغوي وهو المتصف بالفعل وهو هنا ليس إلا العبد إذ لا يقال لله سبحانه آمن وإن كان هو الخالق وحينئذ يحتاج إلى **الجواب** بما سلف والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لأمنة أي أمنة كائنة منه تعالى لكم ولعل مغايرة ما هنا لما في سورة آل عمران لإختلاف المقام فقد قالوا : إن ذلك المقام إقتضى الإهتمام بشأن الأمن ولذلك قدمه سبحانه وتعالى وبسط الكلام فيه كما لا يخفى على من تأمل في السياق والسباق بخلافه هنا لأنه في مقام تعداد النعم فلذا جيء بالقصة مختصرة للرمز وقريء أمنة بالسكون وهو لغة فيه

وينزل عليكم من السماء ماء عطف على يغشيكم وكان هذا قبل النعاس كما روي عن مجاهد وتقديم الجار والمجرور على المفعول به للإهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر كما مر غير مرة وتقديم عليكم لما أن بيان كون التنزيل عليهم أهم من بيان كونه من السماء : وقرأ ابن كثير وسهل ويعقوب وأبو عمر وينزل بالتخفيف من الإنزال وقرأ الشعبي ما ليطهركم به أي من الحدث الأصغر والأكبر ووجهها كما قال ابن جني أن ما موصولة واللام متعلقة بمحذوف وقع صلة لها أي وينزل عليكم الذي ثبت لتطهيركم ونظير هذه اللام اللام في قولك : أعطيت الثوب الذي لدفع البرد وهي في قراءة الجماعة نظير اللام في قولك : زرتك لتكرمني ومرجع القراءتين واحد والمشهورة أفصح بالمراد وانظر لم لا يجوز أن تخرج هذه القراءة على ما سمع من قولهم أسقني ما بالقصر وقد حكي ذلك في القاموس وأرى أن العدول عن ذلك إن جاز كالتيمم مع وجود الماء

ويذهب عنكم رجز الشيطان أي وسوسته وتخويفه إياكم من العطش أخرج ابن المنذر وأبو الشيخ من طريق ابن جريج عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المشركين غلبوا المسلمين في أول أمرهم على الماء فظميء المسلمون وصلوا مجنبين محدثين وكانت بينهم رمال فألقى الشيطان في قلوبهم الحزن وقال : أتزعمون أن فيكم نبيا وأنكم أولياء الله تعالى وتصلون مجنبين محدثين فأنزل الله تعالى من السماء ماء فسال عليهم الوادي فشربوا وتطهروا وثبتت أقدامهم وذهبت وسوسة الشيطان وفسر بعضهم الرجز هنا بالجنابة مع إعتبار كون التطهير منها واعترض بلزوم التكرار ودفع بأن الجملة الثانية تعليل للأولى والمعنى طهركم من الجنابة لأنها كانت من رجز الشيطان وتخييله وقريء رجس وهو بمعنى الرجز وليربط على قلوبكم أي يقويها بالثقة بلطف الله تعالى فيما بعد بمشاهدة طلائعه وأصل الربط الشد ويقال لمن صبر على الشيء : ربط نفسه عليه

قال الواحدي : ويشبه أن تكون على صلة أي وليربط على قلوبكم وقيل الأصل ذلك إلا أنه أتى بعلى قصدا للإستعلاء وفيه إيماء إلى أن قلوبهم قد إمتلأت من ذلك حتى كأنه علا عليها وفي ذلك من إفادة التمكن ما لا يخفى ويثبت به الأقدام ولا تسوخ في الرمل فالضمير للماء كالأول ." (١)

" أن لا في القراءة المتواترة هي اللام والألف تولدت من إشباع الفتحة كما في قوله : فأنت من العواتك حين ترمي ومن ذم الرجال بمنتزاح وكلا القولين لا يعول عليه ويحتمل أن تكون نهيا مستأنفا لتقرير الأمر وتأكيده وهو من باب الكناية

---

(١) روح المعاني، ٩/١٧٦

لأن الفتنة لا تنهي عن الإصابة إذ لا يتصور الإمتثال منها بحال والمعنى حينئذ لا تعرضوا للظلم فتصيبكم الفتنة خاصة و من على تقدير كون لا ناهية سواء جعلت الجملة صفة أو مؤكدة للأمر بيانية لا تبعيضية لأنها لو اعتبرت كذلك لكان النهي عن التعرض للظلم مخصوصا بالظالمين منهم دون غيرهم فغير الظالم لا يكون منهيا عن التعرض له بمنطوق الآية وذلك شيء لا يراد وأما على الوجوه الأخر من كون لا نافية لا ناهية سواء كان قوله سبحانه وتعالى : لا تصيبن صفة لفتنة كما هو الظاهر أو جواب الأمر أو جواب قسم فهي تبعيضية قطعا إذ الآية على هذه التقادير جميعا مخبرة بأن إصابة الفتنة لا تخص بالظالمين بل تعم غيرهم أيضا فلو بين الذين ظلموا بالمخاطبين لأفهمت أن الأصحاب رضي الله تعالى عنهم كلهم كانوا ظالمون وحاشاهم ثم لا يخفى أن الخطاب إذا كان عاما للأمة وفسرت الفتنة بإقرار المنكر لا يجيء الإشكال على عموم الإصابة بقوله سبحانه : ولا تزر وازرة وزر أخرى لأنه كما يجب على مرتكب الذنب الإنتهاء عنه يجب على الباقين رفعه وإذا لم يفعلوا كانوا آثمين فيصيبهم ما يصيبهم لإثمهم

وبدل للوجوب ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أمر الله تعالى المؤمنين أن لا يقروا المنكر بين أظهرهم فيعمهم الله تعالى بعذاب يصيب الظالم وغير الظالم وأخرج الترمذي وأبو داود عن قيس بن حازم عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب وروى الترمذي أيضا عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : لما وقعت بنو إسرائيل في المعاصي نهاهم علماؤهم فلم ينتهوا فجالسوهم في مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم فضرب الله تعالى قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ومن ذهب إلى أن الخطاب خاص فسر الفتنة بافتراق الكلمة وجعل ذلك إشارة إلى ما حدث بين أصحاب بدر يوم الجمل

وممن ذهب إلى أنهم المعنيون السدي وغيره وأخرج غير واحد عن الزبير قال : قرأنا هذه الآية زمانا وما نرى أنا من أهلها فإذا نحن المعنيون بها وقد أخرج نهيهم عن ذلك على أبلغ وجه وأقيم الظالمون مقام ضميرهم تنبيها على أن تعرض الفتنة وهي إفتراق الكلمة من أشد الظلم لا سيما من هؤلاء الأجلاء ثم فسر بضميرهم دلالة على الإختصاص وأكد بخاصة وكثيرا ما يشدد الأمر على الخاصة واعلموا أن الله شديد العقاب

٥٢

– لمن خالف أمره وكذا من أقر من انتهك محارمه واذكروا إذ أنتم قليل أي في العدد والجملة الإسمية للإيذان باستمرار ما كانوا فيه من القلة وما يتبعها وقوله سبحانه : مستضعفون خبر ثان وجوز أن يكون صفة لقليل وقوله تعالى : في الأرض أي أرض مكة تحت أيدي كفار قريش والخطاب للمهاجرين أو تحت أيدي فارس والروم والخطاب للعرب كافة مسلمهم وكافرهم على ما نقل عن وهب واعترض بأنه بعيد لا يناسب المقام مع أن فارس لم تحكم على جميع العرب وقوله تعالى : تخافون أن يتخطفكم الناس خبر ثالث أو صفة ثانية لقليل وصف بالجملة بعد ما وصف بغيرها وجوز أبو البقاء أن تكون حالا من المستكن في مستضعفون ." (١)

---

(١) روح المعاني، ٩/١٩٤

" للروح إضطراب وتحريك من ألاسباب الخارجة والداخلة فترى أمورا متغيرة متفرقة غير منضبطة فربما يتركب من المجموع صورة غير معهودة قلما يتصورها أحد أو يقع مثلها في الخارج وقد يكون ذلك لإتصالات فلكية وأوضاع سماوية فإذا كانت الرؤيا لأحد هذه الأمور تسمى أضغاث أحلام ولا تعبير لها ولا تقع

وقد ذكروا أن أصدق الناس رؤيا أعدلهم مزاجا ومن كان مع ذلك منقطعا عن العلائق الشاغلة والخيالات الفاسدة معتادا للصدق متوجها إلى الرؤيا واستثباتها وكيفيتها كانت رؤياه أصح وأصدق وأكثر أحلام الكذاب والسكران والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج أو فكر أو خيالات فاسدة ومقتضيات قوى غضبية وشهوية كاذبة لا يعتمد عليها ومن هنا قالوا : لا إعتماد على رؤيا الشاعر لتعوده الأكاذيب الباطلة والتخيلات الفاسدة

وذهب بعض أصحاب المكاشفات وأرباب المشاهدات من الحكماء المتأهلين والصوفية المنكرين لإرتسام الصور في الخيال إلى أن الرؤيا مشاهدة النفس صورا خيالية موجودة في عالم المثال الذي هو برزخ بين عالم المجردات اللطيفة المسمى عندهم بعالم الملكوت وبين عالم الموجودات العينية الكثيفة المسمى بعالم الملك وقالوا : فيه موجودات متشخصة مطابقة لما في الخارج من الجزئيات مثل لها قائمة بنفسها مناسبة لما في العالمين المذكورين إما لعالم الملك فلإنها صور جسمانية شبحية وإما لعالم الملكوت فلأنها معلقة غير متعلقة بمكان وجهة كالمجردات حتى أنه يرى صورا مثالية لشخص واحد في مرايا متعددة بل في مواضع متكثرة كما يرى بعض الأولياء في زمان واحد في أماكن متعددة شرقية وغربية ثم إن لتلك الصور مجالى مختلفة كالمرايا والماء الصافي والقوى الجسمانية سيما الباطنة إذا إنقطعت عن الإشتغال بالأمور الخارجية العائقة إذ بذلك يحصل لها زيادة مناسبة لذلك العالم كما للمتجردين عن العلائق البشرية وإذا قويت تلك المناسبة كما للأنبياء عليهم السلام والأولياء الكمل قدس الله تعالى أسرارهم تظهر في القوى الظاهرة أيضا ولهذا كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهد جبريل عليه وسلم حين ما ينزل بالوحي والصحابة رضي الله تعالى عنهم حوله كانوا لايشاهدونه هذا واستشكل قول المتكلمين : إن الرؤيا خيالات باطلة بأنه قد شهد الكتاب والسنة بصحتها بل لم يكن أحد من الناس إلا وقد جربها من نفسه تجربة توجب التصديق بها وأجيب بأن مرادهم أن كون ما يتخيله النائم إدراكا بالبصر رؤية وكون ما يتخيله إدراكا بالسمع سمعا باطل فلا ينافي كونها أمارة لبعض الأشياء وذكر حجة الإسلام الغزالي عليه الرحمة في شرح قوله عليه الصلاة و السلام : من رآني في المنام فقد رآني الحديث أنه ليس المراد بقوله عليه الصلاة و السلام فقد رآني رؤية الجسم بل رؤية المثال الذي صار آلة يتأدى بها المعنى الذي في نفسه إليه ثم ذكر أن النفس غير المثال المتخيل فالشكل المرئي ليس روحه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا شخصه بل مثاله على التحقيق وكذا رؤيته سبحانه نوما فإن ذاته تعالى منزهة عن الشكل والصورة لكن تنتهي تعريفاته تعالى إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره وهو آلة حقا في كونه واسطة في التعريف فقول الرائي : رأيت الله تعالى نوما لا يعني به أنه رأى ذاته تعالى

وقال أيضا : من رآه صلى الله تعالى عليه وسلم مناما لم يرد رؤيته حقيقة بشخصه المودع روضة المدينة رؤية مثاله وهو مثال روحه المقدسة عليه الصلاة و السلام

قيل : ومن هنا يعلم **جواب** آخر **للإشكال وهو** أن مرادهم أن ما يرى في المنام ليس له حقيقة ثابتة في ." [١]

" لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا وقيل إستئناف لبيان ماحمله على الإستغفار وأورد عليه أنه يشعر بظاهره أن إستغفار إبراهيم عليهالسلام لأبيه عن وفور الرحمة وزيادة الحلم وهو يخالف صدر الآية حيث دل على أنه كان عن موعدة ليس إلا ولعل المراد أن سبب الإستغفار ليس إلاالموعدة الناشئة عما ذكر فلا **إشكال وفيها** تأكيد لوجوب الإجتناب بعد التبين كأنه قيل : إنه عليه الصلاة و السلام تبرأ منه بعد التبين وهو في كمال رقة القلب والحلم فلا بد أن يكون غيره أكثر منه إجتنابا وتبرؤا وجوز بعضهم أن يكون فاعل وعد ضمير الأب و إياه ضميرإبراهيم عليه الصلاة و السلام أي إلا عن موعدة وعدها إبراهيم أبوهوهي الوعد بالإيمان

قال شيخ مشايخنا صبغة الله أفندي الحيدري : لعل هذا هو الأظهر في التفسير فان ظاهر السياق أن هذه الآية دفع لما يرد على الآية الأولى من النقض بإستغفار إبراهيم لأبيه الكافر ويكفي فيه مجرد كونه في حياةأبيه حيث يحمل ذلك على طلب المغفرة له بالتوفيق للإيمان كما قرر سابقا من غير حاجة إلى حديث الموعدة فيصير الإاعن موعدة وعدها إياه كلحشو على التوجيه الأول للضمير بخلاف هذا التوجيه فإن محصله عليه هو أنه لا يرد إستغفار إبراهيم لأبيه نقضا على ما ذكرنا إذ هو إنما صدر منه عليه الصلاة و السلام بإيمانه حيث سبق وعده به معه عليه الصلاة و السلام فظن أنه وفي بالوعد وجرى على مقتضى العهد فإستغفر له فلما تبين له أنه لن يفي ولن يؤمن قط أولم يف ولم يؤمن تبرأ منه

ويمكن أن يوجه ذكر الموعدة على التوجيه الأول أيضا بأن يقال : أراد سبحانه وتعالى تضمين **الجواب** بكون ذلك الإستغفار في حال حياة المستغفر له وحمله على الطلب المذكور فائدة أخرى هي أنه صلى الله تعالى عليه و سلم لغاية تصلبه في الدين وفرط تعصبه على اليقين ماكان يستغفر له وإن كان جائزا لكن تأوه وتحلم فإستغفر له وفاء بالموعدة التي وعدها إياه فتفطن إنتهى وأنت تعلم أنه على التوجيه الثاني لا يستقيم ماقالوه في إستئناف الجملة من أنه لبيان الحامل وكان عليه أن يذكر وجه ذلك عليه وأيضا قوله رحمه الله تعالى في بيان الفائدة : لكنه تأوه وتحلم حيث نسب فيه الحلم إلى إبراهيم عليه الصلاة و السلام بصيغة التفعل مع وصفه تعالى له عليه الصلاة و السلام بالحليم عثرة لا يقال لصاحبها لعا وحمل ذلك علىالمشاكلة مع إرادة فعل مما لا يوافق غرضه وسوق كلامه فالحق الذي ينبغي أن يعول عليه التفسير الأول للآية وهو الذي يقتضيه ماروى عن الحسن وغيره من سلف الأمة رضي الله تعالى عنهم وذكر حديث الموعدة لبيان الواقع في نفس الأمر مع مافيه من الإشارة إلى تأكيد الإجتناب وتقوية الفرق كأنه قيل : فرق بين بين الإستغفار الذي نهيتم عنه وإستغفار إبراهيم عليه السلام فإن إستغفاره كان قبل التبين وكان عن موعدة دعاه إليها فرط رأفته وحلمه ومانهيتم عنه ليس كذلك بقي أن هذه الآية يخالفها ظاهر مارواه البخاري في الصحيح عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : يلقى إبراهيم عليه السلام أباه يوم القيامة وعلى وجهه قترة وغبرة فيقول إبراهيم عليه الصلاة و السلام : ألم أقل لك لا تعصني فيقول أبوه اليوم لا أعصيك فيقول إبراهيم عليه الصلاة و السلام : يا رب إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون فأي خزي أخزى من أبي الأبعد فيقول الله تعالى إني حرمت الجنة على الكافرين ثم يقال : يا إبراهيم ماتحت رجليلك فينظر فإذا هو

---

(١) روح المعاني، ١٢/١٠

بذيخ متلطخ بقوائمه فيلقى في النار ورواه غيره بزيادة فيتبرأ منه فإن الآية ظاهرة في انقطاع رجاء إبراهيم عليه السلام اتصاف أبيه بالإيمان وجزمه بأنه لا يغفر له ولذلك تبرأ منه وترك الإستغفار له فان الإستغفار له مع الجزم بأنه لا يغفر له مما لا يتصور ." (١)

" إن رسلنا إلتفاتا إذ لو أجري على قوله سبحانه : قل الله لقيل إنرسله فلا **إشكال فيه** من حيث أنه لا وجه لأمر الرسول صلى الله عليه و سلم بأن يقول لهم إنرسلنا إذ الضمير لله تعالى لا له عليه الصلاة و السلام بتقدير مضاف أي رسل ربنا أو بالإضافة لأدنى ملابسة كما قيل

وقال بعضهم في **الجواب** : إنه حكاية ما قال الله تعالى على كون المراد أداء هذا المعنى لا بهذه العبارة

وقرأ الحسن : ومجاهد يمكرون على لفظ الغيبة وروي ذلك أيضا عن نافع ويعقوب وفيه الجري على ما سبق من قوله سبحانه : مستهم و لهم والمناسب الخطاب كما قرأ الباقون إذا كانت الجملة داخلة في حيز القول إذ المعنى قل لهم ومناسبة الخطاب حينئذ ظاهرة وفيه أيضامبالغة في الإعلام بمكرهم وجعلها بعض المحققين على تلك القراءة وعدمدخولها في حيز القول تعليلا للإسراعية أو للأمر المذكور وصيغة الإستقبال في الفعلين للدلالة على الإستمرار والتجدد وكذا في قولهسبحانه : هو الذي يسيركم في البر والبحر وهو على ما قيل كلام مستأنف مسوق لبيان جناية أخرى لهم مبنية على ما مر آنفا من إختلاف حالهم بحسب إختلاف ما يعتريهم من الضراء وعن أبي مسلم أنه تفسيرلبعض ما أجمل في قوله سبحانه : وإذا أذ قنا الناس إلخ وهو قريبمن قول الإمام أنه تعالى لما قال : وإذا أذقنا الآية وهو كلام كلي ضرب لهم مثلا بهذا ليتضح ويظهر ما هم عليه

وزعم بعضهم أنه متصل بما تقدم من دلائل التوحيد فكأنه قيل : إلهكم الذي جعل الشمس ضياءا والقمر نورا و هو الذي يسيركم إلخ وأول التسيير بالحمل على السير والتمكين منه والداعي لذلك قيل : عدم صحة جعل قوله سبحانه : حتى إذا كنتم في الفلك غاية للتسيير فيالبحر مع أنه مقدم عليه وغاية الشيء لا بد أن تكون متأخرة عنه وبعد التأويل لا **إشكال في** جعل ما ذكر غاية لما قبله

وقيل : هو دفع لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك لأن المسير في البحر هو الله تعالى إذ هو سبحانه المحدث لتلك الحركات في الفلك بالريح ولا دخل للعبد فيه بل في مقدماته وأما سير البر فمن الأفعال الإختيارية الصادرة من المخاطبين أنفسهم إن كانوا مشاة أو من دوابهم إن كانوا ركبانا وتسيير الله تعالى فيه إعطاء الآلات والأدوات ولزومالجمع عليه ظاهر ووجه الدفع أن المراد من التسيير ما ذكر وهو معنى مجازي شامل للحقيقة والمجاز

وإدعى بعضهم إتحاد التسيير في البر والبحر وإستدل بالآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وتعقب بأنه تكلف والزمخشري لم يؤول التسيير بما ذكرنا وجعل الغاية مضمون الجملة الشرطية الواقعةبعد حتى بما في حيزها كأنه قيل : يسيركم حتى إذا وقعت هذه الحادثةوكان كيت وكيت من مجيء الريح العاصف وتراكم الأمواج والظن للهلاك والدعاء بالإنجاء دون الكون في البحر وتعقب ذلك القطب بأنه لو جعل الكون في الفلك مع ما عطف عليه من قوله تعالى : وجرين بهم بريح

---

(١) روح المعاني، ٣٦/١١

طيبةوفرحوا بها كفى ولم يحتج إلى إعتبار مجموع الشرط والجزاء ثم قال : والتحقيق أن الغاية إن فسرت بما ينتهي إليه الشيء بالذات فهي ليس إلا ما وقع شرطا في مثل ذلك وإن فسرت بما ينتهي إليه الشيء مطلقاسواء كان بالذات أو بالواسطة فهي مجموع الشرط والجزاء وإستوضح ذلك من قولك : مشيت حتى إذا بلغت البلد إتجرت فإن ما إنتهى إليه الشيء بالذات الوصول إلى البلد وأما الإتجار ." (١)

" الدماميني أن تكون كان تامة وأن يفترى بدل أشتمال من هذا القرآن وتعقب بأنه لا يحسن قطعا لأن ما وجد القرآن يوهم من أول الأمرنفي وجوده وأيضا لابد من الملابسة بين البدل والمبدل منه في بدلالإشتمال فيلزم أن يبتنى الكلام على الملابسة بين القرآن العظيم والإفتراء وفي إلتزام كل ماترى وأجيب عن ذلك بما لا أراه مثبتا للحسن أصلا وأقتصر بعضهم على إعتبار المصدر من غير تأويله بإسم المفعول إعتبارا للمبالغة على حد ما قيل في زيد عدل والظاهر عندي أن المبالغة حينئذ راجعة إلى النفي نظير ما قيل في قوله تعالى : وما ربك بظلام للعبيد لا أن النفي راجع إلى المبالغة كما لا يخفى ومن هنا يعلم ما في قول بعض المحققين : إن قول الزمخشري في بيان معنى الآية : وما يصح وما إستقام وكان محالا أن يكون مثله في علو أمره وإعجازه مفترى ربما يشعر بأنه على حذف اللام إذ مجرد توسيط كان لا يفيد ذلك والتعبير بالمصدر لا تعلق له بتأكيد معنى النفي من النظر ثم أنهم فيما رأينا لم يعتبروا المصدر هنا إلا نكرة والمشهور إتفاق النحاة على أن أن والفعل المؤول بالمصدر معرفة ولذلك لا يخبر به عن النكرة وكأنه مبني على ما قاله ابن جني في الخاطريات من أنه يكون نكرةوذكر أنه عرضه على أبي علي فإرتضاه وإستشكل بعضهم هذه الآية بأن أن تخلص المضارع للإستقبال كما نص على ذلك النحويون والمشركون إنمازعموا كون القرآن مفترى في الزمان الماضي كما يدل عليه ما يأتي إن شاء الله تعالى فكيف ينبغي كونه مفترى في الزمان المستقيل وأجيبعنه بأن الفعل فيها مستعمل في مطلق الزمان وقد نص على جواز ذلك في الفعل ابن الحاحب وغيره ونقله البدر الدماميني في شرحه لمعناللبيب ولعل ذلك من باب المجاز وحينئذ يمكن أن يكون نكتة العدول عن المصدر الصريح مع أنه المستعمل في كلامهم عند عدم ملاحظة أحد الأزمنة نحو أعجبني قيامك أن المجاز أبلغ من الحقيقة وقيل : لعل النكتة في ذلك إستقامة الحمل بدون تأويل للفرق بين المصدر الصريح والمؤول على ما أشار إليه شارح اللباب وغيره ولا يخفى أن فيه مخالفة لما مرت الإشارة إليه من أن أن والفعل في تأويل المصدر وهو فيتأويل المفعول

قيل : وقد يجاب أيضا عن أصل **الإشكال بأنه** إنما نفي في الماضي إمكان تعلق الإفتراء به في المستقبل وكونه محلا لذلك فينتفي تعلق الإفتراء به بالفعل من باب أولى وفي ذلك سلوك طريق البرهان فيكون في الكلام مجاز أصلي أو تبعي وقد نص أبو البقاء على جواز كون الخبر محذوفا وأن التقدير وما كان هذا القرآن ممكنا أن يفترى وقال العلامة ابنحجر : إن الآية **جواب** عن قولهم : ائت بقرآن غير هذا أو بدله وهو طلب للإفتراء في المستقبل وأما **الجواب** عن زعمهم أنه عليه الصلاة و السلام إفتراه وحاشاه فسيأتي عند حكاية زعمهم ذلك فلا **إشكال على** أن عموم تخليص أن المضارع للإستقبال في حيز المنع لم لا يجوز أن يكون ذلك فيما عدا خبر كان المنفية كما يرشد إليه قوله سبحانه : ما كان للنبي والذين آمنوا

---

(١) روح المعاني، ١١/٩٥

أن يستغفروا للمشركين فإنه نزل عن إستغفار سبق منهم للمشركين كما قاله أئمة التفسير وقد أطال الكلام على ذلك في ذيل فتاويه فتبصر

ولكن تصديق الذي بين يديه أي من الكتب الإلهية كالتوراة والإنجيل فالمراد من الموصول الجنس وعني بالتصديق بيان الصدق وهو مطابقةالواقع وإظهاره وإضافته إما لفاعله أو مفعوله وتصديق الكتب له بأن ما فيه من العقائذ الحقة مطابق لما فيها وهي مسلمة عند أهل الكتاب وما عداهم إن إعترف بها وإلا فلا عبرة به ." (١)

" الأمم قط بل بعث إلى كل واحدة منهم رسولا بأن أهل الفترة ليس فيهم رسول كما يشهد له قوله سبحانه : لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم وأجيب بأن عموم الآية لا يقتضي أن يكون الرسول حاضرا مع كل أمة منهم لأن تقدمه على بعض منهم لا يمنع من كونه رسولا إلى ذلك البعض كما لا يمنع تقدم رسولنا صلى الله عليه و سلم من كونه مبعوثا إلينا إلى آخر الأبد غاية ما في البابأن ما وقع من تخليط القوم في زمن الفترة يكون مؤديا إلى ضعف أثر دعوة الأنبياء عليهم السلام إنتهى وهو كما ترى وقد يقال : إن المراد منكل أمة كل جماعة أراد الله تعالى تكليفها حسبما سبق به علمه أو أرادسبحانه تنفيذ كلمته فيها أو نحو ذلك من المخصصات التي لا يلغو معها الحكم لا كل جماعة من الناس مطلقا فلا إشكال أصلا فتدبر ثم إن هذا القول من المكذبين إستعجال لما وعدوا به وغرضهم منه على ما قيلإستبعاد الموعود وأنه مما لا يكون وقد يراد بالإستفهام الإستبعاد إبتداء إذ المقام يقتضيه ولا مانع عنه والقول بأن ذلك إنما يكون إبتداء بأينوأنى ونحوهما دون متى غير مسلم كيف وهو معنى مجازي والمجاز لا حجر فيهوالخطاب لسيد المخاطبين عليه الصلاة و السلام والمؤمنين الذين يتلونعليهم الآيات المتضمنة لذلك وجواب أن محذوف إعتمادا على ما تقدمه أي إن كنتم صادقين في أنه يأتينا فليأتنا عجلة ولكونه صلى الله تعالى عليه وسلم هوالواسطة في إتيان ذلك ومنه نشأ الوعد دون المؤمنين أمر صلى الله عليه و سلم بالجوابيقوله سبحانه : قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا أي لا أقدر على شيءمنهما بوجه من الوجوه وتقديم الضر لما أن مساق النظم الكريم لإظهار العجز عنه وأما ذكر النفع فللتعميم إظهارا لكمال العجز وقيل : إنهإستطرادي لئلا يتوهم إختصاص ذلك بالضر والأول أولى وما وقع في سورة الأعراف من تقديم النفع فللإشعار بأهميته والمقام مقامه والمعنى لا أملك شيئا من شؤوني ردا وإيرادا مع إن ذلك أقرب حصولا فكيف أملك شؤونكم حتى أتسبب في إتيان عذابكم الموعود حسبما تريدون إلا ما شاء الله إستثناء منقطع عند جمع أي ولكن ما شاء الله تعالى كائن وقيل : متصل على معنى إلا ما شاء الله تعالى أن أملكه وتعقب بأنه يأباه مقام التبريء عن أن يكون له صلى الله تعالى عليه وسلم دخل في إتيان الوعد فإن ذلك يستدعي بيان كون المتنازع فيه مما لا يشاء أن يملكه عليه الصلاةوالسلام : والمعتزلة قالوا بإتصال الإستثناء وإستدلوا بذلك على أن العبد مستقل بأفعاله من الطاعات والمعاصي وأنت تعلم أن ذلك بمراحلعن إثبات مدعاهم نعم إستدل بها بعض من يرى رأي السلف من أن للعبد قدرة مؤثرة بإذن الله تعالى لا أنه ليس له قدرة أصلا كما يقولهاالجبرية ولا أن له قدرة لكنها غير مؤثرة كما هو المشهور عن الأشاعرة ولا أن له قدرة مؤثرة إن شاء الله تعالى وإن لم يشأ كما هو رأي المعتزلة وقال : المعنى لا أقدر على شيء من الضر والنفع إلاما شاء الله تعالى أن أقدر عليه منهما فأني أقدر عليه بمشيئته سبحانه وقال بعضهم

(١) روح المعاني، ١١٧/١١

: إذا كان الملك بمعنى الإستطاعة يكون الإستثناء متصلاوإذا أبقى على ظاهره تعين الإ ٤ نقطاع ولا يخفى أن الأصل الإتصال ولا ينبغي العدول عنه حيث أمكن من دون تعسف وأيا ما كان فظاهر كلامهم أنالإستثناء من المفعول إلا أنه على تقدير الإنقطاع ليس المعنى على إخراج المستثنى من حكم المستثنى منه ولذا جعل الحكم على ذلك التقدير أنه كائن دون أملكه مثلا فلا تدافع في كلام من حكم بالإنقطاع وقال ." (١)

" لا يعلمه غيره تعالى الكيفيات والمزايا التي بها الإعجاز والتحدي وذكر عدم قدرة غيره سبحانه مما يقتضيه السياق وإلا فالمذكور في النظم الكريم العلم دون القدرة وقيل : ذاك لأن نفي العلم بالشيء يستلزم نفي القدرة لأنه لا يقدر أحد على ما لا يعلم والجملة الشرطية داخلة في حيز القول وإيراد كلمة الشك مع الجزم بعدم الإستجابة من جهة من يدعونه تهكم بهم وتسجيل عليهم بكمال سخافة العقل وترتيب الأمر بالعلم على مجرد عدم الإستجابة من حيث أنه مسبوق بالدعاء المسبوق بتعجيزهم واضطرارهم فكأنه قيل : فإن لم يستجيبوا لكم عند التجائكم إليهم بعد ما اضطررتم إلى ذلك وصاعت عليكم الحيل وعيت بكم العلل فاعلموا إلخ أو من حيث أن من يدعونهم إلى المعارضة أقوى منهم في إعتقادهم فإذا ظهر عجزهم بعدم استجابتهم وإن كان ذلك قبل ظهور عجز أنفسكم يكون عجزهم أظهر وأوضح

وبمجموع ما ذكرنا يظهر أن لا **إشكال في** الآية ومما يقضي منه العجب قول العز بن عبدالسلام في أماليه : إن ترتيب هذا المشروط يعني العلم على ذلك الشرط يعني عدم الإستجابة مشكل وكذا قوله سبحانه : أنزل بعلم الله مشكل أيضا إذ لا تصح الباء للسببية إذ ليس العلم سببا في إنزاله ولا للمصاحبة إذ العلم لا يصحبه في إنزاله وأن **الجواب** أنه ليس المراد بالعلم إلا علمنا نحن وأضيف إليه عز و جل لأنه مخلوق له تعالى ونظير ذلك ما في قوله جلا وعلا : ولا نكتم شهادة الله حيث أضيفت الشهادة إلى الله سبحانه باعتبار أنه تعالى شرعها والقرآن قد نزل بأدلة العلم بأحكام الله تبارك إسمه فعبر بالمدلول على الدليل والتقدير فاعلموا أنما أنزل مصحوبا بإنتشار علم الأحكام وهي الأدلة ولا شك أنه يناسب إذا عجزوا عن معارضته أن يعلموا أن هذه الآيات أدلة أحكام الله تعالى إنتهى وليت شعري كيف غفل هذا العالم الماهر عن ذلك التفسير الظاهر ولعله كما قيل : من شدة الظهور الخفاء وأن لا إله إلا هو أي واعلموا أيضا أنه تعالى المختص بالألوهية وأحكامها وأن آلهتكم بمعزل عن رتبة الشركة له تعالى في ذلك فهل أنتم مسلمون

١٤

– أي داخلون في الإسلام إذا لم يبق بعد شائبة شبهة في حقيته وفي بطلان ما أنتم فيه من الشرك فيدخل فيه الإذعان بكون القرآن من عند الله تعالى دخولا أوليا أو منقادون للحق الذي هو كون القرآن من عند الله تعالى وتاركون ما أنتم عليه من المكابرة والعناد وفي الإستفهام إيجاب بليغ لما فيه من معنى الطلب والتنبيه على قيام الموجب وزوال المانع ولهذا جيء بالفاء وفي التعبير بمسلمون دون تسلمون تأييد لما يقتضيه ترتيب ما ذكر على ما قبل بها من وجوبه بلا مهلة قيل : وفي ذلك أيضا إقناط لهم من أن يجيرهم آلهتهم من بأس الله تعالى شأنه وعز سلطانه وجوز أم يكون الضمير في لكم للرسول

(١) روح المعاني، ١٣٠/١١

صلى الله تعالى عليه وسلم ويؤيده أنه جاء في آية أخرى فإن لم يستجيبوا لك وروي ذلك عن مجاهد وكان المناسب للأمر بقل الإفراد لكنه جمع للتعظيم وهو لا يختص بضمير المتكلم كما قاله الرضي ومن ذلك

وإن شئت حرمت النساء سواكم

والجملة غير داخلة في حيز القول بل هي من قبله تعالى للحكم بعجزهم كقوله سبحانه : فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا وعبر بالإستجابة إيماء إلى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم على كمال الأمن من أمره كأن أمره عليه الصلاة و السلام لهم بالإتيان بمثله دعاء لهم إلى أمر يريد وقوعه ويجوز أن يكون الضمير له صلى الله تعالى عليه وسلم وللمؤمنين لأنهم أتباع له صلى الله تعالى عليه وسلم في الأمر بالتحدي وفيه تنبيه لطيف على أن حقهم أن لا ينفكوا عنه ." (١)

" بحيث إذا أخر كان فاعلا معنويا ولا يتصور ذلك فيما نحن فيه قلنا : إن الصفة بعد النفي تستقل مع فاعلها كلاما فجاز أن يقال : ما عزيز أنت على أن يكون أنت تأكيدا للمستتر ثم يقدم ويدخل الباء على عزيز بعد تقديم أنت وجعله مبتدأ وكذلك قوله سبحانه : وما أنا بطارد الذين آمنوا وما أنت عليهم بوكيل مما يلي حرف النفي وكان الخبر صفة وقد صرح صاحب الكشاف وغيره بإفادة التقديم الحصر في ذلك كله وأما صورة الإثبات نحو أنا عارف فلا يجري فيها ذلك فلا يفيد عنده تخصيصا وإن كان مفيدا إياه عند من لا يشترط ذلك

وأجاب صاحب الكشف عما قاله صاحب الإيضاح بعد نقل خلاصته : بأن ما فيه الخبر وصفا كما يقارب ما فيه الخبر فعلا في إفادة التقوى على ما سلمه المعترض يقاربه في إفادة الحصر لذلك الدليل بعينه وأن قولهم : ولو لا رهطك لرجمناك كفى به دليلا أن حق الكلام أن يفاد التخصيص لا أصل العز ففهمه من ذلك لا ينافي كونه **جوابا** لهذا الكلام بل يؤكده وقد صرح الزمخشري بإفادة نحو هذا التركيب الإحتمالين في أنها كلمة هو قائلها وقال العلامة الطيبي : إن قوله تعالى : لو لا رهطك لرجمناك وقوله سبحانه : وما أنت علينا بعزيز من باب الطرد والعكس عنادا منهم فلا بد من دلالتي المنطوق والمفهوم في كل من اللفظين إنتهى

ويعلم من جميع ما ذكر ضعف إعتراض صاحب الإيضاح والعجب من العلامة حيث قال : إنه إعتراض قوي وأشار السكاكي بتقدير المضاف إلى دفع **الإشكال بأن** كلامهم إنما وقع في شعيب عليه السلام وفي رهطه وأنهم هم الأعزة دونه من غير دلالة على أنهم أعز من الله تعالى

وأجيب أيضا بأن تهاونهم بنبي الله تعالى تهاون به سبحانه فحين عز عليهم رهطه دونه كان رهطه أعز عليهم من الله تعالى أو بأن المعنى أرهطي أعز عليكم من الله تعالى حتى كان إمتناعكم عن رجمي بسبب إنتسابي إليهم وأنهم رهطي لا بسبب إتسابي إلى الله تعالى وأني رسوله ثم ما ذكره السيد قدس سره من جعل التنوين في عزيز للتعظيم وحينئذ يدل الكلام على ثبوت أصل العزة له عليه السلام فيلائمه أرهطي أعز إلخ صحيح في نفسه إلا أن ذلك بعيدا جدا من حال القوم فإن الظاهر أنهم إنما قصدوا نفي العزة عنه عليه السلام مطلقا وإثباتا لرهطه لا نفي العزة العظيمة عنه وإثباتها لهم ليدل الكلام على إشتراكهما في أصل العزة وزيادتها فيهم وذلك لأن العزة وإن لم تكن عظيمة تمنع القتل بالحجارة الذي هو من أشر

---

(١) روح المعاني، ٢٢/١٢

أنواع القتل ولا أظن إنكار ذلك إلا مكابرة وكأنه لهذا لم يعتبر مولانا أبو السعود عليه الرحمة جعل التنوين للتعظيم لتتأتى المشاركة فيظهر وجه إنكار الأعزية فاحتاج للكشف عن ذلك مع عدم المشاركة فقال : وإنما أنكر عليه السلام عليهم أعزية رهطه منه تعالى مع أن ما أثبتوه إنما هو مطلق عزة رهطه لا أعزيتهم منه عز و جل مع الإشتراك في أصل العزة لتثنية التقريع وتكرير التوبيخ حيث أنكر عليهم أولا ترجيح جنبة الرهط على جنبة الله تعالى وثانيا نفي العزة بالمرة والمعنى أرهطي أعز عليكم من الله فإنه مما لا يكاد يصح والحال أنكم لم تجعلوا له تعالى حظا من العزة أصلا واتخذتموه بسبب عدم إعتدادكم بمن لا يرد ولا يصدر إلا بأمره وراءكم ظهريا شيئا منبوذا وراء الظهر منسيا إنتهى

وأنا أقول : قد ذكر الرضي أن المجرور بمن التفضيلية لا يخلو من المشاركة المفضل في المعنى إما تحقيقا كما في زيد أحسن من عمرو أو تقديرا كقول علي كرم الله تعالى وجهه : لأن أصوم يوم من شعبان أحب إلي ." (١)

" ورواية أنها جزء من أربعين جزءا تكون محمولة على كون عمره عليه الصلاة و السلام ستين وهو رواية لبعضهم وروي أنها جزء من سبعين جزءا ولا أعلم لذلك وجها أه

وأنت تعلم أن سبعين كثيرا ما يستعمل في التكثير فلعله هو الوجه والغرض الإشارة إلى كثرة أجزاء النبوة فتدبر والمراد ياخوته ههنا على ما قيل : الأخوة الذين يخشى غوائلهم ومكايدهم من بني علانة الأحد عشر وهم يهوذا وروبيل وشمعون ولاوي وريالون ويشجر ودينه بنو يعقوب من ليا بنت ليان بن ناهر وهي بنت خالته ودان ويفتالي وجاد وآشر بنوه عليه السلام من سريتين له زلفة وبلهة وهم المشار إليهم بالكواكب وأما بنيامين الذي هو شقيق يوسف عليه السلام وأمهما راحيل التي تزوجها يعقوب عليه السلام بعد وفات أختها ليا أو في حياتها إذ لم يكن جمع الأختين إذ ذاك محرما فليس بداخل تحت هذا النهي إذ لا تتوهم مضرته ولا تخشى معرته ولم يكن معهم في الرؤيا إذ لم يكن معهم في السجود

وتعقب بأن المشهود أن بني علاتة عليه السلام عشرة وليس فيهم من إسمه دينه ومن الناس من ذكر ذلك في عداد أولاد يعقوب إلا أنه قال : هي أخت يوسف وبناء الكلام عليه ظاهر الفساد بل لا تكاد تدخل في الأخوة إلا بإعتبار التغليب لأنه جمع أخ فهو مخصوص بالذكور فلعل المختار أن المراد من الأخوة ما يشمل الأعيان والعلات ويعد بنيامين بدل دينه إتماما لأحد عشر عدة الكواكب المرئية والنهي عن الإقتصاص عليه وإن لم يكن ممن تخشى غوائله من باب الإحتياط وسد باب الإحتمال ومما ذاع كل سر جاوز الإثنين شاع ويلتزم القول بوقوع السجود منه كسائر أهله وإسناد الكيد إلى الأخوة باعتبار الغالب فلا **إشكال كذا** قيل وهو على علاته أولى مما قيل : إن المراد بإخوته ما لا يدخل تحته بنيامين ودينه لأنهما لا تخشى معرفتهما ولا يتوهم مضرتهما فهم حينئذ تسعة وتكمل العدة بأبيه وأمه أو خالته ويكون عطف الشمس والقمر من قبيل عطف جبريل وميكائيل على الملائكة وفيه من تعظيم أمرهما ما فيه أن في ذلك ما فيه ونصب يكيدوا بأن مضمرة في **جواب** النهي وعدي باللام مع أنه مما يتعدى بنفسه كما في قوله تعالى : فكيدوني لتضمينه ما يتعدى بها وهو الإحتيال كما أشرنا إليه وذلك لتأكيد المعنى بإفادة معنى الفعلين المتضمن والمضمن جميعا ولكون القصد إلى التأكيد والمقام مقامه أكد الفعل بالمصدر وقرر بالتعليل بعد وجعل اللام زائدة كجعله مما يتعدى بنفسه وبالحرف خلاف

---

(١) روح المعاني، ١٢/١٢٥

الظاهر وقيل : إن الجار والمجرور من متعلقات التأكيد على معنى فكيدوا كيدا لك وليس بشيء وجعل بعضهم اللام للتعليل على معنى فيفعلوا لأجلك وإهلاكك كيدا راسخا أو خفيا وزعم أن هذا الأسلوب آكد من أن يقال : فيكيدوك كيدا إذ ليس فيه دلالة على كون نفس الفعل مقصود الإيقاع وفيه نوع مخالفة للظاهر أيضا فافهم

وقرأ الجمهور رؤياك بالهمز من غير إمالة والكسائي رؤياك بالإمالة وبغير همز وهي لغة أهل الحجاز إن الشيطان للإنسان أي لهذا النوع عدو مبين

٥

– ظاهر العداوة فلا يألو جهدا في تسويل إخوتك وإثارة الحسد فيهم حتى يحملهم على ما لا خير فيه وإن كانوا ناشئين في بيت النبوة والظاهر أن القوم كانوا ." (١)

" إنه يمكن دفع الإشكال من غير حاجة إلى تقدير المضاف بأن يقال : إن الذهاب يحزنه باعتبار تصوره كما قيل نظيره في العلة الغائية وقال شهاب : ذلك التحقيق أظن ما قالوه في توجيه الإشكال مغلطة لا أصل لها فإن لزوم كون الفاعل موجودا عند وجود الفعل إنما هو الفاعل الحقيقي لا النحوي واللغوي فإن الفعل قد يكون قبله سواء كان حالا كما فيما نحن فيه أو ماضيا كما أنه يصح أن يكون الفاعل في مثله أمرا معدوما كما في قوله : ومن سره أن لا يرى ما يسوءه فلا يتخذ شيئا يخاف له فقدا ولم يقل أحد في مثله إنه محتاج إلى التأويل فإن الحزن والغم كالسرور والفرح يكون بالشيء قبل وقوعه كما صرح به ابن هلال في فروقه ولا حاجة إلى تأويل أو تقدير أو تنزيل للوجود الذهني منزلة الخارجي على القول به أو الإكتفاء به فإنه مثله لا يعرفه أهل العربية أو اللسان فإن أبيت إلا اللجاج فيه فليكن من التجوز في النسبة إلى ما يستقبل لكونه سببا للحزن الآن أه

وأنت تعلم أنهم صرحوا بأن فعل الفاعل الإصلاحي إما قائم به أو واقع منه وقيام الشيء بما لم يوجد بعد ووقوعه منه غير معقول وحينئذ فالتأويل بما يصح القيام أو الوقوع في فاقد ذلك بحسب الظاهر واجب كذا قيل فتدبر وقرأ ابن هرمز وابن محيصن ليحزني بالإدغام وبذلك قرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما وقرأ أيضا تذهبوا به من أذهب رباعيا ويخرج كما قال أبو حيان على زيادة الباء في به كما خرج بعضهم تنبت بالدهن في قراءة من ضم التاء وكسر الباء الموحدة على ذلك أي ليحزني أن تذهبوه

وأخاف أن يأكله الذئب هو حيوان معروف وخصه بالذكر لأن الأرض على ما قيل : كانت مذئبة وقيل : لأنه سبع ضعيف حقير فنبه عليه السلام بخوفه عليه منه على خوفه عليه مما هو أعظم منه إفتراسا من باب أولى ولحقارة الذئب خصه الربيع بن ضبع الفزاري في كونه يخشاه لما بلغ من السن ما بلغ في قوله : والذئب أخشاه إن مررت به وحدي وأخشى الرياح والمطرا وقيل : لأنه عليه السلام رأى في المنام أن ذئبا قد شد عليه فكان يحذره ولعل هذا الحذر لأن الأنبياء عليهم السلام لمناسبتهم التامة بعالم الملكوت تكون واقعاتهم بعينها واقعة وإلا فالذئب في النوم يؤول بالعدو

---

(١) روح المعاني، ١٨٣/١٢

وادعى بعضهم أنه عليه السلام ورى بالذئب عن واحد منهم فإنه عليه السلام أجل قدرا من أن لا يعلم أن رؤياه تلك من أي أقسام الرؤيا هي فإن منها ما يحتاج للتعبير ومنها ما لا يحتاج إليه والكامل يعرف ذلك وتعقب بأنه يحتمل أن يكون الأمر قد خفي عليه كما قد خفي مثل ذلك على جده إبراهيم عليه السلام وهو بناء على ما ذكره شيخنا ابن العربي قدس سره من أن رؤياه عليه السلام ذبح ولده من الرؤيا المعبرة بذبح كبش لكنه خفى عليه ذلك ولا يخفى ما فيه والمذكور في بعض الروايات أنه عليه السلام رأى في منامه كأنه على ذروة جبل وكأن يوسف في بطن الوادي فإذا عشرة من الذئاب قد إحتوشته تريد أكله فدرأ عند واحد ثم إنشقت الأرض فتوارى يوسف فيها ثلاثة أيام وأنا لم أجد لرواية الرؤيا مطلقا سندا يعول عليه ولا حاجة بنا إلى إعتبارها لتكلف الكلام فيها وبالجملة ما وقع منه عليه السلام من هذا القول كأن تلقينا **للجواب** من غير قصد وهو على أسلوب قوله سبحانه : ماغرك بربك الكريم والبلاء موكل بالمنطق ." (١)

" قادر على منع الهواء من التموج بحركة هاتيك الأجرام وكذا هو سبحانه قادر على إسماعهم مع هاتيك الأصوات الهائلة السر وأخفى

وعن الثالث بأن كون الثوابت في الفلك الثامن هو الذي ذهب إليه الفلاسفة واحتجوا عليه بأن بعضها فيه فيجب أن يكون كلها كذلك أما الأول فلأن الثوابت التي تكون قريبة من المنطقة تنكسف بالسيارات فوجب أن تكون الثوابت المنكسفة فوق السيارات الكاسفة وأما الثاني فلأنها بأسرها متحركة حركة واحدة بطيئة في كل مائة سنة أو أقل على الخلاف درجة فلا بد أن تكون مركوزة في كرة واحدة وهو احتجاج ضعيف لأنه لا يلزم من كون بعض الثوابت فوق السيارات كون كلها هناك لأنه لا يبعد وجود كرة تحت كرة القمر وتكون في البطء مساوية لكرة الثوابت وتكون الكواكب المركوزة فيما يقارب القطبين مركوزة في هذه الكرة السفلية إذ لا يبعد وجود كرتين مختلفتين بالصغر والكبر مع كونهما متشابهتين في الحركة وعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه النجوم في السماء الدنيا وقد ذكر الجلال السيوطي وغيره أنه جاء في بعض الآثار أن الكواكب معلقة بسلاسل من نور بأيدي ملائكة في السماء الدنيا يسيرونها حيث شاء الله تعالى وكيف شاء إلا أن في صحة ذلك ما فيه على أن ما ذكر في السؤال من أن ذلك يستلزم الخرق وهو مما لا يكاد يقال إما أن يكون مبنيا على القول بامتناع الخرق والالتئام على الفلك المحدد وغيره فقد تقرر فساد ذلك وحقق إمكان الخرق والإلتئام بما لا مزيد عليه في غير كتاب من كتب الكلام وإما أن يكون مبنيا على مجرد الاستبعاد فهو لا يفيد شيئا لأن أكثر الممكنات مستبعدة وهي واقعة ولا أظنك في مرية من ذلك بل قد يقال : نحن لا نلتزم أن الكوكب نفسه يتبع الشيطان فيحرقه والشهاب ليس نصا في الكوكب لما علمت ما قيل في معناه وإن قيل : إنه بنفسه ينقض ويرمي الشيطان ثم يعود إلى مكانه لظاهر إطلاق الرجوم على النجوم وقولهم رمى بالنجم مثلا

وكذا لا نلتزم القول بأنه ينفصل عن الكوكب شعلة كالقبس الذي يؤخذ من النار فيرمي بها كما قاله غير واحد لنحتاج في **الجواب** عن السؤال بما تقدم إذ يجوز أن يقال : إنه يؤثر حيث كان بإذن الله تعالى هذه الشعلة المسماة بالشهاب ويحرق بها من شاء الله تعالى من الشياطين وإطلاق الرجوم على النجوم وقولهم : رمى بالنجم يحتمل أن يكون مبنيا على

---

(١) روح المعاني، ١٢/١٩٥

الظاهر للرائي كما في قوله تعالى في الشمس : تغرب في عين حمئة وقال الإمام : إن هذه الشهب ليست هي الثوابت المركوزة في الفلك وإلا لظهر نقصان كثير في أعدادها مع أنه لم يوجد نقصان أصلا وأيضا إن في جعلها رجوما ما يوجب النقصان في زينة السماء بل هي جنس آخر غيرها يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين ولا يأباه قوله تعالى : ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين حيث أفاد أن تلك المصابيح هي الرجوم بأعيانها لأنا نقول : كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن المصابيح منها باقية على وجه الدهر أمنة من التغير والفساد ومنها ما لا يكون كذلك والشهب من هذا القسم وحينئذ يزول **الإشكال**

والجرح والتعديل بين القولين مفوضان إلى شهاب ذهنك الثاقب وفي أجوبته السابقة رحمه الله تعالى ما لا يخفى ضعفه وكذا شاهدة عليه بقلة الإطلاع على الأخبار الصحيحة المشهورة ألا ترى قوله في **الجواب** عن ثالث الأسئلة التسعة : إن البعد بين السماء والأرض خمسمائة عام وأما ثخن الفلك فإنه لا يكون عظيما فإنه مخالف لما أنطقت به الشريعة وهذت به الفلسفة أما مخالفته للأول فلأنه قد صح أن سمك كل سماء خمسمائة عام كما صح أن بين السماء والأرض كذلك وأما مخالفته للثاني ." (١)

" المسافر في البحر فإن الغالب على المسافرين فيه الفوز بالمقصود ثم قال : فالأقرب في **الجواب** أن تقول : هذه الواقعة إنما تتفق في الندوة فلعلها لا تشتهر بسبب كونها نادرة فيما بين الشياطين أه

وأنت تعلم أن هذا لا يكاد يتم إلا مع القول بأنه ليس كل ما نراه من الشهب يحرق به الشياطين والأمر مع هذا القول سهل كما لا يخفى

وذكر البيضاوي أن استراق السمع خطفتهم اليسيرة من قطان السماوات لما بينهم من المناسبة في الجوهر أو بالإستدلال من أوضاع الكواكب وحركاتها وذكر عند قوله تعالى : إنهم عن السمع لمعزولون أن السمع مشروط بمشاركتهم في صفات الذات وقبول فيضان الحق والانتقاش بالصورة الملكوتية ونفوسهم خبيثة ظلمانية شريرة بالذات لا تقبل ذلك ولا يخفى ما فيه فإنه ظاهر في أن الاستراق يقتضي مناسبة الجوهر والسمع التام يقتضي المشاركة المذكورة وهو لا يتمشى على أصول الشرع وفي أن تلقيهم يكون من الأوضاع الفلكية وهو مخالف لصريح النظم والأحاديث مع أنه يقتضي أن يكون قطان السماء بمعنى الكواكب وشمول من شياطين الإنس من المنجمين وهو كما ترى

وذكر هو وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الشياطين كانوا لا يحجبون عن السماوات فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سماوات ولما ولد النبي صلى الله عليه و سلم منعوا من السماوات كلها أه

ومن الناس من ذهب أخذا ببعض الظواهر إلى أن المنع عند البعثة والله تعالى أعلم بقي ههنا **إشكال ذكره** الإمام مع **جوابه** فقال : ولقائل أن يقول : إذا جوزتم في الجملة أن يصعد الشيطان إلى السماء ويسمع أخبار الغيوب من الملائكة عليهم السلام ثم يلقيها إلى الكهنة وجب أن يخرج الأخبار عن المغيبات عن كونه معجزا دالا على الصدق لأن كل غيب يخبر عنه الرسول عليه الصلاة و السلام يقوم فيه هذا الإحتمال ولا يقال : إن الله تعالى أخبر أنهم عجزوا عن ذلك بعد

---

(١) روح المعاني، ٢٦/١٤

مولده صلى الله تعالى عليه وسلم لأنا نقول : هذا المعجز لا يمكن إثباته إلا بعد القطع بكونه عليه الصلاة و السلام رسولا ويكون القرآن حقا والقطع بهذا لا يمكن إلا بواسطة المعجز وكون الأخبار عن الغيوب معجزا لا يثيب إلا بعد إبطال هذا الإحتمال وحينئذ يلزم الدور وهو محال ويمكن أن يجاب عنه بأنا نثبت كونه صلى الله تعالى عليه وسلم رسولا بسائر المعجزات ثم بعد العلم بثبوت ذلك نقطع بأن الله تعالى أعجز الشياطين عن تلقف الغيب بهذا الطريق وعند ذلك يصير الإخبار عن الغيوب معجزا ولا يلزم الدور أه فتدبر والله سبحانه ولي التوفيق وبيده أزمة التحقيق

والأرض مددناها بسطناها قال الحسن : أخذ الله تعالى طينة فقال لها : انبسطي فانبسطت وعن قتادة أنه قال : ذكر لنا أن أم القرى ومنها دحيت الأرض وبسطت وعن ابن عباس أنه قال : بسطناها على وجه الماء : وقيل يحتمل أن يكون المراد جعلناها ممتدة في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق والظاهر أن المراد بسطها وتوسعتها ليحصل بها الانتفاع لمن حلها ولا يلزم من ذلك نفي كرويتها لما أن الكرة العظيمة لعظمها ترى كالسطح المستوي ونصب الأرض على الحذف على شريطة التفسير وهو في مثل ذلك أرجح من الرفع على الابتداء للعطف على الجملة الفعلية أعني قوله تعالى : ولقد جعلنا الخ وليوافق ما بعده أعني قوله سبحانه : وألقينا فيها رواسي أي جبالا ثوابت جمع راسية جمع رأس على ما قيل وقد بين حكمة إلقاء ذلك فيها في قوله سبحانه : وألقى في ." (١)

" وقال ابن مالك : تصرفها نادر ومن وقوعها مجردة عن الظرفية قوله : إن حيث استقر من أنت راعيه حمى فيه عزة وأمان فحيث اسم إن وقال أبو حيان : إنه غلط لأن كونها اسم إن فرع عن كونها تكون مبتدأ ولم يسمع في ذلك البتة بل اسم إن في البيت حمى و حيث الخبر لأنه ظرف والصحيح أنها لا تتصرف فلا تكون فاعلا ولا مفعولا به ولا مبتدأ أه ونقل ابن هشام وقوعها مفعولا به عن الفارسي وخرج عليه قوله تعالى : الله أعلم حيث يجعل رسالته وذكر أنها قد تخفض بمن وبغيرها وأنها لا تقع إسما لأن خلافا لابن مالك وزعم الزجاج أنها اسم موصول ومما ذكرنا يظهر حالة التصرف فيها واعترض ما ذكره المجيب بأنه وإن رفع به **إشكال التعدي** لكنه غير صحيح لأنهم قد صرحوا بأن الجمل المضاف إليها لا يعود منها ضمير إلى المضاف قال نجم الأئمة : اعلم أن الظرف المضاف إلى الجملة لما كان ظرفا للمصدر الذي تضمنته الجملة لم يجز أن يعود من الجملة ضمير إليه فلا يقال : يوم قدم زيد فيه لأن الربط الذي يطلب حصوله حصل بإضافة الظرف إلى الجملة وجعله ظرفا لمضمونها فيكون كأنك قلت : يوم قدوم زيد فيه أه و حيث على ما ذكروا تلزم في الغالب الإضافة إلى الجملة وكونها فعلية أكثر وإضافتها إلى مفرد قليلة نحو

بيض المواضي حيث لي العمائم

وحيث سهيل طالعا ولا يقاس على ذلك عند غير الكسائي وأقل من ذلك عدم إضافتها لفظا بأن تضاف إلى محذوفة معوضا عنها ما كقوله

إذا ريدة من حيث ما نفحت له

---

(١) روح المعاني، ٢٨/١٤

أي من حيث هبت وهي هنا مضافة للجملة بعدها فكيف يقدر الضمير في يؤمرون عائدا عليها وقد نص بعضهم على أن حيث لا يصح عود الضمير عليها والذي في البحر أنها ظرف مكان مبهم تعدى إليها امضوا بنفسه كما تقول : قعدت حيث قعد زيد والظاهر أن تعلق الفعل بها كما قال المجيب ليس تعلق الظرفية فلعل ذلك مبني على تضمين فعل صالح لأن يتعلق به الظرف المذكور كالحلول والتوطن وغيرهما

ونقل عن بعضهم القول بأن حيث هنا ظرف زمان أي امضوا حين أمرتم والمراد بهذا الأمر ما سبق من قوله تعالى : فأسر بأهلك بقطع من الليل ورد بأن الظاهر على هذا أمرتم دون تؤمرون مع أن فيه استعمال حيث في أقل معنييها ورودا من غير موجب وظاهر كلام بعض الأجلة أن المضارع مستعمل في مقام الماضي على المعنى الذي أشير إليه أولا وهو يقتضي تقدم أمر بالمضي إلى مكان فإن كان فصيغة المضارع لاستحضار الصورة وإيثار المضي إلى ذلك على ما قيل دون الوصول إليه واللحوق به للإيذان بأهمية النجاة ولمراعاة لمناسبة بينه وبين ما سلف من الغابرين

وقضينا أي أوحينا إليه ذلك الأمر مقضيا مثبتا فقضى مضمن معنى أوحى ولذا عدى تعديته وجعل المضمن حالا كما أشرنا إليه أحد الوجهين المشهورين في التضمين وذلك مبهم يفسره أن دابر هؤلاء مقطوع على أنه بدل منه كما قال الأخفش وجوز أبو البقاء كونه بدلا من الأمر إذا جعل بيانا لذلك لا بد لا وعن الفراء أن ذاك على إسقاط الباء أي بأن دابر الخ ولعل المشار إليه بذلك الأمر عليه الأمر الذي تضمنه قوله تعالى : وامضوا حيث تؤمرون والباء للملابسة والجار والمجرور في موضع الحال أي أوحينا ذلك الأمر المتعلق بنجاته ونجاة آله ملابسا لبيان حال قومه المجرمين من قطع دابرهم وهو حسن إلا أنه لا يخلو عن بعد وقرأ زيد بن علي والأعمش رحمهم الله تعالى إن بكسر الهمزة وخرج على الإستئناف البياني كأنه قيل : ما ذلك الأمر فقيل في **جوابه** : إن دابر الخ أو على البدلية بناء على أن في ." (١)

" وقال قتادة : الخضوع ولا بعد بين القولين والمراد عليهما أنهم أظهروا الإنقياد والخضوع وأصل الإلقاء في الأجسام فاستعمل في إظهارهم الإنقياد وأشعارا بغاية خضوعهم وانقيادهم وجعل ذلك كالشيء الملقى بين يدي القاهر الغالب والجملة قيل عطف على قوله تعالى : ويقول أين شركائي وما بينهما جملة اعتراضية جيء بها تحقيقا لما حاق بهم من الخزي على رؤس الأشهاد وكان الظاهر فيلقون إلى آخره إلا أنه عبر بصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع أي يقول لهم سبحانه ذلك فيستسلمون وينقادون ويتركون المشاقة وينزلون عما كانوا عليه في الدنيا من الكبر وشدة الشكيمة ولعله مراد من قال : إن الكلام قد تم عند قوله تعالى : أنفسهم ثم عاد إلى حكاية حالهم يوم القيامة وقيل : عطف على قال الذين وجوز أبو البقاء وغيره العطف على تتوفاهم واستظهره أبو حيان لكن قال الشهاب : إنه إنما يتمشى على كون تتوفاهم بمعنى الماضي وقد تقدم لك القول بأن الجملة خبر الذين مع ما فيه واعترض الأول بأن قوله تعالى : ما كنا نعمل من سوء إما أن يكون منصوبا بقول مضمر وذلك القول حال من ضمير ألقوا أي ألقوا السلم قائلين ما كنا إلى آخره أو تفسيرا للسلم الذي ألقوه بناء على أن المراد به القول الدال عليه بدليل الآية الأخرى فألقوا إليهم القول وأياما كان فلذلك العطف يقتضي وقوع هذا القول منهم يوم القيامة وهو كذب صريح ولا يجوز وقوعه يومئذ

---

(١) روح المعاني، ١٤/٧٠

وأجيب بأن المراد ما كنا عاملين السوء في اعتقادنا أي كان اعتقادنا أن عملنا غير سيء وهذا نظير ما قيل في تأويل قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وقد تعقب بأنه لا يلائمه الرد عليهم ببلى إن الله إلى آخره لظهور أنه لإبطال النفي ولا يقال : الرد على من جحد واستيقنت نفسه لأنه يكون كذبا أيضا فلا يفيد التأويل ومن الناس من قال بجواز وقوع الكذب يوم القيامة وعليه فلا **إشكال ولا** يخفى أن هذا البحث جار على تقدير كون العطف على قال الذين أيضا إذ يقتضي كالأول وقوع القول يوم القيامة وهو مدار البحث

واختار شيخ الإسلام عليه الرحمة العطف السابق وقال : إنه **جواب** عن قوله سبحانه : أين شركائي وأرادوا بالسوء الشرك منكرين صدوره عنهم وإنما عبروا عنه بما ذكر اعترافا بكونه سيئا إنكارا لكونه كذلك مع الإعتراف بصدوره عنهم ونفى أن يكون **جوابا** عن قول أولي العلم ادعاء لعدم استحقاقها لما دهمهم من الخزي والسوء ولعله متعين على تقدير العطف على قال الذين إلى آخره وإذا كان العطف على تتوفاهم الملائكة كان الغرض من قولهم هذا الصادر منهم عند معاينتهم الموت استعطاف الملائكة عليهم السلام بنفي صدور ما يوجب استحقاق ما يعانونه عند ذلك وقيل : المراد بالسوء الفعل السيء أعم من الشرك وغيره ويدخل فيه الشرك دخولا أوليا أي ما كنا نعمل سوأ ما فضلا عن الشرك و من على كل حال زائدة و سوء مفعول لنعمل بلى رد عليهم من قبل الله تعالى أو من قبل أولي العلم أو من قبل الملائكة عليهم السلام ويتعين الأخير على كون القول عند معاينة الموت ومعاناته أي بلى كنتم تعملون ما تعملون

إن الله عليم بما كنتم تعملون

٢٨

– فهو يجازيكم عليه وهذا أو أنه فادخلوا أبواب جهنم خطاب لكل صنف منهم أن يدخل بابا من أبواب جهنم والمراد بها إما المنفذ أو الطبقة ولا يجوز أن يكون خطابا لكل فرد لئلا يلزم دخول الفرد من الكفار من أبواب متعددة أو يكون لجهنم أبواب بعدد الأفراد وجوز أن يراد ." (١)

" وتغيير الشرائع كما فعل عمرو ابن لحي ولا يخفى أن هذا لا يوافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى عليه السلام ولم يبق **إشكال أصلا** واستدل بعض من يقول بتعذيبهم مطلقا بما أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول والطبراني وأبو نعيم عن معاذ بن جبل عن رسول الله قال : يؤتى يوم القيامة بالممسوخ عقلا وبالهالك في الفترة وبالهالك صغيرا فيقول الممسوخ عقلا : يا رب لو آتيتني عقلا ما كان من آتيته عقلا بأسعد بعقله مني ويقول الهالك في الفترة : يا رب لو أتاني منك عهد ما كان من أتاه منك عهد بأسعد بعهدك مني ويقول الهالك صغيرا : يا رب لو آتيتني عمرا ما كان من آتيته عمرا بأسعد بعمره مني فيقول لهم الرب تبارك وتعالى : فاذهبوا فادخلوا جهنم ولو دخلوها ما ضرتهم شيئا فتخرج عليهم قوابص من نار يظنون أنها قد أهلكت ما خلق الله تعالى من شيء فيرجعون سراعا ويقولون : يا ربنا خرجنا وعزتك نريد دخولها فخرجت علينا قوابص من نار ظننا أن قد أهلكت ما خلق الله تعالى من شيء ثم يأمرهم ثانية فيرجعون لذلك ويقولون كذلك فيقول الرب تعالى

---

(١) روح المعاني، ١٢٩/١٤

خلقتكم على علمي وإلى علمي تصيرون يا نار ضميهم فتأخذهم النار وبعض الأخبار يقتضي أن منهم من يعذب ومنهم من لا يعذب

فقد أخرج أحمد وابن راهويه وابن مردويه والبيهقي عن أبي هريرة أن النبي قال : أربعة يحتجون يوم القيامة رجل أصم لا يسمع شيئا ورجل أحمق ورجل هرم ورجل مات في فترة فأما الأصم فيقول : رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئا وأما الأحمق فيقول رب جاء الإسلام والصبيان يحذفونني بالبعر وأما الهرم فيقول : رب لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئا وأما الذي مات في الفترة فيقول : رب ما أتاني لك رسول فيأخذ سبحانه مواتيقهم ليطيعنه فيرسل إليهم رسولا أن ادخلوا النار فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن لم يدخلها سحب إليها وأخرج قاسم بن أصبغ والبزار وأبو يعلى وابن عبد البر في التمهيد عن أنس قال : قال رسول الله : يؤتى يوم القيامة بأربعة بالمولود والمعتوه ومن مات في الفترة والشيخ الهرم الفاني كلهم يتكلم بحجته فيقول الرب تبارك وتعالى لعنق من جهنم : ابرزي ويقول لهم : إني كنت أبعث عبادي رسلا من أنفسهم وإني رسول نفسي إليكم فيقول لهم : ادخلوا هذه فيقول من كتب عليه الشقاء : يا رب أتدخلناها ومنها كنا نفر وأما من كتب له السعادة فيمضي فيقتحم فيها فيقول الرب تعالى قد عاينتموني فعصيتموني فأنتم لرسلي أشد تكذيبا ومعصية فيدخل هؤلاء الجنة وهؤلاء النار إلى غير ذلك من الأخبار ويحتج بها من قال بانقسام ذراري المشركين بل وذراري المؤمنين وفي القلب من صحتها شيء وإن قال في الإصابة : إنها وردت من عدة طرق وعلى تقدير صحتها فمعارضها أصح منها والذي يميل إليه القلب أن العقل حجة في معرفة الصانع تعالى ووحدته وتنزهه عن الولد سبحانه قبل ورود الشرع للأدلة السابقة وغيرها وإن كان في بعضها ما يقال وإرسال الرسل وإنزال الكتب رحمة منه تعالى أو أن ذلك لبيان ما لا ينال بالعقول من أنواع العبادات والحدود فلا يرد أنه لو كان العقل حجة ما أرسل الله تعالى رسولا ولاكتفى به وقيل في جوابه : لما كان أمر البعث والجزاء مما يشكل مع العقل وحده إلا بعظيم تأمل فيه حرج يعذر الإنسان بمثله ولا إيمان بدونه بعث الله تعالى الرسل عليهم السلام لبيان ما به تتمة الدين لا لنفس معرفة الخالق فإنها تنال ببداية العقول فالبعرة ." (١)

" وحكى أبو حاتم عن أبي زيد أن أمرنا بمعنى كثرنا واختاره الفارسي واستدل أبو عبيدة على صحة هذه اللغة بما أخرجه أحمد وابن أبي شيبة في مسنديهما والطبراني في الكبير من حديث سويد بن هبيرة خير المال سكة مأبورة ومهرة مأمورة أي كثير النتاج وأمر كما قيل من باب ما لزم وعدى باختلاف الحركة فيقال أمرته بفتح الميم فأمر بكسرها وهو نظير شتر الله تعالى عينه فشترت وجدع أنفه فجدع وثلم سنه فثلمت وقيل : إن المكسور يكون متعديا أيضا وأمه قرأ به الحسن ويحيى بن يعمر وعكرمة وحكى ذلك النحاس وصاحب اللوامح عن ابن عباس وأن رد الفراء له غير ملتفت إليه لصحة النقل وفي الكشف أن أمر بمعنى كثر كثير وأما أمرته المتعدي فقال الزمخشري في الفائق ما معناه : ما عول هذا القائل إلا على ما جاء في الخبر أعني مهرة مأمورة وما هو إلا من الأمر الذي هو ضد النهي وهو مجاز أيضا كما في الآية كأن الله تعالى قالها كوني كثيرة النتاج فكانت فهي إذن مأمورة على خلاف منهية وقيل : أصله مأمورة فعدل عنه إلى مأمورة لطلب الازدواج مثل قوله مأزورات غير مأجورات حيث لم يقل موزورات

---

(١) روح المعاني، ١٥/٤١

وقرأ علي كرم الله تعالى وجهه وابن أبي إسحق وأبو رجاء وعيسى بن عمرو وعبد الله بن أبي زيد والكلبي آمرنا بالمد وكذلك جاء عن ابن عباس والحسن وقتادة وأبي العالية وابن هرمز وعاصم وابن كثير وابن عمرو ونافع وهو اختيار يعقوب ومعناه عند الجميع كثرنا وبذلك أيد التفسير السابق على القراء المشهورة

وقرأ ابن عباس وأبو عثمان النهدي والسدي وزيد بن علي وأبو العالية أمرنا بالتشديد وروي ذلك أيضا عن علي والحسن والباقر رضي الله تعالى عنهم وعاصم وأبي عمرو ومعناه على هذه القراءة قيل كثرنا أيضا وقيل : بمعنى وليناهم وجعلناهم أمراء واللازم من ذلك أمر بالضم إلحاقا له بالسجايا أي صار أميرا والمراد به من يؤمر ويؤتمر به من سواء كان ملكا أم لا على أنه محذور لو أريد به الملك أيضا خلافا للفارسي لأن القرية إذا ملك عليها مترف ففسق ثم آخر ففسق ثم آخر ففسق وهكذا كثر الفساد وتوالى الكفر ونزل بهم العذاب على الآخر من ملوكهم فحق عليها القول أي كلمة العذاب السابق بحلوله أو بظهور معاصيهم أو بإنهماكهم فيها فدمرناها تدميرا ٦١ لا يكتنه كنهه ولا يوصف والتدمير هو الإهلاك مع طمس الأثر وهدم البناء والآية تدل على إهلاك أهل القرية على أتم وجه وإهلاك جميعهم لصدور الفسق منهم جميعا فإن غير المترف يتبعه عادة لا سيما إذا كان المترف من علماء السوء ومن هنا قيل : المعنى وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها واتبعهم غيرهم فحق عليها القول الآية وقيل : هلاك الجميع لا يتوقف على التبعية فقد قال سبحانه واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وصح عن أم المؤمنين زينب بنت جحش أن النبي دخل عليها فزعا يقول لا إله إلا الله ويل للعرب من شر قد اقترب فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه وحلق بأصبعيه الإبهام والتي تليها قالت زينب : قلت يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون قال : نعم إذا كثر الخبث هذا والظاهر أن أمرنا جواب إذا ولا تقديم ولا تأخير في الآية والإشكال المشهور فيها على هذا التقدير من أنها تدل على أنه سبحانه يريد إهلاك قوم ابتداء فيتوسل إليه بأن يأمرهم فيفسقون فيهلكهم وإرادة ضرر الغير ابتداء من غير استحقاق الاضرار كالاضرار كذلك مما ينزه عنه تعالى لمنافاته للحكمة قد مرت الإشارة إلى جوابه وأجاب ." (١)

" بينه وبين التوراة ظاهر ودخول أل عليه في بعض الآيات للمح الأصل وذلك لا ينافي العملية كما في العباس والفضل

وجوز أن يكون نكرة غير علم ونكر ليفيد أنه بعض من الكتب الإلهية أو من مطلق الكتب ولا إشكال أيضا في دخول أل عليه أي آتيناه زبورا من الزبر وجوز أن يكون مختصا بكتاب داود عليه السلام وليس بعلم بل من غلبة اسم الجنس وهو كالقرآن يطلق على المجموع وعلى الأجزاء وتقدم إفادة التنكير للبعضية في قوله تعالى : ليلا فيجوز أن يكون المراد هنا آتيناه بعضا من الزبور فيه ذكره هذا ووجه ربط الآيات بما تقدم على هذا التفسير على ما في الكشف أنه تعالى لما أرشد نبيه إلى جواب الكفار يجده في استهزائهم وتوقره في استخفافهم ليكون أغيظ لهم وأشجى لحلوقهم أرشده إلى أن يحمل أصحابه أيضا على ذلك وأن يستنوا بسنته وعلل ذلك بما اعترض به من أن الشيطان ينزغه يحمل على المخاشنة فعلى العاقل الحازم أن لا يغتر بوساوسه كيف وقد تبين له أنه عدو مبين وقوله تعالى : وما أرسلناك عليهم وكيلا متعلق بجميع

(١) روح المعاني، ٤٤/١٥

السابق من قوله تعالى : قل كونوا المشتمل على مجادلته بالتي هي أحسن وقل لعبادي المشتمل على حملهم عليها إلى قوله سبحانه : أو أن يشاءيعذبكم وقوله عز و جل : وربك أعلم بمن في السموات والأرض من تتمة إن تتبعون إلا رجلا مسحورا فإنهم طعنوا فيه وحاشاه تارة بأنه شاعر ساحر مجنون وأخرى بنحو لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ولو كان خيرا ما سبقونا إليه فأجيب عن الأول بما أجيب وعن الثاني بقوله سبحانه : وربك أعلم وربك أعلم وجوز أن يكون الخطاب في قوله تعالى : ربكم أعلم الخ للمؤمنين وروي ذلك عن الكلبي وأخرج الأول ابن جرير وابن المنذر عن أبي جريج والمعنى أنه تعالى إن يشأ يرحمكم أيها المؤمنون في الدنيا بإنجائكم من الكفرة ونصركم عليهم أو إن يشأ يعذبكم بتسليطهم عليكم والمراد بالتي هي أحسن المجادلة الحسنة فكأنه تعالى لما ذكر الحجة اليقينية في صحة المعاد أمر نبيه عليه الصلاة و السلام أن يقول للمؤمنين إذا أردتم إيراد الحجة على المخالفين فاذكروا الدلائل بالطريق الأحسن وهو أن لا يكون ذلك ممزوجا بالشتم والسب لأنه لو اختلط به لا يبعد أن يقابل بمثله فيزداد الغضب ويهيج الشر فلا يحصل المقصود وأشار سبحانه إلى ذلك بقوله عز قائلا : إن الشيطان الخ وضمير بينهم إما للكفار أو للفريقين وروي أن المشركين أفرطوا في إيذاء المؤمنين فشكوا إلى رسول الله فنزلت وقيل شتم عمر رجل فهم رضي الله تعالى عنه به فأمره الله تعالى بالعفو قال في الكشف إنه على هذين القولين الكلمة التي هي أحسن نحو يهديكم الله تعالى وليست مفسرة بربكم أعلم بكم وقوله سبحانه : إن الشيطان ينزغ تعليل للأمر بالاحتمال بأن المخاشنة من فعل الشيطان والخطاب في قوله تعالى ربكم أعلم بكم للمؤمنين وفيه حث على المداراة أي فداروهم لأن ربكم أعلم بكم وبما يصلح لكم من أوامر إن يشأ يرحمكم بقبول أوامره ونواهيه وإن يشأ يعذبكم بمخاشنتكم في غير إبانها وما أرسلناك عليهم وكيلا فهؤلاء المؤمنون وهم أتباعك أولى وأولى بأن لا يكونوا وكيلا عليهم ثم قال والأول أوفق لتأليف النظم وفي إفادة ربكم أعلم بكم الحث على ما قرر تكلف ما ا هـ وقيل : المراد من عبادي الكفار وحيث كان المقصود من الآيات الدعوة لا يبعد أن يعبر عنهم بذلك ليصير سببا لجذب قلوبهم وميل طباعهم إلى قبول الدين الحق فكأنه قيل قل يا محمد لعبادي الذين أقروا بكونهم عبادا لي يقولوا التي هي ." (١)

" جنس مثل وأيا ما كان فالمراد من المثل إما معناه المشهور أو الصفة الغريبة التي هي في الحسن واستجلاب النفس كالمثل والمراد أنه تعالى نوع ضرب الأمثال وذكر الصفات الغريبة وذكر من كل جنس محتاج إليه داع إلى الايمان نافع لهم مثلا لا أنه سبحانه ذكر جميع الامثال وكأن في الآية حذفا أو هي على معنى ولقد فعلنا ذلك ليقبلوا فلم يفعلوا

وكان الانسان بحسب جبلته أكثر شيء جدلا أي أكثر الأشياء التي يتأتى منها الجدل وهو كما قال الراغب وغيره المنازعة بمفاوضة القول والأليق بالمقام أن يراد به هنا الخصومة بالباطل والمماراة وهو الأكثر في الاستعمال وذكر غير واحد أنه مأخوذ من الجدل وهو الفتل والمجادلة والملاواة لأن كلا من المتجادلين يلتوي على صاحبه وانتصابه على التمييز والمعنى أن جدل الإنسان أكثر من جدل كل مجادل وعلل بسعة مضطربة فإنه بين أوج الملكية وحضيض البهيمية فليس له في جانبي التصاعد والتسفل مقام معلوم

---

(١) روح المعاني، ٩٦/١٥

والظاهر أنه ليس المراد إنسانا معينا وقيل المراد به النضر بن الحرث وقيل ابن الزبعري وقال ابن السائب أبي بن خلف وكان جداله في البعث حين أتى بعظم قد رم فقال أيقدر الله تعالى على إعادة هذا وفته بيده ؟ والأول أولى ويؤيده ما أخرجه الشيخان وابن المنذر وابن أبي حاتم عن علي كرم الله تعالى وجهه أن النبي صلى الله عليه و سلم طرقه وفاطمة ليلا فقال ألا تصليان فقلت يا رسول الله إنما أنفسنا بيد الله تعالى إن شاء أن يبعثنا بعثنا فانصرف حين قلت ذلك ولم يرجع إلى شيئا ثم سمعته يضرب فخذه ويقول وكان الإنسان أكثر شيء جدلا فانه ظاهر في حمل الإنسان عىى العموم ولا شبهة في صحة الحديث إلا أن فيه إشكالا يعرف بالتأمل ولا يدفعه ما ذكره النووي حيث قال المختار في معناه أنه صلى الله عليه و سلم تعجب من سرعة جوابه وعدم موافقته له على الإعتذار بهذا ولهذا ضرب فخذه وقيل قال صلى الله عليه و سلم ذلك تسليما لعذرهما وأن لا عتب فتأمل وما منع الناس قال ابن عطية وغيره المراد بهم كفار قريش الذين حكيت أباطيلهم وما نافية

وزعم بعضهم وهو من الغرابة بمكان أنها استفهامية أي أي شيء منعهم أن يؤمنوا أي من إيمانهم بالله تعالى وترك ما هم فيه من الإشراك إذ جاءهم الهدى أي القرآن العظيم الهادي إلى الإيمان بما فيه من فنون المعاني الموجبة له أو الرسول صلى الله عليه و سلم وإطلاق الهدى على كل للمبالغة ويستغفروا ربهم بالتوبة عما فرط منهم من أنواع الذنوب التي من جملتها مجادلتهم الحق بالباطل وفائدة ذكر هذا بعد الإيمان التعميم على ما قيل . واستدل به من زعم أن الإيمان إذا لم ينضم إليه الإستغفار لا يجب ما قبله وهو خلاف ما اقتضته الظواهر

وقال بعضهم لا شك أن الإيمان مع الإستغفار أكمل من الإيمان وحده فذكر معه لتفيد الآية ما منعهم من الإتصاف بأكمل ما يراد منهم ولا يخفى أنه ليس بشيء وقيل ذكر الإستغفار بعد الإيمان لتأكيد أن المراد منه الإيمان الذي لا يشوبه نفاق فكأنه قيل ما منعهم أن يؤمنوا إيمانا حقيقيا إلا أن تأتيهم سنة الأولين وهم من أهلك من الأمم السابقة وإضافة السنة إليهم قيل لكونها جارية عليهم وهي في الحقيقة سنة الله تعالى فيهم والمراد بها الإهلاك بعذاب الإستئصال وإذا فسرت السنة بالهلاك لم تحتج لما ذكر وأن وما بعدها تأويل المصدر وهو فاعل منع والكلام بتقدير مضاف أي ." [1]

" أن الاستدلال بها على ما ذكر غير ظاهر لأن المراد ليس إلا نفي الصبر بنفي ما يتوقف هو عليه أعني الاستطاعة وهذا حاصل سواء كانت حاصلة قبل أو مقارنة ثم أن القول بأن الاستطاعة قبل الفعل ليس خاصا بالمعتزلة بل المفهوم من كلام الشيخ ابراهيم الكوراني أنه مذهب السلف أيضا وتحقيق ذلك في محله قال موسى عليه السلام ستجدني إن شاء الله صابرا معك غير معترض عليك ولا أعصي لك أمرا ٩٦ عطف على صابرا والفعل يعطف على المفرد المشتق كما في قوله تعالى صافات ويقبضن بتأويل أحدهما بالآخر والأولى فيما نحن فيه التأويل في جانب المعطوف أي ستجدني صابرا وغير عاص وفي وعد هذا الوجدان من المبالغة ما ليس في الوعد بنفس الصبر وترك العصيان أو على ستجدني والجملة على الأول في محل نصب لأنها معطوفة على المفعول الثاني للوجدان وعلى الثاني لا محل لها من الإعراب على ما في الكشاف واستشكل بأن الظاهر أن محلها النصب أيضا لتقدم القول وأجيب بأن مقول القول هو مجموع المعطوف والمعطوف عليه فلايكون

(١) روح المعاني، ١٥/٣٠٠

لأجزائه محل باعتبار الأصل وقيل : مراد الزمخشري بيان حال العطف في القول المحكي عن موسى عليه السلام وقيل : مراده أنه ليس مؤولا بمفرد كما في الأول وقيل : إنه مبني على أن مقول القول محذوف وهذه الجملة مفسرة له والظاهر **الجواب** الأول وأول الوجهين في العطف هو الأولى لما عرفت ولظهور تعلق المعطوف بالاستثناء عليه وذكر المشيئة إن كان للتعليق فلا **إشكال في** عدم تحقق ما وعد به

ولا يقال : إنه عليه السلام أخلف وعده وإن كان للتيمن فإن قلنا : إن الوعد كالوعيد إنشاء لا يحتمل الصدق والكذب أو أن مقيد بقيد يعلم بقرينة المقام كأن أردت أو إن لم يمنع ما نع شرعي أو غيره فكذلك لا **إشكال وإن** قلنا : إنه خبر وإنه ليس على نية التقييد جاء **الاشكال ظاهرا** فإن الخلف حينئذ كذب وهو غير لائق بمقام النبوة لمنافاته العصمة وأجيب بأن ما صدر منه عليه السلام في المرتين الأخيرتين كانا نسيانا كما في المرة الأولى ولا يضر مثل هذا الخلف بمقام النبوة لأن النسيان عذر وتعقب بأنه لا نسلم النسيان في المرتين الأخيرتين ففي البخاري وشرحه لابن حجر وكانت الأولى نسيانا والثانية شرطا والثالثة عمدا وفي رواية والثانية عمدا والثالثة فراقا وقال بعضهم : لك أن تقول : لم يقع منه عليه السلام ما يخل بمقامه لأن الخلف في المرة الأولى معفو عنه وحيث وقع لم تكن الأخيرتان خلفا وفيه تأمل وقال القشيري : إن موسى عليه السلام وعد من نفسه بشيئين بالصبر وقرنه بالمشيئة فصبر فيما كان من الخضر عليه السلام من الفعل وبأن لا يعصيه فأطلق ولم يقرنه بالمشيئة فعصاه حيث قال : فلا تسألني فكان يسأله فما قرنه بالاستثناء لم يخلف فيه وما أطلقه وقع فيه الخلف انتهى وهو مبني على أن العطف على ستجدني وقد علمت أنه خلاف الأولى وأيضا المراد بالصبر الثبات والاقرار على الفعل وعدم الاعتراض كما ينبيء عنه المحاورة الآتية وهو لم يتحقق منه عليه السلام وأيضا يبقى الكلام في الخلف كما لا يخفى وأنت تعلم أنه يبعد من حال موسى عليه السلام القطع بالصبر وعدم عصيان الأمر بعد أن أشار له الخضر عليه السلام أنه سيصدر منه أمور منكرة مخالفة لقضية شريعته فلا يبعد منه اعتبار التعليق في الجملتين ولم يأت به بعدهما بل وسطه بين مفعولي الوجدان من الجملة الأولى لمزيد الاعتناء بشأنه وبه يرتفع **الإشكال من** غير احتياج إلى القيل والقال وفيه دليل على أن أفعال العبد بمشيئته تعالى لأنه إذا صدر بعض الأفعال الاختيارية بمشيئته سبحانه لزم صدور الكل بها إذ لا قائل بالفرقوالمعتزلة ." (١)

" إذ ذاك حتى تحصل المعرفة بذات الله تعالى وبصفاته التامات وبأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة انتهى لأن المراد أن ذلك من علم الباطن الذي هو علم الحقيقة وهذا البعض لا يمكن أن يخلو منه نبي كيف ورتبة الصديقين دون رتبة الأنبياء عليهم السلام كما قرروه في آية أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ومما ذكرنا من عدم المخالفة بين الشريعة والحقيقة يعلم ما في كلام البلقيني في دفع ما استشكله من قول الخضر لموسى عليهما السلام : إني على علم الحديث السابق حيث زعم أنه يدل بظاهره على امتناع تعليم العلمين معا مع أنه لا يمتنع وأجاب بأن علم الكشوف والحقائق ينافي علم الظاهر الذي ليس مكلفا به وينافي ما عنده من الحقيقة ولعمري لقد أخطأ فيما قال وبالحق تعرف الرجال وكأنه لم يعتمد عليه فأردفه **وبجواب** آخر هو خلاف الظاهر

---

(١) روح المعاني، ١٥/٣٣٤

وأنت علم أنه لا حاجة إلى شيء من ذلك والاستشكال من ضعف النظر ثم إن قصة الخضر عليه السلام لا تصلح حجة لمن يزعم المخالفة بين العلمين فإن أعظم ما يشكل فيها قتل الغلام لكونه طبع كافرا وخشي من بقائه حيا ارتداد أبويه وذلك أيضا شريعة لكنها مخصوصة به عليه السلام لأنه كما قال العلامة السبكي : أوحي إليه أن يعمل بالباطن وخلاف الظاهر الموافق للحكمة فلا إشكال فيه وإن علم من شريعتنا أنه لا يجوز لأحد كائنا من كان قتل صغير لا سيما بين أبوين مؤمنين وكيف يجوز قتله بسبب لم يحصل والمولود لا يوصف بكفر حقيقي ولا إيمان حقيقي واتفاق الشرائع في الأحكام مما لم يذهب إليه أحد من الأنام فضلا عن العلماء الأعلام وهذا ظاهر على القول بنبوته وأما على القول بولايته فيقال : إن عمل الولي بالإلهام كان إذ ذاك شرعا أو كما قيل إنه أمر بذلك على يد نبي غير موسى عليه السلام وأما إقامة الجدار بلا أجر فلا إشكال فيها لأنها إحسان وغاية ما يتخيل أنه للمسيء فليكن كذلك ولا ضير فإنه من مكارم الأخلاق وأما خرق السفينة لتسلم من غصب الظالم فقد قالوا : إنه مما لا بأس به حتى قال العز بن عبد السلام : إنه إذا كان تحت يد الإنسان مال اليتيم أو سفيه أو مجنون وخاف عليه أن يأخذه ظالم يجب عليه تعييبه لأجل حفظه وكان القول قول من عيب مال اليتيم ونحوه إذا نازعه اليتيم ونحوه بعد الرشد ونحوه في أنه فعله لحفظه على الأوجه كما قاله القاضي زكريا في شرح الروض قبيل باب الوديعة

ونظير ذلك ما لو كان تحت يده مال اليتيم مثلا وعلم أنه لو لم يبذل منه شيئا لقاض سوء لانتزعه منه وسلمه لبعض الخونة وأدى ذلك إلى ذهابه فإنه يجب عليه أن يدفع إليه شيئا ويتحرى في أقل ما يمكن إرضاؤه به ويكون القول قوله أيضا وقال بعضهم : قصارى ما تدل عليه القصة ثبوت العلم الباطن وهو مسلم لكن إطلاق الباطن عليه إضافي كما تقدم وكان في قوله إن من العلم كهيئة المكنون لا يعرفه إلا العلماء بالله تعالى فإذا قالوه لا ينكره إلا أهل الغرة باله تعالى إشارة إلى ذلك والمراد بأهل الغرة علماء الظاهر الذين لم يؤتوا ذلك وبعض مثبتيه يستدلون بقول أبي هريرة : حفظت من رسول الله وعاءين من العلم فأما أحدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم واستدل به أيضا على المخالفة بين العلمين

وأنت تعلم أنه يحتمل أن يكون أراد بالآخر الذي لو بثه لقتل علم الفتن وما وقع من بني أمية وذم النبي لأناس معينين منهم ولا شك أن بث ذلك في تلك العصار يجر إلى القتل وعلى تسليم أنه أراد به العلم الباطن المسمى بعلم الحقيقة لا نسلم أن قطع البلعوم منه على بثه لمخالفته للعلم الظاهر في نفس الأمر بل لتوهم ." (١)

" تستعمل اسما فيقال : انصرفت من إليك كما يقال غدوت من عليه وخرج عليه من القرآن وهزي إليك وبه يندفع أشكال أبي حيان فيه انتهى

وكان عليه أن يبين ما معناه على القول بالإسمية ولعلها حينئذ بمعنى عند فقد صرح بمجيئها بهذا المعنى في القاموس وأنشد : أم لا سبيل إلى الشباب وذكره أشهى إلي من الرحيق السلسل لكن لا يحلو هذا المعنى في الآية ومثله ما قيل أنها في ذلك اسم فعل ثم أن حكاية استعمالها اسما إذا صحت تقدح في قول أبي حيان : لا يمكن أن يدعى أن إلى تكون اسما لإجماع النحاة على حرفيتها ولعله أراد إجماع من يتعد به منهم في نظره والذي أميل إليه في دفع الإشكال أن الفعل مضمن

---

(١) روح المعاني، ٢١/١٦

معنى الميل والجار والمجرور متعلق به لا بالفعل الرافع للضمير وهو مغزى بعيد لا ينبغي أن يسارع إليه بالاعتراض على أن في القلب من عدم صحة نحو هذا التركيب للقاعدة المذكورة شيئا لكثرة مجيء ذلك في كلامهم ومنه قوله تعالى أمسك عليك زوجك والبيت المار آنفا وقول الشاعر : دع عنك نهبا صيح في حجراته ولكن حديثا ما حديث الرواعل وقولهم : أذهب إليك وسر عنك إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع وتأويل جميع ما جاء لا يخلو عن تكلف فتأمل وأنصف ثم الفعل هنا منزل منزلة اللازم كما في قول ذي الرمة : فإن تعتذر بالمحل من ذي ضروعها إلى الضيف يجرح في عراقيبها نصلى فلذا عدي بالباء أي افعلي الهز بجذع النخلة فالباء للآلة كما في كتبت بالقلم وقيل هو متعد والمفعول محذوف والكلام على تقدير مضاف أي هزي الثمرة بهز جزع النخلة ولا يخفى ما فيه من التكلف وأن هز الثمرة لا يخلو من ركاكة وعن المبرد أن مفعوله رطبا الآتي والكلام من باب التنازع وتعقب بأن الهز على الرطب لا يقع إلا تبعا فجعله أصلا وجعل الأصل تبعا حيث أدخل عليه الباء للإستعانة غير ملائم مع ما فيه من الفصل بجواب الأمر بينه وبين مفعوله ويكون فيه أعمال الأول وهو ضعيف لا سيما في هذا المقام

وما ذكر من التعكيس وارد على ما فيه التكلف وهو ظاهر وما قيل من أن الهز وإن وقع بالأصاله على الجذع لكن المقصود منه الثمرة فلهذه النكتة المناسبة جعلت أصلا لأن هز الثمرة ثمرة الهز لا يدفع الركاكة التي ذكرناها مع أن المفيد لذلك ما يذكر في جواب الأمر وجعل بعضهم بجذع النخلة في موضع الحال على تقدير جعل المفعول رطبا أو الثمرة أي كائنة أو كائنا بجذع النخلة وفيه ثمرة ما لا تسمن ولا تغني وقيل الباء مزيدة للتأكيد مثلها في قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وقول الشاعر : هن الحرائر لأربات أخمرة سود المحاجر لا يقرأن بالسور والوجه الصحيح الملائم لما عليه التنزيل من غرابة التظم كما في الكشف هو الأول وقول الفراء : إنه يقال هزه وهز به إن أراد أنهما بمعنى كما هو الظاهر لا يلتفت إليه كما نص عليه بعض من يعول عليه تساقط من ساقطت بمعنى أسقطت والضمير المؤنث للنخلة ورجوع الضمير للمضاف إليه شائع ومن أنكره فهو كمثل الحمار يحمل أسفارا

وجوز أبو حيان أي يكون الضمير للجذع لاكتسابه التأنيث من المضاف إليه كما في قوله تعالى تلتقطه ." [١]

" والأعمش في رواية جذاذا بكسر الجيم وابن عباس وابن نهيك وأبو السمال جذاذا بالفتح والضم قراءة الجمهور وهي كما روى ابن جني عن أبي حاتم لغات أجودها الضم ونص قطرب أنه في لغاته الثلاث مصدر لا يثنى ولا يجمع وقال الزبيدي : جذاذا بالضم جمع جذاذة كزجاج وزجاجة وقيل : بالكسر جمع جذيذ ككريم وكرام وقيل : بالفتح مصدر كالحصاد بمعنى المحصود

وقرأ يحيى بن وثاب جذاذا بضمتين جمع جذيذ كسرير وسرر وقريء جذاذا بضم ففتح جمع جذة كقبة وقبب أو مخفف فعل بضمتين روي أن آزر خرج في عيد لهم فبدؤا ببيت الأصنام فدخلوه فسجدوا لها ووضعوا بينها طعاما خرجوا به معهم وقالوا إلى أن نرجع بركت الآلهة على طعامنا فذهبوا فلما كان إبراهيم عليه السلام في الطريق ثني عزمه عن المسير معهم فقعد وقال إني سقيم فدخل على الأصنام وهي مصطفة وثم صم عظيم مستقبل الباب وكان من ذهب وفي عينيه

(١) روح المعاني، ٨٤/١٦

جوهرتان تضيئتان بالليل فكسر الكل بفأس كان في يده ولم يبق إلا الكبير وعلق الفأس في عنقه وقيل : في يده وذلك قوله تعالى : إلا كبيرا لهم أي الأصنام كما هو الظاهر مما سيأتي إن شاء الله تعالى وضمير العقلاء هنا وفيما مر على زعم الكفرة والكبر إما في المنزلة على زعمهم أيضا أو في الجثة وقال أبو حيان : يحتمل أن يكون الضمير للعبدة قيل : ويؤيده أنه لو كان للأصنام لقيل إلا كبيرهم لعلهم إليه يرجعون

٥٨

– استئناف لبيان وجه الكسر واستبقاء الكبير وضمير إليه عند الجمهور عائد على إبراهيم عليه السلام أي لعلهم يرجعون إلى إبراهيم عليه السلام لا إلى غيره فيحاجهم ويبكتهم بما سيأتي من الجواب إن شاء الله تعالى وقيل : الضمير لله تعالى أي لعلهم يرجعون إلى الله تعالى وتوحيده حين يسألونه عليه السلام فيجيبهم ويظهر عجز آلهتهم ويعلم من هذا أن قوله سبحانه : إلا كبيرا لهم ليس أجنبيا في البين على هذا القول كما توهم نعم لا يخفى بعده

وعن الكلبي أن الضمير للكبير أي لعلهم يرجعون إلى الكبير كما يرجع إلى العالم في حل المشكلات فيقولون له ما لهؤلاء مكسورة ومالك صحيحا والفأس في عنقك أو في يدك وحينئذ يتبين لهم أنه عاجز لا ينفع ولا يضر ويظهر أنهم في عبادته على جهل عظيم وكأن هذا بناء على ظنه عليه السلام بهم لما جرب وذاق من مكابرتهم لعقولهم واعتقادهم في آلهتهم وتعظيمهم لها ويحتمل أنه عليه السلام يعلم أنهم لا يرجعون إليه لكن ذلك من باب الإستهزاء والإستجهال واعتبار حال الكبير عندهم فإن قياس حال من يسجد له ويؤهل للعبادة أن يرجع إليه في حل المشكل وعلى الإحتمالين لا إشكال في دخول لعل في الكلام ولعل هذا الوجه أسرع الأوجه تبادرا لكن جمهور المفسرين على الأول والجار والمجرور متعلق بيرجعون والتقديم للحصر على الأوجه الثلاثة على ما قيل وقيل : هو متعين لذلك في الوجه الأول وغير متعين له في الأخيرين بل يجوز أن يكون لأداء حق الفاصلة فتأمل

وقد يستأنس بفعل إبراهيم عليه السلام من كسر الأصنام لمن قال من أصحابنا إنه لا ضمان على من كسر ما يعمل من الفخار مثلا من الصور ليلعب به الصبيان ونحوهم وهو القول المشهور عند الجمهور

قالوا أي حين رجعوا من عيدهم ورأوا ما رأوا من فعل هذا الأمر العظيم بآلهتنا قالوه على طريقة الإنكار والتوبيخ والتشنيع والتعبير عنها بالآلهة دون الأصنام أو هؤلاء للمبالغة في التشنيع ." (١)

" أي يعبد متجاوزا عبادة الله تعالى ما لا يضره إن لم يعبده وما لا ينفعه إذا عبده وجوز أن يراد بالدعاء النداء أي ينادي لأجل تخليصه مما أصابه من الفتنة جمادا ليس من شأنه الضر والنفع ويلوح بكون المراد جمادا كذلك كما في إرشاد العقل السليم تكرير كلمة ما ذلك أي الدعاء هو الضلال البعيد

١٢

– عن الحق والهدى مستعار من ضلال من أبعد في التيه ضالا عن الطريق

---

(١) روح المعاني، ٦٢/١٧

يدعو المن ضره أقرب من نفعه استئناف يبين مآل دعائه وعبادته غير الله تعالى ويقرر كون ذلك ضلالا بعيدا مع إزاحة ما عسى أن يتوهم من نفي الضرر عن معبوده بطريق المباشرة نفيه عنه بطريق التسبب أيضا فالدعاء هنا بمعنى القول كما في قول عنترة : يدعون عنترة الرماح كأنها أشطان بئر في لبان الأدهم واللام داخلة في الجملة الواقعة مقولا له وهي لام الإبتداء ومن مبتدأ و ضره أقرب مبتدأ وخبر والجملة صلة له وقوله تعالى : لبئس المولى ولبئس العشير

١٣

- **جواب** قسم مقدر واللام فيه **جوابية** وجملة القسم **وجوابه** خبر من أي يقوم الكافر يوم القيامة برفع صوت وصراخ حين يرى تضرره بمعبوده ودخوله النار بسببه ولا يرى منه أثرا مما كان يتوقعه منه من النفع لمن ضره أقرب تحققا من نفعه : والله لبئس الذي يتخذ ناصرا ولبئس الذي يعاشر ويخالط فكيف بما هو ضرر محض عار النفع بالكلية وفي هذا من المبالغة في تقبيح حال الصنم والإمعان في ذمه ما لا يخفى وهو سر إيثار من على ما وإيراد صيغة التفضيل وهذا الوجه من الإعراب اختاره السجاوندي والمعنى عليه مما لا **إشكال فيه**

وقد ذهب إليه أيضا جار الله وجوز أن يكون يدعو هنا إعادة ليدعو السابق تأكيدا له وتمهيدا لما بعد من بيان سوء حال معبوده إثر بيان سوء حال عبادته بقوله تعالى ذلك هو الضلال البعيد كأنه قيل من جهته سبحانه بعد ذكر عبادة الكافر ما لا يضره ولا ينفعه يدعو ذلك ثم قيل لمن ضره بكونه معبودا أقرب من نفعه بكونه شفيعا والله لبئس المولى الخ ولا تناقض عليه أيضا إذ الضر المنفي ما يكون بطريق المباشرة والمثبت ما يكون بطلايق التسبب وكذا النفع المنفي هو الواقعي والمثبت هو التوقعي قيل ولهذا الإثبات عبر بمن فإن الضر والنفع من شأنهما أن يصدرا عن العقلاء وفي إرشاد العقل السليم أن يرد كلمة وصيغة التفضيل على تقدير أن يكون ذلك إخبارا من جهته سبحانه عن سوء حال معبود الكفرة للتهكم به ولا مانع عندي أن يكون ذلك كما في التقدير الأول للمبالغة في تقبيح حال الصنم والإمعان في ذمه

واعترض ابن هشام على هذا الوجه بأن فيه دعوى خلاف الأصل مرتين إذ الأصل عدم التوكيد والأصل أن لا يفصل المؤكد عن توكيده ولا سيما في التوكيد اللفظي وقال الأخفش : إن يدعو بمعنى يقول واللام للإبتداء ومن موصول مبتدأ صلته الجملة بعده وخبره محذوف تقديره إله أو إلهي والجملة محكية بالقول واعترض بأنه فاسد المعنى لأن هذا القول من الكافر إنما يكون في الدنيا وهو لا يعتقد فيها أن الأوثان ضرها أقرب من نفعها

وأجيب بأن المراد إنكار قولهم بألوهية الأوثان إلا أن الله تعالى عبر عنها بما ذكر للتهكم نعم الأولى أن يقدر الخبر مولى لأن قوله تعالى لبئس المولى ولبئس العشير أدل عليه ومع هذا لا يخفى بعد هذا الوجه وقيل يدعو مضمن معنى يزهم وهي ملحقة بأفعال القلوب الزعم قولا مع اعتقاد واللام ابتدائية معلقة للفعل ومن ." (١)

" فيكون مشاركا لسائرها في الجنس وقد برهن على إمكانها وحقق أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المسلتزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فإذا يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومبني هذا أن حقيقة

---

(١) روح المعاني، ١٢٥/١٧

والواجب تعالى هو الوجود البحت وهو مما ذهب الحكماء وأجلة المحققين وليس المراد من هذا الوجود المعنى المصدري الذي لا يجهله أحد فإنه مما لا شك في استحالة كونه حقيقة الواجب سبحانه بل هو بمعنى مبدأ الآثار على ما حققه الجلال الدواني وأطال الكلام فيه في حواشيه على شرح التجريد وفي شرحه للهياكل النووية وغيرها من رسائله وللملا صدرا في هذا المقام والبحث في كلام الجلال كلام طويل عريض وقد حقق الكلام بطرز آخر يطلب من كتابه الأسفار بيد أنا نذكر هنا من كلامه سؤالا **وجوابا** يتعلقان فيما نحن فيه فنقول : قال فإن قلت : كيف يكون ذات الباري سبحانه عين حقيقة الوجود بديهي التصور وذات الباري مجهور الكنه قلت : قد مر أن شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع ضعف قوة الإدراك وضعف الوجود ههنا صارا منشأ لاحتجابه تعالى عنا وإلا فذاته تعالى في غاية الإشراق والإنارة فإن رجعت وقلت : إن كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو إما أن يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه تعالى مفهوم الشيء وعلى الأول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر والول ظاهر الفساد والثاني يقتضي أن يكون حقيقته تعالى غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما إذا سمى إنسان بالوجود ومن البين أنه لا أثر لهذه التسمية في الأحكام وأن هذا القسم راجع إلى الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد برهن أن كل ذي ماهية معلول وعلى الثاني وهو أن يصدق عليه تعالى صدقا عرضيا فلا يخفى أن ذلك لا يغنيه عن السبب بل يستدعي أن يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتأخيرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم فأقول منشأ هذا **الإشكال حسبان** أن معنى كون هذا العام المشترك عرضيا أن للمعروض موجودية وللعارض موجودية أخرى كالماشي بالنسبة إلى الحيوان والضاحك بالقياس إلى الإنسان وليس كذلك بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته إليها نسبة الإنسانية إلى الإنسان والحيوانية إلى الحيوان فكما أن مفهوم الإنسانية صح أن يقال : إنها عين الإنسان لأنها مرآة لملاحظته وحكاية عن جهته صح أن يقال : إنها غيره لأنها أمر نسبي والإنسان ماهية جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي أعني الأسودية وقد يراد به ما يكون به الشيء أسود أعني الكيفية المخصوصة فكما أن السواد إذا فرض قيامه بذاته صح أن يقال ذاته عين الأسودية وإذا فرض جسم متصف به لم يجز أن يقال أن ذاته عين الأسودية مع أن هذا الأمر لكونه اعتبارا ذهنيا على الجميع إذا تقرر هذا قلنا في **الجواب** في الترديد الأول : نختار الشق الأول وهو أن الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني إما أن يكون الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الخ نختار ." (١)

" سنين قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم فيقول بئسما أنجزتم في يوم أو بعض يوم ناري وسخطي امكثوا فيها خالدين مخلدين أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا أي ألم تعلموا شيئا فحسبتم أنما خلقناكم بغير حكمة حتى أنكرتم البعث فعبثا حال من نون العظمة أي عابثين أو مفعول له أي أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث وهو ما خلا عن الفائدة مطلقا أو عن الفائدة المعتد بها أو عما يقاوم الفعل كما ذكره الأصوليون

---

(١) روح المعاني، ٢٠٤/١٧

واستظهر الخفاجي إرادة المعنى الأول هنا واختار بعض المحققين الثاني وأنكم إلينا لا ترجعون

١١٥

– عطف على أنما خلقناكم أي أفحسبتم ذلك وحسبتم أنكم لا تبعثون

وجوز أن يكون عطفا على عبثا والمعنى أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث ولتركِكم غير مرجوعين أو عابثين ومقدرين أنكم إلينا لا ترجعون وفي الآية توبيخ لهم على تغافلهم وإشارة إلى أن الحكمة تقتضي تكليفهم وبعثهم للجزاء وقرأ الإخوان ترجعون بفتح التاء من الرجوع فتعالى الله استعظام له تعالى ولشؤنه سبحانه التي يصرف عليها عباده جل وعلا من البدء والإعادة والإثابة والعقاب بموجب الحكمة البالغة أي ارتفع سبحانه بذاته وتنزه عن مماثلة المخلوقين في ذاته وصفاته وأفعاله وعن خلو أفعاله عن الحكم والمصالح الحميدة

الملك الحق أي الحقيق بالمالكية على الإطلاق إيجادا وإعداما بدأ وإعادة إحياء وإماته عقابا وإثابة وكل ما سواه مملوك له مقهور تحت ملكوتيته وقيل : الحق أي الثابت الذي لا يزول ولا يزول ملكه وهذا وإن كان أشهر إلا أن الأول أوفق بالمقام لا إله إلا هو فإن كل ما عداه عبيده تعالى رب العرش الكريم

١١٦

– وهو جرم عظيم وراء عالم الأجسام والأجرام وهو أعظمها وقد جاء في وصف عظمه ما يبهر العقول فيلزم من كونه تعالى ربه كونه سبحانه رب كل الأجسام والأجرام ووصف بالكريم لشرفه وكل ما شرف في بابه وصف بالكرم كما في قوله تعالى وزروع ومقام كريم وقوله سبحانه وقل لهما قولا كريما إلى غير ذلك

وقد شرف بما أودع الله تعالى فيه من الأسرار وأعظم شرف له تخصيصه باستوائه سبحانه عليه وقيل إسناد الكرم إليه مجازي والمراد الكريم ربه أو المراد ذلك على سبيل الكناية وقيل : هو على تشبيه العرش لنزول الرحمة والبركة منه بشخص كريم ولعل ما ذكرناه هو الأظهر

وقرأ أبان بن تغلب وابن محيصن وأبو جعفر وإسماعيل عن ابن كثير الكريم بالرفع على أنه صفة الرب وجوز أن يكون صفة للعرش على القطع وقد يرجح بأنه أوفق بقراءة الجمهور ومن يدع أي يعبد مع الله أي مع وجوده تعالى وتحققه سبحانه إلها آخر إفرادا أو إشراكا أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إلها آخر كذلك ويتحقق هذا في الكافر إذا أفرد معبوده الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى وقد يقتصر على إرادة الإشراك في الوجهين ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه إفرادا بالأولى

وذكر آخر قيل إنه للتصريح بألوهيته تعالى وللدلالة على الشريك فيها وهو المقصود فليس ذكره تأكيدا لما تدل عليه المعية وإن جوز ذلك فتأمل

نعم قوله تعالى لا برهان له به صفة لازمة لإلها لا مقيدة جيء بها للتأكيد وبناء الحكم المستفاد من جزاء الشرط من الوعيد بالجزاء على قدر ما يستحق تنبيها على أن التدين الدليل على خلافه ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء جيء به للتأكيد كما في قولك : من أحسن إلى زيد لا أحق منه بالإحسان فالله تعالى مثيبه

ومن الناس من زعم أنه جواب الشرط دون قوله تعالى قائما حسابه عند ربه وجعله تفريعا على الجملة وليس بصحيح لأنه يلزم عليه حذف الفاء في جواب الشرط ولا يجوز ذلك كما قال أبو حيان إلا في الشعر

والحساب كناية عن المجازاة كأنه قيل : من يعبد إلها مع الله تعالى سبحانه مجاز له على قدر ما يستحقه إنه لا يفلح الكافرون

١١٧

- أي إن الشأن لا يفلح الخ

وقرأ الحسن وقتادة أنه بالفتح على التعليل أو جعل الحصل من السبك خبر حسابه أي حسابه عدم الفلاح وهذا على ما قال الخفاجي من باب

تحية بينهم ضرب وجيع

وبهذا مع عدم الإحتياج إلى التقدير رجح هذا الوجه على سابقه وتوافق القراءتين عليه في حاصل المعنى ورجح الأول بأن التوافق عليه أتم وأصل الكلام على الإخبار فإنما حسابه عند ربه أنه لا يفلح هو فوضع الكافرون موضع الضمير لأن من يدع في معنى الجمع وكذلك حسابه أنه لا يفلح في معنى حسابهم أنهم لا يفلحون

وقرأ الحسن يفلح بفتح الياء واللام وما ألطف افتتاح هذه السورة بتقدير فلاح المؤمنين وإيراد عدم فلاح الكافرين في اختتامها ولا يخفى ما في هذه الجمل من تسلية رسول الله صلى الله عليه و سلم وكأنه سبحانه بعد ما سلاه بذكر ما آل من لا ينجع دعاؤه فيه أمره بما يرمز إلى متاركة مخالفيه فقال جل وعلا وقل رب وقرأ ابن محيص رب بالضم اغفر وارحم وأنت خير الراحمين

١١٨

- والظاهر أن طلب كل من المغفرة والرحمة على وجه العموم له عليه الصلاة و السلام ولمتعيه وهو أيضا أعم من طلب أصل الفعل والمداومة عليه فلا إشكال وقد يقال في دفعه غير ذلك وفي تخصيص هذا الدعاء بالذكر ما يدل على أهمية ما فيه وقد علم صلى الله عليه و سلم أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أن يقول نحوه في صلاته

فقد أخرج البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان وجماعة عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه أنه قال : يا رسول الله علمني دعاء أدعو به في صلاتي قال : قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وأنه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم

ولقراءة هذه الآيات أعني قوله تعالى أفحسبتم إلى آخر السورة على المصاب نفع عظيم وكذا المداومة على قراءة بعضها في السفر

أخرج الحكيم الترمذي وابن المنذر وأبو نعيم في الحلية وآخرون عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قرأ في أذن مصاب أفحسبتم حتى ختم السورة فبرأ فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم والذي نفسي بيده لو أن رجلا موقنا قرأ بها على جبل لزال

وأخرج ابن السني وابن منده وأبو نعيم في المعرفة بسند حسن من طريق محمد بن إبراهيم بن الحرث التميمي عن أبيه قال : بعثنا رسول الله صلى الله عليه و سلم في سرية وأمرنا أن نقول إذا أمسينا وأصبحنا أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فقرأناها فغنمنا وسلمنا هذا والله تعالى المسؤل لكل خير ." (١)

" لا **إشكال فيها** يحوج إلى تأويل كبعض الآيات وتكرير أنزلنا مع ظهور أن إنزال جميع الآيات عين إنزال السورة لاستقلالها بعنوان رائق داع إلى تخصيص إنزالها بالذكر إبانة لخطرها ورفعا لمحلها كقوله تعالى ونجيناهم من عذاب غليظ بعد قوله سبحانه نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا والإحتمال الأول أظهر وقال الإمام : إنه تعالى ذكر في أول السورة أنواعا من الأحكام والحدود وفي آخرها دلائل التوحيد فقوله تعالى فرضناها إشارة إلى الأحكام المبنية أولا وقوله سبحانه وأنزلنا فيها آيات بينات إشارة إلى ما بين من دلائل التوحيد ويؤيده قوله عز و جل : لعلكم تذكرون

١

- فإن الأحكام لم تكن معلومة حتى يتذكروها انتهى وهو عندي وجه حسن نعم قيل فيما ذكره من التأييد نظر إذ لمن ذهب إلى الإحتمال الأول أن يقول : المراد من التذكر غايته وهو اتقاء المحارم بالعمل بموجب تلك الآيات ولقائل أن يقول : إن هذا محوج إلى ارتكاب المجاز في التذكر دون ما ذكره الإمام فإن التذكر عليه على معناه المتبادر ويكفي هذا القدر في كونه مؤيدا وأصل تذكرون تتذكرون حذف إحدى التاءين وقريء بإدغام الثانية منهما في الذال الزانية والزاني شروع في تفصيل الأحكام التي أشير إليها أولا ورفع الزانية على أنها خبر مبتدأ محذوف والكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه والأصل مما يتلى عليكم أو في الفرائض أي المشار إليها في قوله تعالى وفرضناها حكم الزانية والزاني والفاء في قوله تعالى : فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة سببية وقيل سيف خطيب وذهب الفراء والمبرد والزجاج إلى أن الخبر جملة فاجلدوا الخ والفاء في المشهور لتضمن المبتدأ معنى الشرط إذ اللام فيه وفيما عطف عليه موصولة أي التي زنت والذي زنى فاجلدوا الخ وبعضهم يجوز دخول الفاء في الخبر إذا كان في المبتدأ معنى يستحق به أن يترتب عليه الخبر وإن لم يكن هناك موصول كما في قوله :

وقائلة خولان فانكح فتاتهم

فإن هذه القبيلة مشهورة بالشرف والحسن شهرة حاتم بالسخاء وعنترة بالشجاعة وذلك معنى يستحق به أن يترتب عليه الأمر بالنكاح وعلى هذا يقوي أمر دخول الفاء هنا كما لا يخفى وقال العلامة القطب : جيء بالفاء لوقوع المبتدأ بعد أما تقديرا أي أما الزانية والزاني فاجلدوا الخ ونقل عن الأخفش أنها سيف خطيب والداعي لسيبويه على ما ذهب إليه ما يفهم من الكتاب كما قيل من أن النهج المألوف في كلام العرب إذا أريد بيان معنى وتفصيله اعتناء بشأنه أن يذكر قبله ما هو عنوان وترجمة له وهذا لا يكون إلا بأن يبنى على جملتين فما ذهب إليه في الآية أولى لذلك مما ذهب إليه غيره وأيضا هو سالم من وقوع الإنشاء خبرا والدغدغة التي فيه وأمر الفاء عليه ظاهر لا يحتاج إلى تكلف وقال أبو حيان : سبب

(١) روح المعاني، ٧١/١٨

الخلاف أن سيبويه والخليل يشترطان في دخول الفاء الخبر كون المبتدأ موصولا بما يقبل مباشرة أداة الشرط وغيرهما لا يشترط ذلك

وقرأ عبد الله والزان بلا ياء تخفيفا وقرأ عيسى الثقفي ويحي بن يعمر وعمر بن قائد وأبو جعفر وشيبة وأبو السمال ورويس الزانية والزاني بنصبهما على إضمار فعل يفسره الظاهر والفاء على ما قال ابن جني لأن مآل المعنى إلى الشرط والأمر في **الجواب** يقترن بها فيجوز زيدا فاضربه لذلك ولا يجوز زيدا فضربته بالفاء لأنها لا تدخل في **جواب** الشرط إذا كان ماضيا

والمراد هنا على ما في بعض شروح الكشاف إن أردتم معرفة حكم الزانية والزاني فاجلدوا الخ وقيل : إن جلدتم الزانية والزاني فاجلدوا الخ وهو لا يدل على الوجوب المراد وقيل دخلت الفاء لأن حق المفسر ." (١)

" بمقابلة البدل أصالة ولما يتم من قبل العبد من التزام البدل إيقاعا متوقفا على قبوله فإذا قبل تم العقد أه وبه ينحل **إشكال صعب** وارد على إسناد أفعال العقود وهو أنه إذا كان ركن منها الإيجاب والقبول يلزم أن لا يصح نحو بعت كذا بكذا مثلا لأن المتكلم به لم يوقع إلا ما يتم من قبله وليس ذلك بيعا شرعيا إذ لا بد في البيع الشرعي من فعل آخر أعني قبول المشتري وهو مما لم يوقعه المتكلم المذكور

والحاصل أن إسناد إلى ضمير المتكلم يقتضي أنه أوقع البيع مع أنه لم يوقع إلا أحد ركنيه فكيف يصح الإسناد ووجه انحلال هذا بما ذكر ظاهر إلا أنه أورد عليه أن فيه دعوى يكذبها وجدان كل عاقد عاقل ألا ترى أنك إذا قلت بعت مثلا لا يخطر ببالك إيقاع ضمني لشراء غيرك إيقاعا متوقفا على رأيه أصلا بل قصارى ما يخطر بالبال إيقاعه الشراء دون إيقاعك لشرائه على نحو فعل الفضولي ومن ادعى ذلك فقد كابر وجدانه وأجيب بان الأمور الضمنية قد تعتبر شرعا وإن لم تقصد كما يرشد إلى ذلك أنهم اعتبروا في قول القائل لآخر : اعتق عبدك عني بكذا فأعتقه البيع الضمني بركنيه وإن لم يكن القائل خاطرا بباله ذلك وقاصدا له

وبحث فيه بأنهم اعتبروا أولا العتق هو مدلول اللفظ والمقصود منه ترجيحا لجانب الحرية ثم لما رأوا أن ذلك موقوف على الملك الموقوف على البيع حسب العادة الغالبة اعتبروا البيع ليتم لهم الإعتبار الأول ولم يعتبروه مدلولا للفظ العتق أصلا ليشترط القصد وأن أوهمه تسميتهم إياه بيعا ضمنيا بخلاف ما نحن فيه على ما سمعت فإن إيقاع القبول قد توقف عليه ماهية البيع الشرعي واعتبر مدلولا ضمنيا له بحيث صار عندهم كما يقتضيه ظاهر كلام الإرشاد نحو بعت بمعنى أوقعت إيجابا مني أصالة وقبولا منك نيابة وظاهر في مثل ذلك تحقق القصد وحيث نفي بالوجدان قصد إيقاع القبول نيابة علم أنه ليس مدلولا ضمنيا

ومن الناس من تفصى عن **الإشكال بالتزام** أن البيع هو الإيجاب والقبول شرط صحته فقول القائل بعت إنشاء لبيع يحتمل الصحة وعدمها ومتى قال الآخر اشتريت تعينت الصحة وأن قولهم ركن البيع الإيجاب والقبول من المسامحات الشائعة أو بالتزام أن للبيع ونحوه إطلاقين أحدهما العقد الحاصل من مجموع الإيجاب والقبول كما في نحو قولك : وقع البيع

---

(١) روح المعاني، ٧٦/١٨

بين زيد وعمرو وثانيهما الإيجاب فقط كما في نحو قولك بعته كذا فلم يشتر والبيع الدال على بعت الإنشائي من هذا القبيل فلا إشكال في إسناده إلى المتكلم فتأمل وتدبر

وفي هذا المقام أبحاث تركناها خوفا من مزيد البعد عما نحن بصدده والله تعالى الموفق و الذين يحتمل أن يكون في محل رفع على الإبتداء والخبر قوله تعالى : فكاتبوهم وهو بتقدير القول بناءا على المشهور من أن الجملة الإنشائية لا تقع خبرا عن المبتدأ إلا كذلك وقال بعض المحققين : لا حاجة في مثل هذا إلى التأويل لأنه في معنى الشرط والجزاء ولذا جيء في الخبر بالفاء

ويحتمل أن يكون في محل نصب على أنه مفعول لمحذوف يفسره المذكور والفاء فيه لتضمن الشرط أيضا وفي البحر يجوز أن تقول : زيدا فاضرب وزيدا اضرب فإذا دخلت الفاء كان التقدير تنبه فاضرب فالفاء في جواب أمر محذوف أه وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى هذا في الآية وذكر بعض الأفاضل أن الفاء فيها على الإحتمال الثاني لأن حق المفسر أن يعقب المفسر والمراد كتابة بعد كتابة فإن في الموالي كثرة ." (١)

" العدول إلى الماضي للدلالة على تحقق التنزيه والتبرئة وأنه حالهم في الدنيا وقيل : للتنبيه على أن إجابتهم بهذا القول هو محل الإهتمام فإن بها التبكيت والإلزام فدل بالصيغة على تحقق وقوعها وسبحان إما للتعجب مما قيل لهم إما لأنهم جمادات لا قدرة لها على شيء أو لأنهم ملائكة أو أنبياء معصومون أو أولياء عن مثل ذلك محفوظون وإما هو كناية عن كونهم موسومين بتسبيحه تعالى وتوحيده فكيف يتأتى منهم إضلال عباده وإما هو على ظاهره من التنزيه والمراد تنزيهه تعالى عن الأضداد وهو على سائر الأوجه جواب إجمالي إلا أن في كونه كذلك على الأخير نوع خفاء بالنسبة إلى الأولين وقوله تعالى : ما كان ينبغي لنا الخ كالتأكيد لذلك والتفصيل له

وجعل الطيبي قولهم : سبحانك توطئة وتمهيدا للجواب لقولهم : ما كان الخ أي ما صح وما استقام لنا أن نتخذ من دونه أولياء أي أولياء على أن من مزيدة لتأكيد النفي ويحسن زيادتها بعد النفي والمنفي إن كان كان لكن هذا معمول معمولها فينسحب النفي عليه والمراد نفى أن يكونوا هم مضليهم على أبلغ وجه كأنهم قالوا : ما صح وما استقام لنا أن نتخذ متجاوزين إياك أولياء نعبدهم لما بنا من الحالة المنافية له فأنى يتصور أن نحمل غيرنا على أن يتخذ وليا غيرك فضلا أن يتخذنا وليا وجوز أن يكون المعنى ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك أتباعا فإن الولي كما يطلق على المتبوع يطلق على التابع ومنه أولياء الشيطان أي أتباعه وقرأ أبو عيسى الأوسود القاريء ينبغي بالبناء للمفعول وقال ابن خالويه : زعم سيبويه أن ذلك لغة

وقرأ أبو الدرداء وزيد بن ثابت وأبو رجاء ونصر بن علقمة وزيد بن علي وأخوه الباقر رضي الله تعالى عنهما ومكحول والحسن وأبو جعفر وحفص بن عبيد والنخعي والسلمي وشيبة وأبو بشر والزعفراني يتخذ مبنيا للمفعول وخرج ذلك الزمخشري على أنه من اتخذ المتعدي إلى مفعولين والمفعول الأول ضمير المتكلم القائم مقام الفاعل والثاني من أولياء ومن تبعيضية لا زائدة أي يتخذونا بعض الأولياء ولم يجوز زيادتها بناء على ما ذهب إليه الزجاج من أنها لا تزاد في المفعول

---

(١) روح المعاني، ١٨/١٥٣

الثاني وعلله في الكشف بأنه محمول على الأول يشيع بشيوعه ويخص كذلك ومراده أنه إذا كان محمولا لا يراد صدقه على غيره فيشيع ويخص كذلك في الإرادة فلا يرد زيد حيوان فإن المحمول باق على عمومه مع خصوص الموضوع وقيل : مراده أن الإختلاف لا يناسب مع إمكان الإتحاد والمثال ليس كذلك والزمخشري لما بني كلامه على ذلك المذهب والتزم التبعيض جاء **الإشكال في** تنكير أولياء فأجاب بأنه للدلالة على الخصوص وامتيازهم بما امتازوا وهو للتنويع على الحقيقة

وقال السجاوندي : المعنى ما ينبغي لنا أن نحسب من بعض ما يقع عليه اسم الولاية فضلا عن الكل فإن الولي قد يكون معبودا ومالكا وناصرا ومخدوما والزجاج خفي عليه أمر هذه القراءة على مذهبه فقال : هذه القراءة خطأ لأنك تقول : ما اتخذت من أحد وليا ولا يجوز ما اتخذت أحدا من ولي لأن من إنما دخلت لأنها تنفي واحدا في معنى جميع ويقال : ما من أحد قائما وما من رجل محبا لما يضره ولا يقال : ما قائم من أحد وما رجل من محب لما يضره ولا وجه عندنا لهذا البتة ولو جاز هذا لجاز في فما منكم من أحد عنه حاجزين ." (١)

" إشارة إلى الموصول بإعتبار إتصافه بما في حيز الصلة من الكفر والتكذيب بآياته تعالى وبلقاء الآخرة للإيذان بكمال تميزهم بذلك عن غيرهم وإنتظامهم في سلك المشاهدات وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار إليه للأشعار ببعد منزلتهم في الشر أي فأولئك الموصوفون بما ذكر من القبائح في العذاب محضرون ٦١ على الدوام لا يغيبون عنه أبدا والظاهر أن الفسقة من أهل الإيمان غير داخلين في أحد الفريقين أما عدم دخولهم في الذين كفروا وكذبوا بالآيات والبعث فظاهر وأما عدم دخولهم في الذين آمنوا وعملوا الصالحات فأما لأن ذلك لا يقال في العرف إلا على المؤمنين المجتنبين للمفسقات على ما قيل وأما لأن المؤمن الفاسق يصدق على المؤمن الذي لم يعمل شيئا من الصالحات أصلافهم غير داخلين في ذلك بإعتبار جميع الأفراد وحكمهم معلوم من آيات أخر فلا تغفل

فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ٧١ وله الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون ٨١ أثر ما بين حال فريقي المؤمنين العاملين بالصالحات والكافرين المكذبين بالآيات وما لهما من الثواب والعقاب أرشد سبحانه إلى ما ينجي من الثاني ويفضي إلى الأول من تنزيه الله عزوجل عن كل ما لا يليق بشأنه جل شأنه ومن حمده تعالى والثناء عليه ووصفه بما هو أهله من الصفات الجميلة والشؤون الجليلة وتقديم الأول على الثاني لما أن التخلية متقدمة على التحلية مع أنه أول ما يدعى إليه الذين كفروا المذكورون قبل بلا فصل والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها وظاهر كلامهم أن سبحان هنا منصوب بفعل أمر محذوف فكأنه قيل : إذا علمتم ذلك أو إذا صح وأتضح حال الفريقين ومآلهما فسبحوا سبحان الله إلخ أي نزهوه تعالى تنزيهه اللائق به عزوجل في هذه الأوقات قال في الكشف : وفيه **إشكال لأن** سبحان الله لزم طريقة واحدة لا ينصبه فعل الأمر لأنه إنشاء من نوع آخر **والجواب** أن ذلك توضيح للمعنى وأن وقوعه **جواب** الشرط على مونال إن فعلت كذا فنعم ما فعلت فإنه إنشاء ايضا لكنه ناب مناب الخبر وأبلغ كذلك هو لإنشاء تنزيهه تعالى في الأوقات هربا من وبيل عقابه وطلبا لجزيل ثوابه والشرط **والجواب** مقول على ألسنة العباد إنتهى وفي حواشي شيخ زاده أن الأمر بل الجملة الإنشائية مطلقا لا يصح تعليقها بالشرط لأن الإنشاء إيقاع المعنى بلفظ يقارنه ولو جاز تعليقه للزم تأخره عن زمان

(١) روح المعاني، ٢٤٩/١٨

التلفظ وأنه غير جائز وإنما المعلق بالشرط هو الإخبار عن إنشاء التمني والترجي وإنشاء المدح والذم والإستفهام ونحوها فإذا قلت : إن فعلت كذا غفر الله تعالى لك أو فنعم ما فعلت كان المعنى فقد فعلت ما تستحق بسببه أن يغفر الله تعالى لك أو أن تمدح بسببه إلا أن الجملة الإنشائية أقيمت مقامه للمبالغة للدلالة على أن الإستحقاق فمعنى الآية إذا كان الأمر كما تقرر فأنتم تسبحون الله تعالى في الأوقات المذكورة وهو في معنى الأمر بالتسبيح فيها إنتهى

ولعله أظهر مما في الكشف بل لا يظهر ما ذكر فيه من دعوى أن الشرط **والجواب** مقول على ألسنة العباد

ويوهم كلام بعضهم أن الكلام بتقدير القول حيث قال : كأنه قيل إذا صح وأتضح عاقبة المطيعين والعاصين فقولوا : نسبح سبحان إلخ والمعنى فسبحوه تسبيحا في الأوقات ولا يخفى ما فيه وكأني بك تمنع لزوم سبحان طريقة واحدة وهي التي ذكرت أولا ويجوز نصب فعل الأمر لها إذا أقتضاه المقام وأشعر به الكلام ولكن كأنك تميل إلى إعتبار كون الجملة خبرية لفظا إنشائية معنى بأن يراد بها الأمر لتوافق جملة له الحمد فإنها وإن كانت خبرية إلا أن الإخبار بثبوت الحمد له تعالى ووجوبه على المميزين من أهل السموات والأرض كما يشعر به إتباع ذلك ." (١)

" أبا لزيد مجازا لتبنيه إياه ولم يزل زيد يدعى بإبن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حتى نزل قوله تعالى : أدعوهم لآبايهم فدعوه حينئذ بإبن حارثة ووجه إنحلاله بما ذكرنا من أن المراد بالأبوة الحقيقية الشرعية أن هذه الأبوة تكون بالولادة وبالرضاع وبالتبني بشرطه وهي بأنواعها غير متحققة في زيد أما عدم تحققها بالنوعين الأولين فظاهر وأما عدم تحققها بالنوع الأخير فلأن التبني وإن وقع إلا أن شرطه الذي به يستتبع الأبوة الحقيقية الشرعية مفقود كما علمت وبجعل إضافة الرجال إلى ضمير المخاطبين بإعتبار الولادة يندفع إستشكال النفي المذكور بأنه عليه الصلاة و السلام قد ولد له عدة ذكور فكيف يصح النفي لأن من ولد له عليه الصلاة و السلام ليس مضافا للمخاطبين بإعتبار الولادة بل هو مضاف إليه صلى الله تعالى عليه وسلم بإعتباره ومن خص الرجال بالبالغين قال : لا ينتقص العموم بذلك لأن جميع من ولد له عليه الصلاة و السلام مات صغيرا ولم يبلغ مبلغ الرجال وقيل : لا **إشكال في** ذلك لأنه عليه الصلاة و السلام لم يكن له إبن يوم نزول الآية لأن السورة مدنية نزلت على ما نقل عن إبن الأثير في تاريخ الكامل السنة الخامسة من الهجرة وفيها تزوج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بزينب ومن ولد له صلى الله تعالى عليه وسلم من الذكور ممن عدا إبراهيم فإنما ولد بمكة قبل الهجرة وتوفي فيها وإبراهيم وإن ولد بالمدينة لكن ولد السنة الثامنة من الهجرة فلم يكن مولودا يوم النزول بل بعده وهو كما ترى وكما أستشكل النفي بما ذكر أستشكل بالحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما فقد كان النبي أبا لهما حقيقة شرعية ولم يرتض بعضهم هنا **الجواب** بخروجهما بالإضافة لأن لهما نسبة إلى المخاطبين بإعتبار الولادة لدخول علي كرم الله تعالى وجهه فيهم وهما ولداه وأرتضاه آخر بناء على أن الإضافة للإختصاص بإعتبار الولادة ولا إختصاص للحسنين بعلي رضي الله تعالى عنهم بإعتبارها لما أنهما ولدا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أيضا لكن بالواسطة فإن قبل هذا فذاك وإلا **فالجواب** أما ما قيل من أن المراد بالرجال البالغون ولم يكونا رضي الله تعالى عنهما يوم النزول كذلك فإن الحسن رضي الله تعالى عنه ولد السنة الثالثة من الهجرة والحسين رضي الله تعالى عنه ولد السنة الرابعة منها لخمس خلون من شعبان وقد

---

(١) روح المعاني، ٢٧/٢١

عقلت به أمه عقب ولادة أخيه بخمسين ليلة أو أقل وكان النزول بعد ولادتهما على ما سمعت آنفا وأما ما قيل من أن المراد بالأب في الآية الأب الصلب ومعلوم أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يكن اباهما كذلك فتدبر وقيل : ليس المراد من الآية سوى نفي أبوته صلى الله تعالى عليه وسلم لأحد من الرجال بالتبني لتنتفي أبوته عليه الصلاة و السلام لزيد التي يزعمها المعترض كما يدل عليه سوق الآية الكريمة فكأنه قيل : ما كان محمد أبا أحد من رجالكم كما زعمتم حيث قلتم إنه أبو زيد لتبنيه إياه وهي ساكتة عن نفي أبوته صلى الله تعالى عليه وسلم لأحد بالولادة أو بالرضاع وعن إثباتها فلا سؤال بمن ولد له صلى الله تعالى عليه وسلم من الذكور ولا بالحسنين رضي الله تعالى عنهم ولا جواب

وإلى إختيار هذا يميل كلام أبي حيان والله تعالى أعلم وأستدل بعض الشافعية بهذه الآية على أنه لا يجوز أن يقال للنبي عليه الصلاة و السلام أبو المؤمنين حكاه صاحب الروضة ثم قال : ونص الشافعي عليه الرحمة على أنه يجوز أن يقال له صلى الله تعالى عليه وسلبم أبو المؤمنين أي في الحرمة ونحوها وقال الراغب بعد أن قال الأب الوالد ما نصه : ويسمى كل من كان سببا في إيجاد شيء أو أصلاحه أو ظهوره أبا ولذلك سمى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أبا المؤمنين قال الله تعالى : النبي أولي بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وفي بعض القراءآت وهو أب لهم وروى أنه عليه الصلاة و السلام قال : لعلي كرم الله تعالى وجهه أنا وأنت أبوا هذه الأمة وإلى هذا أشار صلى الله ." (١)

" ولذلك بالغ عزوجل في الوعيد حيث قال سبحانه : إن تبدوا شيئا مما لا خير فيه على ألسنتكم كأن تتحدثوا بنكاحهن أو تخفوه في صدوركم فإن الله كان بكل شيء عليما ٤٥ كامل العلم فيجازيكم بما صدر عنكم من المعاصي البادية والخافية لا محالة وهذا دليل الجواب والأصل إن تبدوا شيئا أو تخفوه يجازكم به فإن الله إلخ

وقيل هو الجواب على معنى فأخبركم أن الله إلخ وفي تعميم شيء في الموضعين مع البرهان على المقصود من ثبوت علمه تعالى بما يتعلق بزوجاته صلى الله تعالى عليه وسلم مزيد تهويل وتشديد ومبالغة الوعيد وسبب نزول الآية على ما قيل أنه لما نزلت آية الحجاب قال رجل : إنتهى أن نكلم بنات عمنا إلا من وراء حجاب لئن مات محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لنتزوجن نساءه وفي بعض الروايات تزوجت عائشة أو أم سلمة

وأخرج جويبر عن إبن عباس أن رجلا أتى بعض أزواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكلمها وهو إبن عمها فقال النبي عليه الصلاة و السلام : لا تقومن هذا المقام بعد يومك هذا فقال : يارسول الله إنها إبنة عمي والله ما قلت لها منكرا ولا قالت لي قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : قد عرفت ذلك أنه ليس أحد أغير من الله تعالى وأنه ليس أحد أغير مني فمضى ثم قال : عنفني من كلام إبنة عمي لأتزوجنها من بعده فأنزل الله تعالى هذه الآية فأعتق ذلك الرجل رقبة وحمل على عشرة أبعرة في سبيل الله تعالى وحج ماشيا من كلمته

وأخرج عبدالرزاق وعبد بن حميد وإبن المنذر عن قتادة أن طلحة بن عبيدالله قال : لو قبض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تزوجت عائشة فنزلت وما كان لكم الآية

---

(١) روح المعاني، ٣١/٢٢

قال إبن عطية : كون القائل طلحة رضي الله تعالى عنه لا يصح وهو الذي يغلب على ظني ولا أكاد أسلم الصحة إلا إذا سلم ما تضمنه خبر إبن عباس مما يدل على الندم العظيم وفي بعض الروايات أن بعض المنافقين قال حين تزوج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أم سلمة بعد أبي سلمة وحفصة بعد خنيس بن حذافة ما بال محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يتزوج نساءنا والله لو قد مات لأجلنا السهام على نسائه فنزلت ولعمري أن ذلك غير بعيد عن المنافقين وهو أبعد من العيوق عن المؤمنين المخلصين لا سيما من كان من المبشرين رضي الله تعالى عنهم أجمعين ورأيت لبعض الأجلة أن طلحة الذي قال ما قال ليس هو طلحة أحد العشرة وإنما هو طلحة آخر لا يبعد منه القول المحكي وهذا من باب إشتباه الأسم فلا **إشكال**

لا جناح عليهن في آبائهن ولا أبنائهن ولا إخوانهن ولا أبناء إخوانهن ولا أبناء أخواتهن إستئناف لبيان من لا يجب عليهن الإحتجاب عنه روى أنه لما نزلت آية الحجاب قال الآباء والأبناء والأقارب أو نحن يارسول الله نكلمهن أيضا من وراء حجاب فنزلت والظاهر أن المعنى لا إثم عليهن في ترك الحجاب من آبائهن إلخ وروى ذلك عن قتادة وعن مجاهد أن المراد لا جناح عليهن في وضع الجلباب وإبداء الزينة للمذكورين وفي حكمهم كل ذي رحم محرم من نسب أو رضاع على ما روى إبن سعد عن الزهري وأخرج إبن أبي شيبة وأبو داؤد في ناسخه عن عكرمة قال : بلغ إبن عباس رضي الله تعالى عنهما أن عائشة رضي الله تعالى عنها أحتجبت من الحسن رضي الله تعالى عنه فقال إن رؤيته لها لحل ولم يذكر العم والخال لأنهما بمنزلة الوالدين أو لأنه إكتفى عن ذكرهما بذكر أبناء الأخوة وأبناء الأخوات فإن مناط عدم لزوم الحجاب بينهن وبين الفريقين عين ما بينهن وبين العم والخال من العمومة والخؤلة لما أنهن عمات لأبناء الأخوة وخالات لأبناء الأخوات وقال الشعبي : ." (١)

" وتعرضوا لنفحاته جل وعلا فمساق الآية للوعظ والتزهيد في الدنيا والحض على التقريب إليه تعالى بالإنفاق وهذا بخلاف مساق نظيرها المتقدم فإنه للرد على الكفرة كما سمعت وأيضا ما سبق عام وما هنا خاص في البسط والتضييق لشخص واحد بإعتبار وقتين كما يشعر به قوله تعالى هنا له وعدم قوله هناك والضمير وإن كان في موضع من المبهم إلا أن سبق النظير خاليا عن ذلك وذكر هذا بعد مشتملا عليه كالقرينة على إرادة ما ذكر فلا تغفل

وما أنفقتم من شيء يحتمل أن تكون ما شرطية في موضع نصب بأنفقتم وقوله تعالى فهو يخلفه **جواب** الشرط ويحتمل أن تكون بمعنى الذي في موضع رفع بالإبتداء والجملة بعد خبره ودخلت الفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط و من شيء تبيين على الإحتمالين ومعنى يخلفه يعطي بدله وما يقوم مقامه عوضا عنه وذلك إما في الدنيا بالمال كما هو الظاهر أو بالقناعة التي هي كنز لا يفنى كما قيل وإما في الآخرة بالثواب الذي كل خلف دونه وخصه بعضهم بالآخرة أخرج الفريابي وعبد بن حميد وإبن المنذر وإبن أبي حاتم عن مجاهد قال : إذا كان لأحدكم شيء فيلقتصد ولا يتأول هذه الآية وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه فإن الرزق مقسوم ولعل ما قسم له قليل وهو ينفق نفقة الموسع عليه وأخرج من عدا الفريابي من المذكورين عنه أنه قال في الآية : أي ما كان من خلف فهو منه تعالى وربما أنفق الإنسان ماله كله في الخير ولم يخلف

---

(١) روح المعاني، ٧٤/٢٢

حتى يموت ومثلها وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها يقول ما آتاها من رزق فمنه تعالى وربما لم يرزقها حتى تموت والأول أظهر لأن الآية في الحث على الإنفاق وإن البسط والقدر إذا كانا من عنده عزوجل فلا ينبغي لمن وسع عليه أن يخاف الضيعة بالإنفاق ولا لمن قدر عليه زيادتها وقوله تعالى وهو خير الرازقين ٩٣ تذييل يؤيد ذلك كأنه قيل : فيرزقه من حيث لا يحتسب وقد أخرج الشيخان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما اللهم أعط منفقا خلفا ويقول الآخر اللهم أعط ممسكا تلفا واخرج البيهقي في شعب الإيمان عن جابر بن عبدالله عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : كل ما أنفق العبد نفقة فعلى الله تعالى خلفها ضامنا إلا نفقة في بنيان أو معصية

وأخرج البخاري وإبن مردويه عن أبي هريرة أن رسول الله عليه الصلاة و السلام قال : قال الله عزوجل أنفق ياإبن آدم أنفق عليك وأخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول عنه قالقال عليه الصلاة و السلام إن المعونة تنزل من السماء على قدر المؤونة وفي حديث طويل عن الزبير قال الله تبارك وتعالى أنفق أنفق عليك وأوسع أوسع عليك ولا تضيق أضيق عليك ولا تصر فأصر عليك ولا تخزن فأخزن عليك إن باب الرزق مفتوح من فوق سبع سموات متواصل إلى العرش لا يغلق ليلا ولا نهارا ينزل الله تعالى منه الرزق على كل أمريء بقدر نيته وعطيته وصدقته ونفقته فمن أكثر أكثر له ومن أقل أقل له ومن أمسك أمسك عليه يازبير فكل وأطعم ولا توكي فيوكي عليك ولا تحصي فيحصي عليك ولا تقتر فيقتر عليك ولا تعسر فيعسر عليك الحديث ومعنى الرازقين الموصلين للرزق والموهبين له فيطلق الرازق حقيقة على الله عزوجل وعلى غيره ويشعر بذلك فأرزقوهم منه نعم لا يقال لغيره سبحانه رازق فلا **إشكال في** قوله سبحانه وهو خير الرازقين ووجه الأخيرية في غاية الظهور وقيل إطلاق الرازق على غيره تعالى مجاز بإعتبار أنه واسطة في إيصال رزقه تعالى فهو رازق صورة فأستشكل أمر التفضيل بأنه لا بد من مشاركة المفضل للمفضل عليه في أصل الفعل حقيقة لا صورة ." (١)

" الملائكة كلهم سجدا فتحسب الجن أن أمرا يقضي فتسترق فإذا فزع عن قلوب الملائكة عليهم السلام ورفعوا رؤسهم قالوا : ماذا قال ربكم قالوا جميعا : الحق وهو العلي الكبير وجاء في خبر أخرجه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر عن إبراهيم التيمي إذا أراد ذو العرش أمرا سمعت الملائكة كجر السلسلة على الصفا فيغشى عليهم فإذا قاموا قالوا : ماذا قال ربكم قال من شاء الله : الحق وهو العلي الكبير ولعله بعد هذا **الجواب** يذكر الأمر بخصوصه فيما بين الملائكة عليهم السلام وظاهر ما جاء في بعض الروايات عن ابن عباس من تفسير الملأ الأعلى بكتبة الملائكة عليهم السلام أيضا أن الإستراق من ملائكة في السماء إذ الظاهر أن الكتبة في السماء ولعله يتلى عليهم من اللوح ما يتلى فيكتبونه لأمر ما فتطمع الشياطين باستراق شيء منه وأمر البعد كأمر الهواء لا يضر في ذلك الأصول الأشعرية ويمكن أن يدعى أن جرم السماء لا يحجب الصوت وإن كثف وكم خاصية أثبتها الفلاسفة للأفلاك ليس عدم الحجب أغرب منها

ومنها أنه يغني عن الحفظ من استراق الشياطين عدم تمكينهم من الصعود إلى حيث يسترق السمع أو أمر الملائكة عليهم السلام بإخفاء كلامهم بحيث لا يسمعونه أو جعل مخالفة للغتهم بحيث لا يفهمون كلامهم وأجيب بأن وقوع الأمر

---

(١) روح المعاني، ١٥٠/٢٢

على ما وقع من باب الإبتلاء وفيه أيضا من الحكم ما فيه ولا يخفى أن هذا **الإشكال يجري** في أشياء كثيرة إلا كون الصانع حكيما وأنه جل شأنه قد راعى الحكمة فيما خاق وأمر على أتم وجه حتى قيل ليس في الإمكان أبدع مما كان يحل ذلك ولا يبقى معه سوى تطلب وجه الحكمة وهو مما يتفضل الله تعالى به على من يشاء من عباده والكلام في هذا المقام قد مر شيء منه فارجع إليه ومما هنا وما هناك يحصل ما يسر الناظرين العلماء المحققين

فاستفتهم أي فاستخبرهم وأصل الإستفتاء الإستخبار غن أمر حدث ومنه الفتي لحداثة سنه والضمير لمشركي مكة وقيل : والآية في أبي الأشد بن كلدة الجمحي وكني بذلك لشدة بطشه وقوته واسمه أسيد والفاء فصيحة أي إذا كان لنا من المخلوقات ما سمعت أو إذا عرفت ما مر فاستخبر مشركي مكة واسألهم على سبيل التبكيت أهم أشد خلقا أي أقوى خلقة وأمتن بنية أو أصعب خلقا وأشق إيجادا أم من خلقنا من الملائكة والسماوات والأرض وما بينهما والمشارق والكواكب والشياطين والشهب الثواقب وتعريف الموصول عهدي أشير به إلى ما تقدم صراحة ودلالة وغلب العقلاء على غيرهم والإستفهام تقريري وجوز أن يكون إنكاريا وفي مصحف عبد الله أم من عددنا وهو مؤيد لدعوى العهد بل قاطع بها وقرأ الأعمش أمن بتخفيف الميم دون أم جعله استفهاما ثانيا تقريريا فمن مبتدأ خبره محذوف أي أمن خلقنا أشد إنا خلقناهم من طين لازب

١١

– أي ملتصق كما أخرج ذلك ابن جرير وجماعة عن ابن عباس وفي رواية أخرى بلفظ ملتزق وبه أجاب ابن الأزرق وأنشد له قول النابغة : فلا تحسبون الخير لا شر بعده ولا تحسبون الشر ضربة لازب قيل : والمراد ملتزق بعضه ببعض وبذلك فسره ابن مسعود كما أخرجه ابن أبي حاتم ويرجع إلى حسن العجن جيد التخمير وأخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنه يلزق باليسد إذا مس بها وقال الطبري : خلق آدم من تراب وماء وهواء ونار وهذا كله إذا خلط صار طينا لازبا يلزم ما جاوره واللازب عليه بمعنى اللازم وهو قريب مما تقدم وقد قريء لازم بالميم بدل الباء و لاتب بالتاء بدل الزاي والمعنى واحد وحكى في ." (١)

" تخييلية تمثيلية كما في قولهم : قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني وعلى الثاني تكون مكنية وتخييلية كما في نحو لسان الحال ناطق بكذا والمشهور في أمثاله الحمل على اللزوم فيكون مجازا مرسلا فيحمل العجب على الإستعظام وهو رؤية الشيء عظيما أي بالغا في الحسن أو القبح والمراد هنا رؤية ما هم عليه بالغا الغاية في القبح وليس استعظام الشيء مسبوقا بانفعال يحصل في الروع عن مشاهدة أمر غريب كما توهم ليقال : إن التأويل المذكور لا يحسم مادة **الإشكال**

وقال أبو حيان : يؤول على أنه صفة يظهرها الله تعالى في صفة المتعجب منه من تعظيم أو تحقير حتى يصير الناس متعجبين منه فالمعنى بل عجبت من ضلالهم وسوء نحلتهم وجعلتها للناظرين فيها وفيما اقترن بها من شرعي وهداي متعجبا وقال مكي وعلي بن سليمان : ضمير عجبت للنبي عليه الصلاة و السلام والكلام بتقدير القول أي قل بل عجبت وعندي

---

(١) روح المعاني، ٧٥/٢٣

لو قدر القول بعد بل كان أحسن أي بل عجبت والذي يقاضيه كلام السلف أن العجب فينا انفعال يحصل للنفس عند الجهل بالسبب ولذا قيل : إذ ظهر السبب بطل العجب وهو في الله تعالى بمعنى يليق لذاته عز و جل وهو سبحانه أعلم به فلا يعينون المراد والخلف يعينون

وإذا ذكروا لا يذكرون

١٣

– أي ودأبهم أنهم إذا وعظوا بشيء لا يتعظون به أو أنهم إذا ذكر لهم ما يدل على صحة الحشر لا ينتفعون به لبلادتهم وقلة فكرهم واستفادة الإستمرار من مقام الذم ولعل في إذا والعطف على الماضي ما يؤيده وقرأ ابن حبيش ذكروا بتخفيف الكاف وإذا رأوا آية أي معجزة تدل على صدق من يعظهم ويدعوهم إلى ترك ما هم فيه إلى ما هو خير أو معجزة تدل على صدق القائل بالحشر يستسخرون

١٤

– أي يبالغون في السخرية ويقولون إنه سحر أو يطلب بعضهم من بعض أن يسخر منها روي أن ركانة رجلا من المشركين من أهل مكة لقيه الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في جبل خال يرعى غنما وكان من أقوى الناس فقال له : يا ركانة إن صرعتك أتؤمن بي قال : نعم فصرعه ثلاثا ثم عرض له بعض الآيات دعا عليه الصلاة و السلام شجرة فأقبلت فلم يؤمن وجاء إلى مكة فقال : يا بني هاشم ساحروا بصاحبكم أهل الأرض فنزلت فيه وفي إضرابه وقريء يستيحرون بالحاء المهملة أي يعدونها سحرا وقالوا إن هذا ما يرونه من الآيات الباهرة إلا سحر مبين

١٥

– ظاهر سحريته في نفسه

إذا متنا وكنا ترابا وعظاما أي كان بعض أجزائنا ترابا وبعضها عظاما وتقديم التراب لأنه منقلب عن الأجزاء البادية وإذا إما شرطية وجوابها محذوف دل عليه قوله تعالى : ءإنا لمبعوثون

١٦

– أي نبعث وفي عاملها الكلام المشهور وإما متمحضة للظرفية فلا جواب لها ومتعلقها محذوف يدل عليه ذلك أيضا لا هو لأن ما بعد إن واللام لا يعمل فيما قبله أي أنبعث إذا متنا وإن شئت فقدره مؤخرا فتقديم الظرف لتقوية الإنكار للبعث بتوجيهه إلى حالة منافية له غاية المنافاة وكذا تكرير الهمزة للمبالغة والتشديد في ذلك وكذا تحلية الجملة بأن واللام لتأكيد الإنكار لا لإنكار التأكيد كما يوهمه ظاهر النظم الكريم فإن تقديم الهمزة لاقتضائها الصدارة وقرأ ابن عامر بطرح الهمزة الأولى وقرأ نافع والكسائي ويعقوب بطرح الثانية أو آباؤنا الأولون

١٧

– مبتدأ حذف خبره لدلالة خبر إن عليه أي أو آباؤنا الأولون مبعوثون ." (١)

(١) روح المعاني، ٧٧/٢٣

" أخدموه أربعمائة سادن وجعلوهم أنبياءه فكان الشيطان يدخل في جوفه ويتكلم بشريعة الضلالة والسدنة يحفظونها ويعلمونها الناس وقيل هو اسم امرأة أتتهم بضلالة فاتبعوها واستؤنس له بقراءة بعضهم بعلاء بالمد على وزن حمراء وظاهر صرفه أنه عربي على القوليسن فلا تغفل

وقال عكرمة وقتادة البعل الرب بلغة اليمن : وفي رواية أخرى عن قتادة بلغة أزدشنوءة واستام ابن عباس ناقة رجل من حمير فقال : له أنت صاحبها قال : بعلها فقال ابن عباس أتدعون بعلا : أتدعون ربا ممن أنت قال : من حمير والمراد عليه أتدعون بعض البعول أي الأرباب والمراد بها الأصنام أو المعبودات الباطلة فالتنكير للتبعيض فيرجع لما قيل قبله وتذرون أحسن الخالقين

١٢٥

- أي وتتركون عبادته تعالى أو طلب جميع حاجكم منه عز و جل على أن الكلام على حذف مضاف وقيل إن المراد بتركهم إياه سبحانه تركهم عباده عز و جل والمراد بالخالق من يطلق عليه ذلك وله بهذا الإعتبار أفراد وأن اختلفت جهة الإطلاق فيها فلا **إشكال في** أضافة أفعل إلى ما بعده وها هنا سؤال مشهور وهو ما وجه العدول عن تدعون بفتح التاء والدال مضارع ودع بمعنى ترك تذرون مع مناسبته ومجانسته لتدعون قبله دون تذرون وأجيب عن ذلك بأجوبة الأول أن في ذلك نوع تكلف والجناس المتكلف غير ممدوح عند البلغاء ولا يمدح عندهم مالم يجيء عفوا بطريق الإقتضاء ولذا ذموا متكلفه فقيل فيه : طبع المجنس فيه نوع قيادة أو ما ترى تأليفه للأحرف قاله الخفاجي وفي كون هذا البيت في خصوص المتكلف نظر وبعد فيه ما فيه الثاني أن في تدعون إلباسا على من يقرأ من المصحف دون حفظ من العوام بأن يقرأه كتدعون الأول ويظن أن المراد إنكار بين دعاء بعمل ودعاء أحسن الخالقين وليس بالوجه إذ ليس من سنة الكتاب ترك ما ليس على العوام كما لا يخفى على الخواص

والصحابة أيضا لم يراعوهم وإلا لما كتبوا المصحف غير منقوط ولا ذا شكل كما هو المعروف اليوم وفي بقاء الرسم العثماني معتبرا إلى انقضاء الصحابة ما يؤيد ما قلنا الثالث أن التجنيس تحسين وإنما يستعمل في مقام الرضا والإحسان لا في مقام الغضب والتهويل وفيه أنه وقع فيما نفاه قال تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وقال سبحانه يكاد برقه يذهب بالأبصار يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار وفيهما الجناس التام حال المقام الرابع ما نقل عن الإمام فإنه سئل عن سبب ترك تدعون إلى تذرون فقال : ترك لأنهم اتخذوا الأصنام آلهة وتركوا الله تعالى بعدما عملموا أن الله سبحانه ربهم ورب آبائهم الأولين استكبارا واستنكارا فلذلك قيل وتذرون ولم يقل وتدعون وفيه القول بأن دع أمر بالترك قبل العلم وذر أمر بالترك بعده ولا تساعده اللغة والإشتقاق الخامس أن لإنكاد كل من فعلى دعاء بعل وترك أحسن الخالقين على غير علة إنكار الآخر فترك التجنيس رمزا إلى شدة المغايرة بين الفعلين السادس أنه لم يكن مجانسة بين المفعولين بوجه من الوجوه ترك التجنيس في الفعلين المتعلقين بهما وإن كانت المجانسة المنفية بين المفعولين شيئا والمجانسة التي نحن بصددها بين الفعلين شيئا آخر وكلا **الجوابين** كما ترى السابع أن يدع إنما استعملته العرب في الترك الذي لا يذم

مرتكبه لأنه من الدعة بمعنى الراحة ويذر بخلافه لأنه يتضمن إهانة وعدم اعتداد لأنه من الوذر قطعة اللحم الحقيرة التي لا يعتد بها واعترض بأن المتبادر من قوله بخلافه أن يذر إنما استعملته العرب في الترك ." [1]

" لغة العرب غير تابع فيها لليهود **والجواب** الثاني خلاف الظاهر جدا

ونقل الواحدي في البسيط عن مقاتل أن خلق السماء مقدم على إيجاد الأرض فضلا عن دحوها واختاره الإمام ونسبه بعضهم إلى بعض المحققين من المفسرين وأولوا الآية بأن الخلق ليس عبارة عن التكوين والإيجاد بل هو عبارة عن التقدير والمراد به في حقه تعالى حكمه تعالى أن سيوجد وقضاؤه عز و جل بذلك مثله في قوله تعالى : إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ولا بد على هذا من تأويل جعل وبارك بنحو ما سمعت عن الإرشاد وجوز أن يبقى خلق وكذا ما بعده على ما يتبادر منه ويكون الكلام على إرادة الإرادة كما في قوله تعالى : إذا قمتم إلى الصلاة أي بالذي أراد خلق الأرض في يومين وأراد أن يجعل فيها رواسي وقالوا : إن ثم للتفاوت في الرتبة المنزلة منزلة التراخي الزماني كما في قوله تعالى : ثم كان من الذين آمنوا فإن اسم كان ضمير يرجع إلى فاعل فلا اقتحم وهو الإنسان الكافر وقوله سبحانه : فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة تفسير للعقبة والترتيب الظاهري يوجب تقديم الإيمان عليه لكن ثم هنا للتراخي في الرتبة مجازا وفي الكشف أن ما نقله الواحدي لا **إشكال فيه** ويتعين ثم في هذه السورة والسجدة على تراخي الرتبة وهو أوفق لمشهور قواعد الحكماء لكن لا يوافق ما جاء من أن الإبتداء من يوم الأحد كان وخلق السماوات وما فيها من يوم الخميس والجمعة وفي آخر يوم الجمعة ثم خلق آدم عليه السلام وفي البحر الذي نقوله : إن الكفار وبخوا وقرعوا بكفرهم بمن صدرت عنه هذه الأشياء جميعها من غير ترتيب زماني وإن ثم لترتيب الأخبار لا لترتيب الزمان والمهلة كأنه قال سبحانه بالذي أخبرهم أنه خلق الأرض وجعل فيها رواسي وبارك فيها وقدر فيها أقواتها ثم أخبركم أنه استوى إلى السماء فلا تعارض في الآية لترتيب الوقوع الترتيب الزماني ولما كان خلق السماء أبدع في القدرة من خلق الأرض استؤنف الإخبار فيه بثم فهي لترتيب الأخبار كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا بعد قوله سبحانه فلا اقتحم العقبة وقوله تعالى : ثم آتينا موسى الكتاب بعد قوله عز و جل قل تعالوا أتل ويكون قوله جل شأنه فقال لها وللأرض بعد إخباره تعالى بما أخبر به تصويرا لخلقهما على وفق إرادته تعالى كقولك أرأيت الذي أثنيت عليه فقلت له إنك عالم صالح فهذا تصوير لما أثنيت به وتفسير له فكذلك أخبر سبحانه بأنه خلق كيت وكيت فأوجد ذلك إيجادا لم يتخلف عن إرادته انتهى وظاهر ما ذكره في قوله تعالى فقال لها الخ أن القول بعد الإيجاد وقال بعض الأجلة يجوز أن يكون ذلك للتمثيل أو التخييل للدلالة على أن السماء والأرض محلا قدرته تعالى يتصرف فيهما كيف يشاء إيجادا وإكمالا ذاتا وصفة ويكون تمهيدا لقوله سبحانه فقضاهن أي لما كان الخلق بهذه السهولة قضي السماوات وأحكم خلقها في يومين فيصح هذا القول قبل كونهما وبعده وفي أثنائه إذ ليس الغرض دلالة على وقوع

وذكر في نكتة خلق الأرض وما فيها في الذكر ههنا وفي سورة البقرة على خلق السماوات والعكس في سورة النازعات أنها يجوز أن يكون أن المقام في الأولين مقام الإمتنان وتعداد النعم فمقتضاه تقديم ما هو أقرب النعم إلى المخاطبين

---

(١) روح المعاني، ١٤٠/٢٣

والمقام في الثالثة مقام بيان كمال القدرة فمقتضاه تقديم ما هو أدل على كمالها وروي عن الحسن أنه تعالى خلق الأرض في موضع بيت المقدس كهيئة الفر عليها دخان ملتزق بها ثم أصعد الدخان وخلق منه السماوات وأمسك الفهر في موضعها وبسط منها الأرض وذلك قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما الآية

وجعله بعضهم دليلا على تأخر دحو الأرض عن خلق السماء وفي الإرشاد أنه ليس في ذلك فإن بسط ." [(١)]

" والأرض وما بينهما في ستة أيام ولا يعكر على ذلك ما روي عن الصادق أن الله سبحانه خلق في يوم الأحد والإثنين الأرضين وخلق أقواتها في يوم الثلاثاء وخلق السماوات في يوم الأربعاء ويوم الخميس وخلق أقواتها يوم الجمعة وذلك قول الله سبحانه : خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام لأنه بعد تسليم صحته المذكور فيه أن الأقوات قد خلقت في يومين لا أنها قدرت وبين الخلق والتقدير بون بعيد فخلق الأقوات عبارة عن إيجاد ذاتياتها وموادها وعللها وأسبابها فإذا وجدت قدرت وفصلت على الأطوار المعلومة فلا إشكال

والعجب ممن استشكل هذا المقام كيف لم ينظر في مدلولات الألفاظ الإلهية بحسب القواعد القرآنية واللغوية فاحتاج في حله إلى تكلفات أمور خفية وارتكاب توجيهات غير مرضية ثم إن هذا البعض ذكر لليوم ما يزيد على ستين إطلاقها منها المرتبة ونقل هذا عن شيخه ورأيته في بعض الكتب لغيره وجوز إرادته في الآية وكذا جوز إرادته غيره من الأطلاقات وذكر سركون خلق السماوات والأرض في ستة أيام وأطال الكلام في هذا المقام وكان ذلك ضمن رسالة ألفها حين طلبت منه جوابا عما يظن من المنافاة غير ما ذكروه من الجواب عن ذلك ومن وقف على تلك الرسالة سمع منها قعقعة بلا سلاح وأحس بطيران في جو ما يزعمه تحقيقا بلا جناح فكم فيها من قول لا سند له ومدعي لم يورد دليله فعليك بالتأمل التام فيما ذكره المفسرون وما ذكره هذا الرجل من الكلام ولا تك للإنصاف مجانبا وللتعصب مصاحبا والله تعالى الموفق

وما تقدم من حمل قوله تعالى : قالتا أتينا طائعين على التمثيل هو ما ذهب إليه جماعة من المفسرين وقالت طائفة : إنهما نطقتا نطقا حقيقيا وجعل الله تعالى لهما حياة وإدراكا قال ابن عطية : وهذا أحسن لأنه لا شيء يدفعه وإن العبرة فيه أتم والقدرة فيه أظهر ولا يخفى أن المعنى الأول أبلغ ومن ذهب إلى أن للجمادات إدراكا لائقا بها قال بظاهر الآية ولعلها إحدى أدلته على ذلك وذكر بعضهم في قوله سبحانه : وأوحى في كل سماء أمرها أنه سبحانه خص كل سماء بما ميزها عن السماء الأخرى من الذاتيات وجعل ذلك وجها في جميع السماوات وإفراد الأرض وقرأ الأعمش أو كرها بضم الكاف قال أبو حيان : والأصح أنها لغة في الإكراه على الشيء والأكثر على أن الكره بالضم معناه المشقة فإن أعرضوا متصل بقوله تعالى : قل أئنكم الخ أي فإن أعرضوا عن التدبر فيما ذكر من عظائم الأمور الداعية إلى الإيمان أو عن الإيمان بعد هذا البيان فقل لهم : أنذرتكم أي أنذركم وصيغة الماضي للدلالة على تحقق الإنذار المنبيء عن تحقق المنذر صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود

١٣

---

(١) روح المعاني، ١٠٧/٢٤

- أي عذابا مثل عذابهم قاله قتادة وهو ظاهر على القول بأن الصاعقة تأتي في اللغة بمعنى العذاب ومنع ذلك بعضهم وجعل ما ذكر مجازا والمراد عذابا شديد الوقع كأنه صاعقة مثل صاعقتهم وأيا ما كان فالمراد أعلمتكم حلول صاعقة

وقرأ ابن الزبير والسلمي وابن محيصن صعقة مثل صعقة بغير ألف فيهما وسكون العين وهي المرة من الصعق أو الصعق ويقال : صعقته الصاعقة صعقا فصعق صعقا بالفتح أي هلك بالصاعقة المصيبة له إذ جاءتهم الرسل أي جاءت عادا وثمود ففيه إطلاق الجمع على الإثنين وهو شائع وكذا الرسل ." (١)

" والجملة قيل معطوفة على قوله تعالى : معكم وهي وإن تقع حالا استقلالا لتصديرها بحرف الأستقبال المنافي للحال على ما صرح به العلامة التفتازاني وغيره لكنه يغتفر التابع ما لا يغتفر في غيره وقيل : المانع من وقوع المصدرة بحرف الأستقبال حالا مخالفته للسماع وإلا فلا مانع من كونها حالا مقدرة مع أنه يجوز أن تكون لن لمجرد تأكيد النفي والظاهر أن المانعين بنوا المنع على المنافاة وإنها إذا زالت باعتبار أحد الأمرين فلا منع لكن قيل : إن الحال المقصود منها بيان الهيئة على الحال الذي هو أحد الأزمنة والمنافاة إنما هي بين هذا الحال والأستقبال وهذا نظير ما قال مجوزو مجيء الجملة الماضية حالا بدون قد وما لذلك وما عليه في كتب النحو وإذا جعلت الجملة قبل مستأنفة لم يكن إشكال في العطف أصلا

إنما الحياة الدنيا لعب ولهو لا ثبات لها ولا اعتداد بها وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم أي ثواب إيمانكم وتقواكم من الباقيات الصالحات التي يتنافس فيها المتنافسون ولا يسألكم أموالكم

٣٦

- عطف على الجزاء والأضافة للأستغراق والمعنى إن تؤمنوا لا يسألكم جميع أموالكم كما يأخذ من الكافر جميع ما له وفيه مقابلة حسنة لقوله تعالى : يؤتكم أجوركم كأنه قيل : يعطكم كل الأجور ويسألكم بعض المال وهو ما شرعه سبحانه من الزكاة وقول سفيان بن عيينة أي لا يسألكم كثيرا من أموالكم إنما يسألم ربع العشر فطيبوا أنفسكم بيان لحاصل المعنى وقيل : أي لا يسألأكم ما هو ما لكم حقيقة وإنما يسألأكم ما له عز و جل وهو المالك لها حقيقة وهو جل شأنه المنعم عليكم بالأنتفاع بها وقيل : أي لا يسألكم أموالكم لحاجته سبحانه إليها بل ليرجع اتفاقكم إليكم وقيل : أي لا يسألكم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم شيئا من أموالكم أجرا على تبليغ الرسالة كما قال تعالى : قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ووجه التعليق عليها غير ظاهر وفي بعضها أيضا ما لا يخفى إن يسألكموها أي أموالكم فيحفكم فيجهدكم بطلب الكل فإن الإخفاء والإلحاف المبالغة وبلوغ الغاية في كل شيء يقال : أحفاه في المسئلة إذا لم يترك شيئا من الإلحاق وأحفى شاربه استأصله وأخذه أخذا متناهيا وأصل ذلك على ما قال الراغب : من أحفيت الدابة جعلته حافيا أي منسحج الحافر والبعير جعلته منسج الفرسن من المشي حتى يرق تبخلوا جواب الشرط والمراد بالبخل هنا ترك الأعطاء إذ هو على المعنى المشهور أمر طبيعي لا يترتب على السؤال ويخرج أضغانكم

٣٧

---

(١) روح المعاني، ١٠٩/٢٤

– أي أحقادكم لمزيد حبكم للمال وضمير يخرج لله تعالى ويعضده قراءة يعقوب ورويت أيضا عن ابن عباس ونخرج بالنون مضمومة وجوز أن يكون للسؤال أو للبخل فإنه سبب إخراج الأضغان والأسناد على ذلك مجازي وقرأ عبد الوارث عن أبي عمرو ويخرج بالرفع على الأستئناف وجوز جعل الجملة حالا بتقدير وهو يخرج وحكاها أبو حاتم عن عيسى وفي اللوامح عن عبد الوارث عن أبي عمرو ويخرج بالياء التحتية وفتحها وضم الراء والجيم أضغانكم بالرفع على الفاعلية

وقرأ ابن عباس ومجاهد وابن سيرين وابن محيصن وأيوب بن المتوكل واليماني وتخرج بتاء التأنيث ورفع أضغانكم وقريء ويخرج بضم الياء التحتية وفتح الراء أضغانكم رفعا على النيابة عن الفاعل وهي ." (١)

" ذلك لما فيه من محض التوحيد وإبطال الشرك الشرك وقريء هو الذي أرسل نبيه يآ أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة جليلة الشأن تنجيكم من عذاب أليم

١٠

– يوم القيامة وقرأ الحسن وابن أبي إسحاق والأعرج وابن عامر تنجيكم بالتشديد وقوله تعالى : تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدونفي سبيل الله بأموالكم وأنفسكم استئناف بياني كأنه قيل : ما هذه التجارة دلنا عليها : فقيل : تؤمنون الخ والمضارع في الموضعين كما قال المبرد وجماعة خبر بمعنى الأمر أي آمنوا وجاهدوا ويؤيده قراءة عبد الله كذلك والتعبير به للإيذانبوجوبالأمتثالكأ والجهاد قد وقعا فأخبر بوقوعهما والخطاب إذا كان للمؤمنين الخلص فالمراد تثبتون وتدومون على الإيمان أو تجمعون بين الإيمانوالجهاد أي بين تكميل النفس وتكميل الغير وإن كان للمؤمنين ظاهرا فالمراد تخلصون الإيمان وأيا ما كان فلا إشكال في الأمر وقال الأخفش : تؤمنون الخ عطفبيانعل تجارة وتعقب بأنه لا يتخيل إلا على تقدير أنيكونالأصل أن تؤمنوا حتى يتقدر بمصدر ثم حذف أن فارتفع الفعل كما في قوله

ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى

يريد أن أحضر فلما حذف أن ارتفع الفعل وهو قليلوقال ابن عطية : تؤمنون فعل مرفوع بتقدير ذلك أنه تؤمنون وفيه حذفالمبتدأ وأن واسمها وإبقاء خبرها وذلك على ما قالأبو حيان : لا يجوز وقرأ زيد بن علي تؤمنوا وتجاهدوا بحذفنون الرفع فيهماعلى إضمارلام الأمر أي لتؤمنوا وتجاهدوا أو لتجاهدواكما في قوله : قلت لبواب على بابها تأذن لنا إني من أحمائها وكذا قوله : محمد تفد نفسك كل نفس إذاما خفت من أمر تبالا وجوز الأستئناف والنون حذفت تخفيفا كمافي قراء ساحران يظاهرا وقوله : ونقري ما شئت أن تنقري قد رفع الفخ فماذا تحذري وكذا قوله أبيت أسري وتبيتي تدلكي وجهك بالعنبر والمسك الذكي وأنت تعلم أن هذا الحذفشاذ ذلكم أيما ذكر من الإيمان والجهاد خير لكم على الإطلاق أو من أموالكم وأنفسكم إن كنتم تعلمون

١١

– أي إن كنتم من أهل العلم إذ الجهلة لا يعتد بأفعالهم حتى توصف بالخبرية وقيل : أي إن كنتم تعلمون أنه خير لكم كان خيرا لكم حينئذ لأنكم إذاعلمتم ذلك واعتقدتم أحببتم الإيمان والجهاد فوق ما تحبون أموالكم وأنفسكم فتخلصون

---

(١) روح المعاني، ٨١/٢٦

وتفلحون يغفر لكم ذنوبكم **جواب** للأمر المدلول عليه بلفظ الخبر كما في قولهم : اتقي الله تعالى امرؤ وفعل خيرا يثب عليه أو **جوابلشرط** أو استفهامدل عليه الكلام والتقدير أتؤمنوا وتجاهدوايغفر لكم أو هل تقبلون أن أدلكم أو هل تتجرون بالإيمان والجهاد يغفر لكم وقال الفراء : **جواب** للأستفهامالمذكور أيهل أدلكم وتعقب بأنمجرد الدلالة لا يوجبالمغفرة وأجيب بأنه كقوله تعالى : قل لعبادي الذين آمنوا يقيمواالصلاة وقد قالوا فيه : إن القول لماكان للمؤمن الراسخ الإيمان كانمظنة لحصول الإمتثال فجعل كالمحقق وقوعه فيقال ههنا : ما كانت الدلالة مظنة لذلكنزلت منزلة المحقق ويؤيده إن كنتم تعلمون لأنمن لهعقل إذا دله سيدهعلىما هو خير له لا يتركه وادعاء الفرق بماثمة من الإضافة التشريفية وما هنا من المعاتبة قيل : غير ظاهر فتدبر والإنصاف أن تخريج الفراء لا يخلو ." (١)

" سبحانه ويدعوه ولم يرضوا بالإباء وحده وهذا من خواص الكتاب الكريم وبديع أسلوبه إذا أخذ في قصة غب قصة جعلهما متناصفتين فيما سيق له الكلام وزاد عليه التآخي بينهما في تناسب خاتمة الأولى وفاتحة الثانية ولعل هذا الوجه من الوجاهة بمكان وأما لو فسر بما حكى عن الخليل ولأن المساجد لله فلا تدعوا الخ فالوجه أن يكون استطرادا ذكر عقيب وعيد المعرض والحمل والآيتان ٢١ و ٢٢ على هذا على الأعضاء السبعة أظهر لأن فيه تذكيرا لكونه تعالى المنع بها عليهم وتنبيها على أن الحكمة في خلقها لخدمة المعبود من حيث العدول على لفظ الأعضاء وأسمائها الخاصة إلى المساجد ودلالة على أن ذلك ينافي الإشراك وحينئذ لا يبقى **إشكال في** ارتباط ما بعده بما قبله على القراءتين والأوجه والله تعالى أعلم أه فتأمل

واللبد بكسر اللام وفتح الباء كما قرأ الجمهور جمع لبدة بالكسر نحو كسرة وكسر وهي الجماعات شبهت بالشيء المتلبد بعضه فوق بعض ويقال للجراد ومنه كما قال الجبائي قول عبد مناف بن ربع الهذلي صافوا بستة أبيات وأربعة

حتى كأن عليهم جابيا لبدا وقرأ مجاهد وابن محيصن وابن عامر بخلاف عنه لبدا بضم اللام جمع لبدة كزبرة وزبر وعن ابن محيصن أيضا تسكين الباء وضم اللام وقرأ الحسن والجحدري وأبو حيوة وجماعة عن أبي عمرو بضمتين جمع لبد كرهن ورهن أو جمع لبود كصبور وصبر وقرأ الحسن والجحدري أيضا بخلاف عنهما لبدا بضم اللام وتشديد الباء جمع لا بد وأبو رجاء بكسرها وشد الباء المفتوحة قل إنما ادعوا اعبد ربي ولا أشرك به في العبادة أحدا فليس ذلك ببدع ولا مستنكر يوجب التعجب أو الإطباق على عداوتي وقرأ الأكثرون قال على أنه حكاية منه تعالى لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم للمتراكمين عليه أو حكاية من الجن له عند رجوعهم إلى قومهم فلا تغفل وقراءة الأمر وهي قراءة عاصم وحمزة وأبي عمرو بخلاف عنه وأوفق لقوله سبحانه قل إني لا أملك لكم ضرا ولا رشاد أي ولا نفعا تعبير أباسم السبب عن المسبب والمعنى لا أستطيع أن أضركم ولا أنفعكم إنما الضار والنافع هو الله عز و جل أو لا أملك لكم غيا ولا رشدا على أن الضر مراد به الغي تعبير باسم السبب عن السبب ويدل عليه قراءة أبي غيا بدل ضرا والمعنى لا استطيع ان أقسركم على الغي والرشد إنما القادر على ذلك هو الله سبحانه وتعالى وجوز أن يكون في الآية الإحتباك والأصل لا أملك لكم ضرا ولا نفعا ولا غيا ولا رشدا فترك من كلا المتقابلين ما ذكر في الآخر وقرأ الأعرج رشدا بضمتين قل إني لن يجيرني من الله أحد إن أرادني سبحانه بسوء ولن

---

(١) روح المعاني، ٨٩/٢٨

أجدا من دونه ملتحدا أي معدلا ومنحرفا وقال الكلبي مدخلا في الأرض وقال السدي حرزا وأصله المدخل من اللحد والمراد ملجأ يركن إليه وأنشدوا يا لهف نفسي ونفسي عبر مجدية

عني وما من قضاء الله ملتحد وجوز فيه الراغب كونه اسم مكان وكونه مصدرا وهذا على ما قيل بيان لعجزه عليه الصلاة و السلام عن شؤن نفسه بعد بيان عجزه صلى الله تعالى عليه وسلم عن شؤن غيره وقيل في الكلام حذف وهو قالوا اترك ما تدعون إليه ونحن نجيرك فقيل له قل إني لن يجيرني الخ وقيل هو **جواب** لقول ورد إن سيد الجن وقد ازدحموا عليه أنا أرحلهم عنك فقال إني لن يجيرني الخ ذكره الماوردي والقولان ليسا بشيء وقوله تعالى إلا بلاغا من الله استثناء من مفعول لا أملك كما يشير إليه كلام قتادة وما بينهمااعتراض مؤكد لنفي الإستطاعة فلا اعتراض بكثرة الفصل المبعدة لذلك فإن كان المعنى لا أملك إن أضركم ولا أنفعكم استثناء متصلا كأنه قيل لا أملك شيئا إلا بلاغا وإن كان المعنى لا أملك أن أقسركم على الغي والرشد كان منقطعا أو من باب

لا عيب فيهم ." (١)

" غيره ولا حاجة إلى أن يقال أنه صلى الله تعالى عليه وسلم زمل نفسه أولا ثم نام فزمله غيره أو أنه زمله غيره أولا ثم سقط عنه ما زمل به فزمل هو نفسه والجمهور على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما جاءه الملك في غار حراء بما حاوره رجع إلى خديجة رضي الله تعالى عنها فقال زملوني فنزلت يا أيها المدثر وعلى أثرها نزلت يا أيها المزمل وأخرج البزار والطبراني في الأوسط وأبو نعيم في الدلاءل عن جابر رضي الله تعالى عنه قال لما اجتمعت قريش في دار الندوة فقالوا سموا هذا الرجل اسما تصدر الناس عنه فقالوا كاهن قالوا ليس بكاهن قالوا مجنون قالوا ليس بمجنون قالوا ساحر قالوا ليس بساحر قالوا يفرق بين الحبيب وحبيبه فتفرق المشركون على ذلك فبلغ ذلك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فتزمل في ثيابه وتدثر فيها فأتاه جبريل عليه السلام فقال يا أيها المزمل يا أيها المدثر ونداؤه عليه الصلاة و السلام بذلك تأنيس له وملاطفة على عادة العرب في اشتقاق اسم للمخاطب من صفته التي هو عليها كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعلي كرم الله تعالى وجهه حين غاضب فاطمة رضي الله تعالى عنها فأتاه وهو نائم وقد لصق بجنبه التراب قم أبا تراب قصدا لرفع الحجاب وطي بساط العتاب وتنشيطا له ليتلقى ما يرد عليه بلا كسل

وكل ما يفعل المحبوب محبوب

وزعم الزمخشري أنه عليه الصلاة و السلام نودي بذلك تهيجا للحالة التي عليها من التزمل في قطيفة واستعداده للإستثقال في النوم كما يفعل من لا يهمه أمر ولا يعنيه شأن إلى آخر ما قال مما ينادي علي كما قال الأكثرون بسوء الأدب ووافقه في بعضه من وافقه وقال صاحب الكشف أراد أنه عليه الصلاة و السلام وصف بما هو ملتبس به يذكره تقاعده فهو لطيف العتاب الممزوج بمحض الرأفة ولينشطه ويجعله مستعدا لما وعده تعالى بقوله سبحانه إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا ولا يربأ برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن مثل هذا النداء فقد خوطب بما هو أشد في قوله تعالى عبس وتولى ومثل هذا من خطاب الأدلال والترؤف لا يتقاعد ما في ضمنه من البر والتقريب عما في ضمن يا أيها النبي يا أيها

---

(١) روح المعاني، ٩٣/٢٩

الرسول من التعظيم والترحيب انتهى ولا يخفى أنه لا يندفع به سوء أدب الزمخشري في تعبيره فأنه تعالى وإن كان له أن يخاطب حبيبه بما شاء لكنا نحن لا نجري على ما عامله سبحانه به بل يلزمنا الأدب والتعظيم لجنابه الكريم ولو خاطب بعض الرعايا الوزير بما خاطبه به السلطان طرده الحجاب وربما كان العقاب هو **الجواب** وقيل كان صلى الله تعالى عليه وسلم متنزملا بمطرد لعائشة رضي الله تعالى عنها يصلي فنودي بذلك ثناء عليه وتحسينا لحاله التي كان عليها ولا يأباه الأمر بالقيام بعد إما لأنه أمر بالمداومة على ذلك والمواظبة عليه أو تعليم له عليه الصلاة و السلام وبيان لمقدار ما يقوم على ما قيل نعم أورد عليه أن السورة من أوائل ما نزل بمكة ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إنما بني على عائشة رضي الله تعالى عنها بالمدينة مع أن الأخبار الصحيحة متضافرة بأن النداء المذكور كان وهو عليه الصلاة و السلام في بيت خديجة رضي الله تعالى عنها ويعلم منه حال ما روي عن عائشة أنها ما كان تزميله صلى الله تعالى عليه وسلم قالت كان مرطا طول أربع عشرة ذراعا نصفه علي وأنا نائمة ونصفه عليه وهو يصلي وكان سداه شعرا ولحمته وبرا وتكلف صاحب الكشف فقال **الجواب** أنه عليه الصلاة و السلام عقد في مكة فلعل المرط بعد العقد صار إليه صلى الله تعالى عليه وسلم نعم دل على أنه بعد وفاة خديجة إنما **إشكال في** قول عائشة نصفه علي الخ **وجوابه** أنه يمكن أن يكون قد بات صلى الله تعالى عليه وسلم في بيت الصديق رضي الله تعالى عنه ذات ليلة وكان المرط على عائشة وهي طفلة والباقي لطوله على النبي عليه الصلاة و السلام فحكت ذلك أم المؤمنين إذ لا دلالة على أنها حكاية ما بعد البناء فهذا ما يتكلف لصحة هذا القول انتهى وأنت تعلم أن هذا الحديث لم يقع في الكتب الصحيحة ." (١)

" قرآنا ومن كلام الله تعالى وإن اختلفا معنى ولا اعتبار في المقصود لم يعطف عليها وأطلق بعضهم عليه التأكيد من غير تشبيه والأمر في وصف إشكاله التي تشكل بها حتى استنبط هذا القول السخيف استهزاء به وإشارة إلى أنه عن الحق الأبلج بمعزل ثم أن الذي يظهر من تتبع أحوال الوليد أنه إنما ذلك عنادا وحمية جاهلية لا جهلا بحقيقة الحال وقوله تعالى سأصليه سقر بدل من سأرهقه الخ بدل اشتمال لاشتمال السقر على الشدائد وعلى الجبل من النار والوصف الآتي لا ينافي الإبدال على إرادة الجبل بناء على أن المراد به نحو ما في الحديث وقال أبو حيان يظهر أنهما جملتان أعتقبت كل واحدة منهما على سبيل توعد العصيان الذي قبل كل واحدة منهما فتوعد على كونه عنيدا لآيات الله تعالى بإرهاق صعود وعلى قوله أن القرآن سحر يؤثر إصلاء سقر وفيه بحث لا يخفى على من أحاط خبرا بما تقدم وما أدراك ما سقر أي أي شيء أعلمك ما سقر على أن ما الأولى مبتدأ وإدراك خبره وما الثانية لأنها مفيدة لما قصد إفادته من التهويل والتفظيع وسفر مبتدأ أي شيء هي في وصفها فإن قد يطلب بها الوصف وإن كان الغالب أن يطلب بها الاسم والحقيقة وقوله سبحانه لا تبقى ولا تذر بيان لوصفها وحالها فالجملة مفسرة أو مستأنفة عن غير حاجة إلى جعلها خبر مبتدأ محذوف وقيل حال من سقر والعامل فيها معنى التعظيم أي أعظم سقر وأهول أمرها حال كونها لا تبقى الخ وليس بذاك أي لا تبقى شيئا يلقى فيها إلا أهلكته وإذا هلك لم نذره هالكا حتى يعاد وقال ابن عباس لا تبقي إذا أخذت فيهم لم تبق منهم شيئا وإذا بدلوا خلقا جديدا لم تذر أن تعاودهم سبيل العذاب الأول وروي نحوه عن الضحاك بزيادة ولكل شيء فترة وملالة إلا

---

(١) روح المعاني، ١٠١/٢٩

جهنم وقيل لا تبقي على شيء ولا تدعه من الهلاك بل كان ما يطرح فيها هالك لا محالة وقال السدي لا تبقي لهم لحما ولا تذر عظما وهو دون ما تقدم لواحة للبشر قال ابن عباس ومجاهد وأبو رزين والجمهور أي مغيرة للبشرات مسودة للجلود وفي بعض الروايات عن بعض بزيادة محرقة والمراد في الجملة فلواحة من لوحته الشمس إذا سودت ظاهره وأطرافه قال تقول ما لا حك يا مسافر

يا ابنة عمي لا حني الهواجر والبشر جمع بشرة وهي ظاهرة الجلد وفي بعض الآثار أنها تلفح الجلد لفحة فتدعه أشد سوادا من الليل واعتراض بأنه لا يصح وصفها بتسويدها الظاهر الجلود مع قوله سبحانه لا تبقي ولا تذر الصريح في الإحراق وأجيب أنها في أول الملاقاة تسوده ثم تحرقه وتهلكه أو الأول حالها مع من دخلها وهذا حالها مع من يقرب منها وأن تتعلم أنه إذا قيل لا يحسن وصفها بتسويد ظاهر الجلود بعد وصفها بأنها لا تبقي ولا تذر لم يحسن هذا **الجواب** وقد يجاب حينئذ بأن المراد ذكر أوصافها المهمولة الفظيعة من غير قصد إلى ترق من فظيع إلى أفظع وكونها لواحة وصف من أوصافها ولعله باعتبار أول الملاقاة وقيل الإهلاك وفي ذكره من التفظيع ما فيه لما أن في تسويد الجلود مع قطع عما فيه من الإيلام تشويها للخلق ومثله للشخص فهو من قبيل التتميم وفي استلزام الإهلاك تسويد الجثود تردد وإن قيل به فتدبر وجوز على تفسير لواحة بما ذكر كون البشر اسم جنس بمعنى الناس ويرجع المعنى إلى ما تقدم وقال الحسن وابن كسيان والأصم لواحة بناء مبالغة من لاح إذا ظهر والبشر بمعنى الناس أي تظهر للناس لعظمها وهولها كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى وقد جاء أنها تظهر لهم من مسيرة خمسمائة عام ورفع لواحة على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هي لواحة وقرأ عطية العوفي وزيد بن علي والحسن وابن أبي عبلة لواحة بالنصب على الإختصاص للتهويل أي أخص أو أعني وجوز أن يكون حالا مؤكدة من ضمير تبقي أو تذر بناء على زعم الإستلزام وأن يكون حالا من سقر والعامل ما مر عليها تسعة عشر الظاهر ملكا ألا ترى العرب وهم ." (١)

" خلاف شأن الباء حيث أبرز معها الفعل تارة وأضمر أخرى فكانت الواو قائمة مقام فعل القسم وباؤه سادة مسدهما والواوات والعواطف نوائب عن هذه الواو فهي عاملة الجر وعاملة النصب فالعطف من قبيل العطف على معمولي عامل واحد وهذا كما تقول ضرب زيدا عمرا وبكر خالدا فترفع بالواو وتنصب لقيامها مقام ضرب الذي هو عاملها انتهى وأنت تعلم أن أول الواوات العواطف ههنا ليس معها ما تعمل فيه النصب فلعله أراد أنها تعمل ذلك إن كان هناك منصوب أو هي عاملة باعتبار أن معنى والشمس وضحاها وضوئها إذا أشرقت وفيه أيضاأنه لم يقل أحد بأن الحروف العواطف عوامل وأيضا **الأشكال مبني** على امتناع العطف على معمولي عاملين مطلقا حتى لو جوز مطلقا أو بشرط كون المعطوف مجرورا على ما ذهب إليه جمع كما في قولك في الدار زيد والحجرة عمرو لم يكن **إشكال وأيضا** هو مبني على قبول هذا الأستكراه وعدم إمكان التخلصمن الأجتماع بتقدير **جواب** لكل من المقسمات حتى إذا لم يقبل أوقبل وقدر لكل **جواب** لم يبق **إشكال وأيضا** هو مبني على أن إذا ظرفية وهو ممنوع لجواز أن تكون قد تجردت عن الظرفية وحينئذ تكون بدلا مما بعد الواو كما قيل في قوله وبعد غد يا لهف نفسي من غد

---

(١) روح المعاني، ٢٩/١٢٥

إذا راح أصحابي ولست برائح إن إذا بدل من غد وعلى تسليم أنها ظرفية يجوز أن يقدر مع كل مضاف تتعلق به كان يقدر وتلو القمر إذا تلاها وتجلية النهار إذا جلاها وغشيان الليل إذا يغشاها أو تجعل متعلقة بمحذوف وقع حالا مقدرة مما تليه أي أقسم بالقمر كائنا إذا تلاها وبالليل كائنا إذا جلاها كما زعمه بعضهم وفيه بحث أيضا يرد على الزمخشري مثل قوله تعالى والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس لأن الواو هنالك عاطفة وقد تقدم صريح فعل القسم كما ذكره الشيخ ابن الحاجب على أن التحقيق كما قال بعض المحققين أن الظرف ليس معمولا لفعل القسم لفساد المعنى إذا التقييد بالزمان غير مراد حالا كان أو استقبالا وإنما هو معمول مضاف مقدر من نحو العظمة لأن الأقسام بالشيء إعظام له فكأنه أقسم بعظمة زمان كذا وما قيل عليه من أن إقسامه تعالى بشيء مستعار لأظهار عظمته وإبانة شرفه فيجوز تقييده باعتبار جزء المعنى المراد يعني الإظهار وأيضا إذا كان الإقسام إعظاما لغا تقديره فلو سلم فالإستعارة إما تبعية أو تمثيلية وعلى كل حال فليس ثمت ما يكون متعلقا بحسب الصناعة والتقدير ليتعلق به ما أريد منه مؤكدافلا لغوية والسماء وما بنيها أي ومن بناها وإيثار ما على من لأرادة الوصفية تفخيما على ما تقدم في وما ولد كأنه قيل والقادر العظيم الشأن الذي بناها ودل على وجوده وكمال قدرته بناؤهما والمراد به إيجادها بحيث تدل على ذلكط ويستدل بها عليه وهو أولى من تفسيره ببانيها لأشعاره بالمراد من البناء وكذا الكلام في قوله تعالى والأرضوما طحيها أي بسطها من كل جانب ووطأها كدحاها ويكون طحا بمعنى ذهب كقول علقمة طحا بك قلب في الحسان طروب

بعيد الشباب عصر حان مشيب وبمعنى أشرف وارتفع ومن إيمانهم لا والقمر الطاحي ويقال طحا يطحو وطحوا وطحى يطحي طحيا وقوله سبحانه ونفس وما سويها أي أنشأها وأبدعها مستعدة لكمالها وذلك بتعديل أعضائها وقواها الظاهرة والباطنة والتنكير للتكثير وقيل للتفخيم على أن المراد بالنفس آدم عليه السلام والأول أنسب بجواب القسم الآتي ومن ذهب إلى ذلك جعله من الأستخدام وذهب الفراء والزجاج والمبرد وقتادة وغيرهم إلى أن ما في المواضع الثلاث مصدرية أي ." (١)

" لا يجنبها ولا بد على معنى أنه يجوز أن يجنبها ويجوز أن لا يجنبها بل يدخلها غير صال بها وقرر الزمخشري الأستشكال بأنه قد علم أن كل شقي يصلاها وكل تقي يجنبها لا يختص الصلي بأشقى الأشقياء ولا التجنب والنجاة بأتقى الأتقياء وظاهر الجملتين ذلك وأجاب بما حاصله أن الحصر حيث كانت الآية واردة للموازنة بين حالتي عظيم من المشركين وعظيم من المؤمنين ادعائي مبالغة لا حقيقي كان غير هذا الأشقى غير صال وغير هذا الأتقى غير مجنب بالكلية واستحسنه في الكشف فقال هو حسن وأنت تعلم أن مبني ما قاله على الأعتزال وتخليد العصاة في النار وقال القاضي أن قوله تعالى لا يصلاها لا يدل على أنه تعالى لا يدخل النار إلا الكفار كما يقول المرجئة وذلك لأنه تعالى نكر النار فيها إن نارا من النيران لا يصلاها إلا من هذه حاله والنار دركات على ما علم من الآيات فمن أين عرف أن هذه النار لا يصلاها قوم آخرون وتعقبه الزمخشري بأنه ما يصنع عليه بقوله تعالى وسيجنبها الأتقى فقد علم أن فسق المسلمين يجنب تلك النار المخصوصة لا الأتقى منهم خاصة وأجيب بأنه لعل هذا القائل لا يقول بمفهوم الصفة ونحوها فلا تفيد الآية

(١) روح المعاني، ١٤٢/٣٠

المذكورة عنده الحصر ويكون تمييز هذا الأتقى عنده بمجموع التجنب وما سيذكر بعد ولعل كل من لا يقول بالمفهوم لا يشكل عليه الأمر إلا أمر الحصر في لا يصلاها الخ فإنه كالنص في باديء النظر فيما يدعيه المرجئة لحملهم الصليفيه على مطلق الدخول وأيدوه بما أخرج الإمام أحمد وابن ماجه وابن مردويه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يدخل النار إلا من شقى قيل ومن الشقي قال الذي لا يعمل لله تعالى طاعة ولا يترك لله تعالى معصية وهذا الخبر ونحوه من الأخبار مما يستندون إليه في تحقيق دعواهم وأهل السنة يؤولون ما صح من ذلك للنصوص الدالة على تعذيب بعض ممن ارتكب الكبيرة على ما بين في موضعه وقيل في **الجواب** أن المراد بالأشقى والأتقى الشقي والتقي وشاع أفعل في مثل ذلك ومنه قول طرفة تمنى رجال أن أموت فإن أمت

فتلك سبيل لست فيها بأوحد فإنه أراد بواحد واعترض بأنه لا يحسم مادة **الإشكال إذ** ذلك الشقي في الآية ليس إلا الكافر فيلزم الحصر أن لا يدخل النار أو لا يعذب بها غيره مع أنه خلاف المذهب الحق وأيضا إن ذلك التقي فيها قد وصف بما وصف فعلى القول بالمفهوم يلزم أن لا يجنبها التقي الغير الموصوف بذلك كالتقي الذي لا مال له وكغيره المكلفين من الأطفال والمجانين مع أن الحق أنهم يجتبونها وقيل غير ذلك ولعلك بعد الإطلاع عليه وتدقيق النظر في جميع ما قيل واستحضار ماعليه الجماعة في أهل الجمع تستحسن أن قلت بالمفهوم صاحب الكشف مما مر عن الزمخشري وأن لم تكن منيقول بتخليد أهل الكبائر من المؤمنين فتأمل وجنب يتعدى إلى مفعولين فالضمير ههنا المفعول الثاني والأتقى المفعول الأول وهو النائب عن الفاعل ويقال جنب فلان خيرا وجنب شرا وإذا أطلق فقيل جنب فلان فمعناه على ما قال الراغب أبعد عن الخير وأصل جنبته كما قيل جعلته على جانب منه وكثيرا ما يراد منه التبعيد ومنه ما هنا ولذا قلنا أي سيبعد عنها الأتقى الذي يؤتي ماله أي يعطيه ويصرفه يتزكى طالبا أن يكون عند الله تعالى زاكيا ناميا لا يريد به رياء ولاسمعة أومتطهرا من الذنوب فالجملة نصب على الحال من ضمير يؤتي وجوز أن تكون بدلا من الصلة فلا محل لها من الإعراب وجوز أيضا أن يكون الفعل وحده بدلا من الفعل السابق وحده واعترض كلا الوجهين بأن البدل من قسم التابع المعرف بكل ثان اعرب بإعراب سابقه ولا إعراب للصلة حتى يثبت لها تابع فيه وسبب الإعراب وهو الرفع فيالفعل متوفر مع قطع النظر عن التبعية وهو على المشهور تجرده عن الناصب والجازم فليس معربا بإعراب سابقه لظهور ." (١)

" ما لا يعقبه يسر أخروي أيضا كعسر الكافر **والجواب** بأن الحكم بالنسبة للمؤمنين كما يقتضيه مقام التسلية والتنفيس ويشعر به ما رواه في الموطأ عن زيد بن أسلم قال كتب أبو عبيدة إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما يذكر له جموعا من الروم وما يتخوف منهم فكتب إليه عمر رضي الله تعالى عنه أما بعد فإنه مهما ينزل بعبد مؤمن شدة يجعل الله تعالى بعده فرجا ولن يغلب عسر يسرين ولا يحسم **الأشكال إذ** يبقى معه أن من عسر المؤمن ما لا يعقبه يسر دنيوي كما هو ظاهر بل منه ما لا يعقبه يسر أخروي أيضا وذلك كعسر المؤمن الجازع فإنه لا يثاب عليه في الآخرة والظاهر من اليسر هو الثواب فيها على ذلك العسر وإرادة المؤمن الصابر يبقى معها إن من عسره أيضا ما لا يعقبه اليسر الدنيوي وأجاب بعض على وجه التأكيد بأن الأستغراق عرفي ويكفي فيه أن العسر في الغالب يعقبه يسر وعلى وجه التأسيس بهذا

---

(١) روح المعاني، ١٥١/٣٠

مع كون الحكم بالنسبة للمؤمن الصابر وآخر بأن الحكم مشروط بمشيئته تعالى وإن لم تذكر قيل ويشعر بذلك ما أخرجه عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة في الآية قال ذكر لنا أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بشر بهذه الآية أصحابه فقال عليه الصلاة و السلام لن يغلب عسر إن شاء الله تعالى يسرين ويفهم من كلام بعض الأفاضل أنه يجوز على وجه التأكيد أن يكون مع ظاهرها والتنوين في يسر اللنوعية ولا **إشكال في** الإستغراق إذ لا يخلو المرء في حال العسر عن نوع من اليسر وأقله دفع ما هو أعظم مما أصابه عنه ويجوز أن يكون التنوين للتفخيم أيضا ويكون اليسر العظيم المقارن للعسر هو دفع الأعظم وما من عسر إلا وعند الله تعالى أعظم منه وأعظم وأنه لا يأبى ذلك لن يغلب عسر يسرين إما لأن المعنى لن يغلب فرد من أفراد العسر ذكر اليسر مرتين في مقام التسلية أو لأن الآية أفادت أن مع العسر يسرا وقد علم أن بعده آخر على ما جرت به العادة الغالبة أو فهم من قوله تعالى سيجعل الله بعد عسر يسرا إن كان نزوله متقدما وذكر بعضهم أن المعية على حقيقتها عند الخاصة على معنى أن كل ما فعل المحبوب محبوب كما يشير إليه قول الشيخ عمر بن الفارض قدس سره وتعذيبكم عذب لدي وجوركم

على بما يقتضي الهوى لكم عدل وقول الآخر برجا تم أزتوهر جه

رسدجاي منت أست كدناوك جفا ست

وكر خنجر ستم وتسمية ذلك عسرا لأنه في نفسه وعند العامة كذلك لا بالنسبة إلى من أصحابه من المحبين المستعذبين له والكل كما ترى ثم إنه يبعد إرادة المعية الحقيقية ما أخرجه البزار وابن أبي حاتم والطبراني في الأوسط والحاكم والبيهقي في الشعب عن أنس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جالسا وحياله حجر فقال عليه الصلاة و السلام لو جاء العسر فدخل هذا الحجر لجاء اليسر حتى يدخل عليه فيخرجه فأنزل الله تعالى إن مع العسر يسرا الخ ولفظ الطبراني وتلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فإن مع العسر يسرا وإرادة العهد أسلم من القيل والقال وكأن من اختاره اختاره لذلك مع الأستئناس له بسبب النزول لكن الذي يقتضيه الظواهر ومقاماتها الخطابية الأستغراق فإذا قيل به فلا بد من التقييد بكون من أصابه العسر واثقا بالله تعالى حسن الرجاء به عز و جل منقطعا إليه سبحانه أو بنحو ذلك من القيود فتدبر والله تعالى الميسر لكل ما يتعسر وقرأ ابن وثاب وأبو جعفر وعيسى العسر يسرا في الموضعين بضم السين فإذا فرغت أي من عبادة كتبليغ الوحي فانصب فاتعب في عبادة أخرى شكرا لما عددنا عليك من النعم السالفة ووعدناك من الآلاء الآنفة كأنه عز و جل لما عدد عليه ما عدد ووعده صلى الله تعالى عليه وسلم بما وعد بعثه على الشكر والأجتهاد في العبادة وإن لا يخلي وقتا من أوقاته منها فإذا فرغ من ." (١)

" بقي في الكلام على هذه الليلة بحث مهم وهو أنه على قول المعتبرين لاختلاف المطالع يلزم القول بتعددها في رمضان وكونها وترا من لياليه عند قوم وشفعا عند آخرين فلا يصح إطلاق القول بأحدهما وكذا لا يصح أطلاق القول بأنها ليلة كذا كليلة السابع والعشرين أو الحادي والعشرين مثلا من الشهر على ذلك أيضا بل لا يصح إطلاق القول بأن وقت التقدير وتنزل الملائكة ليل فالليلة عند قوم نهار في الجهنة المسامتة لأقدامهم وهي قد تكون مسكونة ولو بواسطة سفينة تمر

---

(١) روح المعاني، ١٧١/٣٠

فيها وربما يكون زمان الليل عند قوم بعضه ليلا وبعضه نهارا عند آخرين كأهل بعض العروض البعيدة عن خط الأستواء بل قد تنقضي أشهر بليل ونهار على قوم ولم ينقص يوم واحد بعض العروض بل لا يصح أيضا إطلاق القول بأنها في رمضان وأنها الليلة الأولى أو الأخيرة منه إذ الشهر دخولا وخروجا مختلف بالنسبة إلى سكان البسيطة وأجاب بعض بالتزام أن ما أطلق من القول فيها ليس على إطلاقه فيكون القول بوتريتها بالنسبة إلى قوم وبشفعيتها بالنسبة إلى آخرين وهكذا القول بأنها ليلة كذا من الشهر وبالتزام أنها ليلة بالنسبة إلى قوم نهار بالنسبة إلى آخرين وأن التعبير بالليلة لرعاية مكان المنزل عليه القرآن عليه الصلاة و السلام وغالب المؤمنين به كأن ما هو سمت أقدامهم مما ليلهم نهاره لم يعمر بالمسلمين بل لا يكاد يعمر بهم حتى يرث الله تعالى الأرض ومن عليها وقال أنها حيث كانت نهارا عند قوم لا يبعد أن يعطي الله تعالى أجرها من اجتهد من غيرهم في ليلة ذلك النهار وأن يعطي سبحانه ذلك أيضا من اجتهد منهم ليلا وهي عندهم نهار وعلى نحو هذا يقال في الصور التي ذكرت في البحث وأدعى أن هذا نوع من الجمع بين الأحاديث المتعارضة وأن في قولهم يسن الأجتهاد في يومها رمز إما لشيء من ذلك وهو كما ترى وأجاب آخر بما يستحي القلم من ذكره ويرى تركه هو الحري بقدره وسمعت من بعض أحبابي أن الشيخ إسماعيل العجلوني عليه الرحمة تعرض فيما شرح من صحيح البخاري لشيء من هذا البحث **والجواب** عنه ولم أقف عليه وعندي أن البحث قوي والأمر مما لا مجال لعقلي فيه ومثل ليلة القدر فيما ذكر وقت نزوله سبحانه وتعالى إلى السماء الدنيا من الليل كما صحت به الأخبار وكذا ساعة الإجابة من يوم الجمعة إلى أمثال أخر وللشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى كلام طويل في الأول لم يحضرني منه الآن ما يرى الغليل ولغيره كابن حجر كلام مختصر في الثاني وهو مشهور وربما يقال أنها لكل قوم ليلتهم وإن اختلفت دخولا وخروجا بالنسبة إلى آفاقهم كسائر لياليهم فتدخل الليلة مطلقا في بغداد مثلا عند غروب الشمس فيها وبعد نصف ساعة منه تدخل في أسلامبول مثلا وذلك أول وقت الغروب فيها وهكذا والخروج على عكس ذلك فكان الليلة راكب يسير إلى جهة فيصل إلى كل منزل في وقت ويلتزم أن تنزل الملائكة حسب سيرها ولا يبعد أن يتنزل عند كل قوم ما شاء الله تعالى منهم عند أول دخولها عندهم ويعرجون عند مطلع فجرها عندهم أيضا أو يبقى المتنزل منهم هناك إلى أن تنقضي الليلة في جميع المعمورة فيعرجون معا عند انقضائها ويلتزم القول بتعدد التقدير حسب السير أيضا بأن يقدر الله تعالى في أي جزء شاء سبحانه منها بالنسبة إلى من هي عندهم أمورا تتعلق بهم ومناط الفضل لكل قوم تحققها بالنسبة إليهم وقيامهم فيها ومثل هذه الليلة فيما ذكر سائر أوقات العبادة كوقت الظهر والعصر وغيرهما وهذا غاية ما يخطر بالبال فيما يتعلق بهذا **الإشكال وأمر** ما يعكر عليه من أخبار الآحاد سهل على أن الكثير منها في صحته مقال فتأمل في ذاك والله عز و جل يتولى هداك ثم إن ليلة القدر عند السادة الصوفية ليلة يختص فيها السالك بتجبل خاص يعرف به قدره ورتبته بالنسبة إلى محبوبه وهي وقت ابتداء وصول السالك إلى عين الجمع ومقام البالغين في المعرفة وما ألطف قول الشيخ عمر بن الفارض قدس سره ." (١)

" صفحة رقم ٣٤٨

ولما كان لا يسأل عن الشيء إلا إن كان معظما له متشوقا إلى تعجيل الإخبار به كان الأنسب للمقام والأقر لعيون العباد

---

(١) روح المعاني، ١٩٩/٣٠

والأزجر لأهل العناد تقريب **الجواب** وإخراره سبحانه وتعالى بنفسه الشريفة دون واسطة إشعارا بفرط قربه وحضوره مع كل سائل فقال : (فإني (دون فقل إني ، فإنه لو أثبت قل ، لأوهم بعدا وليس المقام كذلك ، ولكان قوله إني ، موهما فيحتاج إلى أن يقال إن الله أو نحوه ، ومع ذلك فلا ينفك عن **إشكال** ؛ وإذا كان هذا التلطف بالسائلين فما ظنك بالسالكين السائرين وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري ما معناه : الذين يسألون عن الجبال وعن اليتامى وعن المحيض وعن الأهلة ونحوها يجابون بالواسطة ، وأما الذين يسألون عني فإني أرفع الوسائط بيني وبينهم .

وقال الإمام قاضي القضاة ناصر الدين بن ميلق ما معناه : إنه سبحانه وتعالى لما كان قد تعرف إلى عباده بأفعاله وآياته وما ركز في العقول من معرفته كان حذف الواسطة في الإخبار عنه أنسب بخلاف الأهلة ونحوها فإن العقول لا تستقل بمعرفتها ، فكان الإخبار عنها بواسطة الرسول الذي لا تعرف إلا من جهته أنسب .

) قريب (فعيل من القرب وهو مطالعة الشيء حسا أو معنى أي من طلبني بعقله وجدني وعرفني وإنما أرسلت الرسل زيادة في التعرف ورفعا للحرج بسر التلطف ، وإسقاط قل ، أسرع في التعرف فهو أجدر بتعظيم الواسطة لأن الإسراع في الإجابة أقرب دلالة على صدقه في الرسالة .

قال الحرالي : بشر أهل حضرة البعد بالقرب لما رقي أهل القرب إلى الوصول بالقرب فكان المبشر واصلا وكان المتقاصر عن القرب مبشرا به ، ومعلوم أن قرب الله وبعد المخلوق منه ليس بعد مسافة ولا قرب مسافة ، فالذي يمكن إلاحته من معنى القرب أن من سمع فيما يخاطب به خطاب ربه فهو قريب ممن كان ذلكك الخطاب منه ، ومن كان إنما يسمع الخطاب ممن واجهه بالخطاب في حسه ومحسوسه فسمعه ممن دون ربه كان بعيدا بحسب تلك الواسطة من بعد دون بعد إلى أبعد البعد ، ولذلك يعلن للنبي (صلى الله عليه وسلم)

٧٧ ( ) إنما عليك البلاغ ( ) ٧

[الرعد : ٤٠] وكان أن ما يتلوه لأمته إنما هو كلام ربه يتلو لهم كلام ربهم ليسمعوه من ربهم لأمته حتى لا يكون (صلى الله عليه وسلم) واسطة بين العبد وربه بل يكون يوصل العبد إلى ربه ، وللإشارة بهذا المعنى يتلى كلمة قل ، في القرآن ليكون إفصاحا لسماع كلام الله سبحانه وتعالى ممن سمع كائنا من كان ، وفي إشعاره إهزاز القلوب والأسماع إلى نداء الحج إثر الصوم ، لأنه جعل تعالى أول يوم من شهور الحج إثر يوم من أيام الصوم ، فكأن منادي الله ينادي يوم الفطر بالحج ، ففي خفي إشارته." (١)

" صفحة رقم ٤٩٩

التخصيص بهم : (إن الله) أي الملك الأعظم الذي لا راد لأمره) لا يهدي (وأظهر موضع الإضمار للتعميم فقال : (القوم الظالمين) أي وإن كانوا أقوى الناس لاتباعهم أهوائهم ، فالآية من الاحتباك : أثبت أولا اتباع الهوى دليلا على حذفه ثانيا ، وثانيا الظلم دليلا على حذفه أولا .

ولما أبلغ في هذه الأساليب في إظهار الخفايا ، وأكثر من نصب الأدلة على الحق وإقامة على وجوب اتباع محمد (صلى

---

(١) نظم الدرر . (– ت: عبدالرزاق غالب)، ١/٣٤٨

الله عليه وسلم) ، وكانوا بإعراضهم عن ذلك كله كأنهم منكرون لأن يكون جاءهم شيء من ذلك ، قال ناسقا على ما تقديره : فلقد آتيناك في هذه الآيات بأعظم البينات ، منبها بحرف التوقع المقترن بأداة القسم على أنه مما ياتوقع هنا أن يقال : (ولقد وصلنا) أي على ما لنا من العظمة التي مقتضاها أن يكفي أدنى إشارة منها) لهم (اي خاصتن فكان تخصيصهم بذلك منة عظيمة يجب عليهم شكرها) القول (اي أتبعنا بعض القول – الذي لا قول في الحقيقة سواه – بعضا بالإنزال منجما ، قطعا بعضها في أثر بعض ، لتكون جوابا لأقوالهم ، وحلا لإشكالهم ، فيكون أقرب إلى الفهم ، وأولى بالتدبر ، مع تنويعه في وعد ووعيد ، وأخبار ومواعظ ، وحكم ونصائح ، وأحكاتم ومصالح ، وأكثرنا من ذلك حتى كانت آياته المعجزات وبيناته الباهرات كأنها افراس الرهبان ، يوم استباق الأقران ، في خومة الميدان ، غير أن كلا منهما سابق في العيان .

ولما بكتهم بالتنبيه بهذا التأكيد على مبالغتهم في الكذب بالقول أو بالفعل في أنه ما أتاهم ما يقتضي التذكير أتبع ذلك التوصيل عليه فقال : (لعلهم يتذكرون) أي ليكون حالهم حال الذين يرجى لهم أن يرجعوا إلى عقولهم فيجدوا فيما طبع فيها ما يذكرهم بالحق تذكيرا ، بما أشار إليه الإظهار .

ولما كان من التذكر ما دل عليه مجر العقل ، ومنه ما انضم إليه مع ذلك العقل ، وكان صاحب هذا القسم أجدر بأن يتبصر ، وكان كأنه قيل : هل تذكروا ؟ قيل : نعم أهل الكتاب الذين هم أهله حقا تذكروا حقا ، وذلك معنى قوله : (الذين آتيناهم (اي بعظمتنا التي حفظناهم بها) الكتاب) أي العلم من التوراة والإنجيل وغيرهما منكتب الأنبياء ، وهم يتلون ذلك حق تلاوته ، في بعض الزمان الذي كان) من قبله) أي القرآن) هم) أي خاصة) به) أي القرآن ، لا بشيء مما يخالفة) يؤمنون) أي يوقعون الإيمان به في حال وصوله إليهم إيمانا لا يزال يتجدد ؛ ثم أكد هذا المعنى بقوله : (وإذا يتلى) أي تتجدد تلاوته) عليهم قالوا (مبادرين : (آمنا به (ثم عللوا ذلك بقولهم الدال على غاية المعرفة ، مؤكدين لأن من كان على دين لا يكاد يصدق رجوعه عنه ، فكيف." (١)

" ٣٩ بكم عمي) يحتمل أن يراد به المنافقون والمستوقد المشبه بهم وهذه الأوصاف مجاز عبارة عن عدم انتفاعهم بسمعهم وأبصارهم وكلامهم وليس المراد فقد الحواس فهم لا يرجعون إن أريد به المنافقون فمعناه لا يرجعون إلى الهدى وإن أريد به أصحاب النار فمعناه أنهم متحيرون في الظلمة لا يرجعون ولا يهتدون إلى الطريق أو كصيب عطف على الذي استوقد والتقدير أو كصاحب صيب أو للتنويع لأن هذا مثل آخر ضربه الله للمنافقين والصيب المطر وأصله صيوب ووزنه فعيل وهو مشتق من قولك صاب يصوب وفي قوله من السماء إشارة إلى قوته وشدة انصبابه قال ابن مسعود إن رجلين من المنافقين هربا إلى المشركين فأصابهما هذا المطر وأيقنا بالهلاك فعزما على الإيمان ورجعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحسن إسلامهما فضرب الله ما أنزل فيهما مثلا للمنافقين وقيل المعنى تشبيه المنافقين في حيرتهم في الدين وفي خوفهم على أنفسهم بمن أصابه مطر فيه ظلمات ورعد وبرق فضل عن الطريق وخاف الهلاك على نفسه وهذا التشبيه على الجملة وقيل إن التشبيه على التفصيل فالمطر مثل للقرآن أو الإسلام والظلمات مثل لما فيه من الإشكال على المنافقين والرعد مثل

---

(١) نظم الدرر . (– ت: عبدالرزاق غالب)، ٤٩٩/٥

لما فيه من الوعيد والزجر لهم والبرق مثل لما فيه من البراهين الواضحة فإن قيل لم قال رعد وبرق بالإفراد ولم يجمعه كما جمع ظلمات **فالجواب** أن الرعد والبرق مصدران والمصدر لا يجمع ويحتمل أن يكونا اسمين وجمعهما لأنهما في الأصل مصدران يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق أي من أجل الصواعق قال ابن مسعود كانوا يجعلون أصابعهم في آذانهم لئلا يسمعوا القرآن في مجلس النبي صلى الله عليه وسلم فهو على هذا حقيقة في المنافقين والصواعق على هذا ما يكرهون من القرآن والموت هو ما يتخوفونه فهما مجازان وقيل لأنه راجع لأصحاب المطر المشبه بهم فهو حقيقة فيهم والصواعق على هذا حقيقة وهي التي تكون من المطر من شدة الرعد ونزول قطعة نار." (١)

" ٤٠ هذا دين مبارك فهذا مثل الضوء وإذا أصابتهم شدة أو مصيبة عابوا الدين وسخطوا فهذا مثل الظلمة فان قيل لم قال مع الإضاءة كلما ومع الظلام إذا **فالجواب** أنهم لما كانوا حراصا على المشي ذكر معه كلما لأنها تقتضي التكرار والكثرة ولو شاء الله الآية إن رجع إلى أصحاب المطر فالمعنى لو شاء الله لأذهب سمعهم بالرعد وأبصارهم بالبرق وإن رجع إلى المنافقين فالمعنى لو شاء الله لأوقع بهم العذاب والفضيحة وجاءت العبارة عن ذلك بإذهاب سمعهم وأبصارهم والباء للتعدية كما هي في قوله تعالى ذهب الله بنورهم   يا أيها الناس الآية لما قدم اختلاف الناس في الدين وذكر ثلاث طوائف المؤمنين والكافرين والمنافقين أتبع ذلك بدعوة الخلق إلى عبادة الله وجاء بالدعوة عامة للجميع لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى جميع الناس اعبدوا ربكم يدخل فيه الإيمان به سبحانه وتوحيده وطاعته فالأمر بالإيمان به لمن كان جاحدا والأمر بالتوحيد لمن كان مشركا والأمر بالطاعة لمن كان مؤمنا لعلكم يتعلق بخلقكم أي خلقكم لتتقوه كقوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون أو بفعل مقدر من معنى الكلام أي دعوتكم إلى عبادة الله لعلكم تتقون وهذا أحسن وقيل يتعلق بقوله اعبدوا وهذا ضعيف وإن كانت لعل للترجي فتأويله أنه في حق المخلوقين جريا على عادة كلام العرب وإن كانت للمقاربة أو التعليل فلا **إشكال والأظهر** فيها أنها لمقاربة الأمر نحو عسى فإذا قالها الله فمعناها أطماع العباد وهكذا القول فيها حيث ما وردت في كلام الله تعالى الأرض فراشا تمثيل لما كانوا يقعدون وينامون عليها كالفراش فهو مجاز وكذلك السماء بناء من الثمرات من للتبعيض أو لبيان الجنس لأن الثمرات هو المأكول من الفواكه وغيرها والباء في به سببية أو كقولك كتبت بالقلم لأن الماء سبب في خروج الثمرات بقدرة الله تعالى فلا تجعلوا لا ناهية أو نافية وانتصب الفعل بإضمار أن بعد." (٢)

" ٩٨ آثم قلبه) معناه قد تعلق به الإثم اللاحق من المعصية في كتمان الشهادة وارتفع آثم بأنه خبر إن وقلبه فاعل به ويجوز أن يكون قلبه مبتدأ وآثم خبره وإنما أسند الإثم إلى القلب وإن كان جملة الكاتم هي الآثمة لأن الكتمان من فعل القلب إذ هو يضمرها ولئلا يظن أن كتمان الشهادة من الآثام المتعلقة باللسان وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله الآية مقتضاها المحاسبة على ما في نفوس العباد من الذنوب سواء أبدوه أم أخفوه ثم المعاقبة على ذلك لمن يشاء الله أو الغفران لمن شاء الله وفي ذلك **إشكال لمعارضته** لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به

---

(١) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزى، ٧٥/١

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزى، ٧٧/١

أنفسها ففي الحديث الصحيح عن أبي هريرة أنه لما نزلت شق ذلك على الصحابة وقالوا أهلكنا إن حوسبنا على خواطر أنفسنا فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم قولوا سمعنا وأطعنا فقالوها فأنزل الله بعد ذلك لا يكلف الله نفسا إلا وسعها فكشف الله عنهم الكربة ونسخ بذلك هذه الآية وقيل هي في معنى كتم الشهادة وإبدائها وذلك محاسب به وقيل يحاسب الله خلقه على ما في نفوسهم ثم يغفر للمؤمنين ويعذب الكافرين والمنافقين والصحيح التأويل الأول لوروده في الصحيح وقد ورد ايضا عن ابن عباس وغيره فإن قيل إن الآية خبر والأخبار لا يدخلها النسخ **فالجواب** أن النسخ إنما وقع في المؤاخذة والمحاسبة وذلك حكم يصح دخول النسخ فيه فلفظ الآية خبر ومعناها حكم فيغفر لمن يشاءويعذب قرىء بجزمهما عطفا على يحاسبكم وبرفعهما على تقدير فهو يغفر آمن الرسول الآية سببها ما تقدم في حديث أبي هريرة لما قالوا سمعنا وأطعنا مدحهم الله بهذه الآية وقدم ذلك قبل كشف ما شق عليهم والمؤمنون عطف على الرسول أو مبتدأ فعلى الأول يوقف على المؤمنون وعلى الثاني يوقف على من ربه والأول أحسن كل آمن بالله إن كان المؤمنون معطوفا فكل عموم في الرسول والمؤمنون وإن كان مبتدأ فكل عموم في." (١)

" ١٩٥ به إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم فيها سؤالان الأول كيف قال وإن تغفر لهم وهم كفار والكفار لا يغفر لهم **والجواب** أن المعنى تسليم الأمر إلى الله وأنه إن عذب أو غفر فلا اعتراض عليه لأن الخلق عباده والمالك يفعل في ملكه ما يشاء ولا يلزم من هذا وقوع المغفرة للكفار وإنما يقتضي جوازها في حكمة الله تعالى وعزته وفرق بين الجواز والوقوع وأما على قول من قال إن هذا الخطاب لعيسى عليه السلام حين رفعه الله إلى السماء فلا **إشكال لأن** المعنى إن تغفر لهم بالتوبة وكانوا حينئذ أحياء وكل حي معرض للتوبة السؤال الثاني ما مناسبة قوله فإنك أنت العزيز الحكيم لقوله وإن تغفر لهم والأليق مع ذكر المغفرة أن لو قيل فإنك أنت الغفور الرحيم **والجواب** من ثلاثة أوجه الأول يظهر لي أنه لما قصد التسليم لله والتعظيم له كان قوله فإنك أنت العزيز الحكيم أليق فإن الحكمة تقتضي التسليم له والعزة تقتضي التعظيم له فإن العزيز هو الذي يفعل ما يريد ولا يغلبه غيره ولا يمتنع عليه شيء أراده فاقتضى الكلام تفويض الأمر إلى الله في المغفرة لهم أو عدم لمغفرة لأنه قادر على كلا الأمرين لعزته وأيهما فعل فهو جميل لحكمته **الجواب** الثاني قاله شيخنا الأستاذ أبو جعفر بن الزبير إنما لم يقل الغفور الرحيم لئلا يكون في ذلك تعريض في طلب المغفرة لهم فاقتصر على التسليم والتفويض دون الطلب إذ لا تطلب المغفرة للكفار وهذا قريب من قولنا الثالث حكى شيخنا الخطيب أبو عبد الله بن رشيد عن شيخه إمام البلغاء في وقته حازم بن حازم أنه كان يقف على قوله وإن تغفر لهم ويجعل فإنك أنت العزيز استئنافا **وجواب** إن في قوله فإنهم عبادك كأنه قال إن تعذبهم وإن تغفر لهم فإنهم عبادك على كل حال هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم عموم في جميع الصادقين وخصوصا في عيسى ابن مريم فإن في ذلك إشارة إلى صدقه في الكلام الذي حكاه الله عنه وقرأ غير نافع هذا يوم." (٢)

---

(١) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزى، ١٨١/١

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزى، ٣٤٤/١

"كقولك رجل صوم وقرأ الكسائي عمل بفعل ماض غير صالح بالنصب والضمير على هذا لابن نوح بلا **إشكال** فلا تسألن ما ليس لك به علم أي لا تطلب مني أمرا لا تعلم أصواب هو أم غير صواب حتى تقف على كنهه فإن قيل لم سمي نداءه سؤالا ولا سؤال فيه **فالجواب** أنه تضمن السؤال وإن لم يصرح به إني أعظك أن تكون من الجاهلين أن في موضع مفعول من أجله تقديره أعظك كراهة أن تكون من الجاهلين وليس في ذلك وصف له بالجهل بل فيه ... ٣٠٢." (١)

" ١٤٢ فجعل مكة يجبى إليها ثمرات كل شيء وما يخفى على الله الآية يحتمل أن تكون من كلام الله تعالى أو حكاية عن إبراهيم وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق روي أنه ولد له إسماعيل وهو ابن مائة وسبع عشرة عاما وروي أقل من هذا وإسماعيل أسن من إسحق ربنا وتقبل دعاء إن أراد بالدعاء الطلب والرغبة فمعنى القبول الاستجابة وإن أراد بالدعاء العبادة فالقبول على حقيقته ربنا اغفر لي ولوالدي قيل إنما دعا بالمغفرة لأبويه الكافرين بشرط إسلامهما والصحيح أنه دعا لهما قبل أن يتبين له أن أباه عدو لله حسبما ورد في براءة ولا تحسبن الله غافلا هذا وعيد للظالمين وهم الكفار على الأظهر فإن قيل لمن هذا الخطاب هنا وفي قوله ولا تحسبن الله مخلف وعده رسله **فالجواب** أنه يحتمل أن يكون خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم أو لغيره فإن كان لغيره فلا **إشكال وإن** كان له فهو مشكل لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحسب أن الله غافلا وتأويل ذلك بوجهين أحدهما أن لمراد الثبوت على علمه بأن الله غير غافل وغير مخلف وعده والآخر أن المراد إعلامه بعقوبة الظالمين فمقصد الكلام الوعيد لهم تشخص فيه الأبصار أي تحد النظر من الخوف مهطعين قيل الإهطاع الإسراع وقيل شدة النظر من غير أن يطرف مقنعي رءوسهم قيل الإقناع هو رفع الرأس وقيل خفضه من الذلة لا يرتد إليهم طرفهم أي لا يطرفون بعيونهم من الحذر والجزع وأفئدتهم هواء أي منحرفة لا تعي شيئا من شدة الجزع فشبهها بالهواء في تعريفه من الأشياء ويحتمل أن يريد مضطربة في صدورهم يوم يأتيهم العذاب يعني يوم القيامة وانتصاب يوم على أنه مفعول ثان لأنذر ولا يجوز أن يكون ظرفا أولم تكونوا تقديره يقال لهم أولم تكونوا الآية مالكم من زوال هم المقسم عليه ومعنى من زوال أي من الأرض بعد الموت أي حلفتم أنكم لا تبعثون وعند الله مكرهم أي جزاء مكرهم وإن كان مكرهم لتزول منه." (٢)

" ٣٦ وقطع للكلام الأول ولا شك أن المقصود من الكلام الأول هو إثبات الساعة فكيف يجعل ذكرها مقطوعا مما قبله والذي يظهر لي أن الباء ليست بسببية وإنما يقدر لها فعل تتعلق به ويقتضيه المعنى وذلك أن يكون التقدير ذلك الذي تقدم من خلقة الإنسان والنبات شاهد بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وبأن الساعة آتية فيصح عطف وأن الساعة على ما قبله بهذا التقدير وتكون هذه الأشياء المذكورة بعد قوله ذلك مما استدل عليها بخلقة الإنسان والنبات ومن الناس من يجادل في الله بغير علم نزلت فيمن نزلت فيه الأولى وقيل في الأخنس بن شريق ثاني عطفه كناية عن المتكبر المعرض له في الدنيا خزي إن كانت في النضر بن الحارث فالخزي أسره ثم قتله وكذلك قتل أبي جهل ذلك بما قدمت يداك أي

(١) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزى، ١/٥٠٠

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزى، ٢/٥٥

يقال له ذلك بما فعلت وبعدل الله لأنه لا يظلم العباد من يعبد الله على حرف نزلت في قوم من الأعراب كان أحدهم إذا أسلم فاتفق له ما يعجبه في ماله وولده قال هذا دين حسن وإن اتفق له خلاف ذلك تشاءم به وارتد عن الإسلام فالحرف هنا كناية عن المقصد وأصله من الانحراف عن الشيء أو من الحرف بمعنى الطرف أي أنه في طرف من الدين لا في وسطه خسر الدنيا والآخرة خسارة الدنيا بما جرى عليه فيها وخسارة الآخرة بارتداده وسوء اعتقاده ما لا يضره يعني الأصنام ويدعو بمعنى يعبد في الموضعين يدعو لمن ضره أقرب من نفعه فيها إشكالان الأول في المعنى وهو كونه وصف الأصنام بأنها لا تضر ولا تنفع ثم وصفها بأن ضرها أقرب من نفعها فنفى الضر ثم أثبته **فالجواب** أن الضر المنفي أولا يراد به ما يكون من فعلها وهي لا تفعل شيئا والضر الثاني يراد به ما يكون بسببها من العذاب وغيره **والإشكال الثاني** دخول اللام على من وهي في الظاهر مفعول واللام لا تدخل على المفعول وأجاب الناس عن ذلك بثلاثة أوجه أحدها أن اللام مقدمة على موضعها كأن الأصل أن يقال يدعو من لضره أقرب من نفعه." (١)

"٢٤ ذكر في الروم من نكير أي إنكار يعني لا تنكرون أعمالكم

يهب لمن يشاء إناثا قدم الإناث اعتناء بهن وتأنيسا لمن وهبهن له قال واثلة بن الأسقع من يمن المرأة تبكيرها بأنثى قبل الذكر لأن الله بدأ بالإناث وقال بعضهم نزلت هذه الآية في الأنبياء عليهم السلام فشعيب ولوط كان لهما إناث دون ذكور وإبراهيم كان له ذكور دون إناث ومحمد صلى الله عليه وسلم جمع الإناث والذكور ويحي كان عقيما والظاهر أنها على العموم في جميع الناس أذ كل واحد منهم لا يخلو عن قسم من هذه الأقسام الأربعة التي ذكر وفي الآية من أدوات البيان التقسيم وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا الآية بين الله تعالى فيها كلامه لعبادة وجعله على ثلاثة أوجه أحدها الوحي المذكور أولا وهو الذي يكون بالهام أو منام والآخر أن يسمعه كلامه من وراء حجاب الثالث الوحي بواسطة الملك وهو قوله أو يرسل رسولا يعني ملكا فيوحي بإذنه ما يشاء إلى النبي وهذا خاص بالأنبياء والثاني خاص بموسى وبمحمد صلى الله عليه وسلم إذ كلمه الله ليلة الإسراء وأما الأول فيكون للأنبياء والأولياء كثيرا وقد يكون لسائر الخلق ومنه وأوحي ربك إلى النحل ومنه منامات الناس أو يرسل رسولا قرىء يرسل ويوحي بالرفع على تقدير أو هو يرسل وبالنصب عطفا على وحيا لأن تقديره أن يوحي عطف على أن المقدرة وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا الروح هنا القرآن والمعنى مثل هذا الوحي وهو بإرسال ملك إليك القرآن والأمر هنا يحتمل أن يكون واحد الأمور أو يكون من الأمر بالشيء ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان المقصد بهذا شيئان أحدهما تعداد النعمة عليه صلى الله عليه وسلم بأن علمه الله ما لم يكن يعلم والآخر احتجاج على نبوته لكونه أتى بما لم يكن يعلمه ولا تعلمه من أحد فإن قيل أما كونه لم يكن يدري الكتاب فلا **إشكال فيه** وأما الإيمان ففيه **إشكال لأن** الأنبياء مؤمنون بالله قبل مبعثهم **فالجواب** أن." (٢)

" الصافات ١١٣ – ١٠٨

(١) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزى، ٢٠٩/٢

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزى، ١١/٣

ولأن قرني الكبش كانا منوطين فى الكعبة فى أيدى بنى اسماعيل إلى أن احترق البيت فى زمن الحجاج وابن الزبير وعن الأصمعى أنه قال سألت أبا عمرو بن العلاء عن الذبيح فقال يا أصمعي أين عزب عنك عقلك ومتى كان إسحق بمكة وإنما كان إسماعيل بمكة وهو الذى بنى البيت مع أبيه والمنحر بمكة وعن على وابن مسعود والعباس وجماعة من التابعين رضى الله عنهم أنه اسحق ويدل عليه كتاب يعقوب إلى يوسف عليهما السلام من يعقوب إسرائيل الله بن إسحق ذبيح الله بن إبراهيم خليل الله وإنما قيل وفديناه وان كان الفادى إبراهيم عليه السلام والله تعالى هو المفتدى منه لانه الآمر بالذبح لأنه تعالى وهب له الكبش ليفتدى به وههنا **إشكال وهو** أنه لا يخلوا إما أن يكون ما أتى به إبراهيم عليه السلام من بطحه على شقة وإمرار الشفرة على حلقة فى حكم الذبح أم لا فإن كان فى حكم الذبح فما معنى الفداء والفداء هوالتخليص من الذبح ببدل وان لم يكن فما معنى قوله قد صدقت الرؤيا وإنما كان يصدقها لو صح منه الذبح أصلا أو بدلا ولم يصح **والجواب** أنه عليه السلام قد بذل وسعه وفعل ما يفعل الذابح ولكن الله تعالى جاء بما منع الشفرة أن تمضى فيه وهذا لا يقدح فى فعل إبراهيم ووهب الله له الكبش ليقيم ذبحه مقام تلك الحقيقة فى نفس إسماعيل بدلا منه وليس هذا بنسخ منه للحكم كما قال البعض بل ذلك الحكم كان ثابتا إلا أن المحل الذى أضيف إليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك إبتلاء ليستقر حكم الأمر عند المخاطب فى آخر الحال على أن المبتغى منه فى حق الولد أن يصير قربانا بنسبة الحكم إليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حال المكاشفة وإنما النسخ بعد استقرار المراد بالأمر لا قبله وقد سمى فداء فى الكتاب لا نسخا وتركنا عليه فى الآخرين ولا وقف عليه لأن سلام على إبراهيم مفعول وتركنا كذلك نجزى المحسنين ولم يقل انا كذلك هنا كما فى غيره لأنه قد سبق فى هذه القصة فاستخف بطرحه اكتفاء بذكره مرة عن ذكره ثانية انه من عبادنا المؤمنين وبشرناه باسحق نبيا حال مقدرة من اسحق ولا بد من تقدير مضاف محذوف أى وبشرناه بوجود إسحق نبيا أى بأن يوجد مقدرة نبوته فالعامل فى الحال الوجود لا البشارة من الصالحين حال ثانية وورودها علسبيل الثناء لأن كل نبى لا بد وأن يكون من الصالحين وباركنا عليه وعلى اسحق أى أفضلنا عليهما بركات الدين والدنيا وقيل باركنا على إبراهيم فى أولاده وعلى إسحق بأن أخرجنا من صلبه الف نبى أولهم يعقوب وآخرهم عيسى عليهم السلام ومن ذريتهما محسن مؤمن وظالم لنفسه كافر مبين ظاهر أو محسن إلى الناس وظالم على نفسه بتعديه عن حدود الشرع وفيه تنبيه على أن الخبيث والطيب لا يجرى أمرهما على العرق والعنصر فقد يلد البر الفاجر والفاجر البر وهذا مما يهدم أمر الطبائع والعناصر وعلى أن الظلم فى أعقابهما لم يعد عليهما بعيب ولا نقيصة وان المرء انما يعاب بسوء فعله ويعاقب على ما اجترحت يداه لا على ." (١)

"إيجاز البيان عن معاني القرآن ، ج ١ ، ص : ١٧١

و في الحديث «١» : «خرج اللبن من طعنة عمر أبيض يصلد» أي : يبرق ويبص.

٢٦٦ إعصار : أعاصير الرياح : زوابعها «٢» ، كأنها تلتف بالنار التفاف الثوب المعصور بالماء. وعطف «أصاب» على «يود» لأن «يود» يتضمن التمني ، والتمني يتناول الماضي والمستقبل «٣».

---

(١) تفسير النسفي، ٤/٢٦

٢٦٧ ولا تيمموا الخبيث : لا تقصدوا رذال المال وحشف «٤» التمر في الزكاة.

---

(١) أخرج نحوه ابن قتيبة في غريب الحديث : ١/ ٦٢٣ عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما.
واللفظ عنده : «أن الطبيب من الأنصار سقاه لبنا حين طعن ، فخرج من الطعنة أبيض يصلد».
وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير : ١/ ٧١ ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد : ٩/ ٨١ وقال : رجاله رجال الصحيح.
والحديث - أيضا - في الفائق : ٢/ ٣١١ ، وغريب الحديث لابن الجوزي : ١/ ٥٩٩ ، والنهاية : ٣/ ٤٦.
(٢) قال الزجاج في معانيه : ١/ ٣٤٩ : «الإعصار : الريح التي تهب من الأرض كالعمود إلى السماء ، وهي التي تسميها الناس الزوبعة ، وهي ريح شديدة ، لا يقال إنها إعصار حتى تهب بشدة.
قال الشاعر :
إن كنت ريحا فقد لاقيت إعصارا
و انظر معاني النحاس : ١/ ٢٩٥ ، وتهذيب اللغة : ٢/ ١٥ ، واللسان : ٤/ ٥٧٨ (عصر).
(٣) هذا جواب الفراء في معانيه : ١/ ١٧٥ على الإشكال في عطف الماضي على المستقبل.
فحمل العطف على المعنى. وقال الزمخشري في الكشاف : ١/ ٣٩٦ : إن «الواو» للحال لا للعطف ، ومعناه : أيود أحدكم لو كانت له جنة وأصابه الكبر».
وانظر تفسير الفخر الرازي : ٧/ ٦٤ ، والبحر المحيط : ٢/ ٣١٤ ، والدر المصون : ٢/ ٥٩٧.
(٤) الحشف : اليابس الفاسد من التمر.
ينظر غريب الحديث لابن قتيبة : ٢/ ٧٤ ، والنهاية : ١/ ٣٩١ ، واللسان : ٩/ ٤٧ (حشف) وفي سبب نزول هذه الآية أخرج الإمام الترمذي في سننه : ٥/ ٢١٩ ، كتاب «تفسير القرآن» ، باب «ومن سورة البقرة» عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال : «نزلت فينا معشر الأنصار ، كنا أصحاب نخل فكان الرجل يأتي من نخله على قدر كثرته وقلته ... وكان ناس ممن لا يرغب في الخير يأتي الرجل بالقنو فيه الشيص والحشف ، وبالقنو قد انكسر فيعلقه فأنزل الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه قالوا : لو أن أحدكم أهدي إليه مثل ما أعطاه لم يأخذ إلا على إغماض وحياء. قال : فكنا بعد ذلك يأتي أحدنا بصالح ما عنده».
قال الترمذي : «هذا حديث حسن غريب صحيح».
وأخرج نحوه ابن ماجة في السنن : ١/ ٥٨٣ كتاب الزكاة ، باب «النهي أن يخرج في الصدقة شر ماله» ، والطبري في تفسيره : (٥/ ٥٥٩ ، ٥٦٠) ، والحاكم في المستدرك :
٢/ ٢٨٥ ، كتاب التفسير ، وقال : «هذا حديث غريب صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

وأخرجه أيضا البيهقي في سننه : ٤/ ١٣٦ ، كتاب الزكاة ، باب ما يحرم على صاحب المال من أن يعطي الصدقة شر ماله» عن البراء أيضا.

وانظر أسباب النزول للواحدي : ١٢٠ ، وتفسير ابن كثير : (١/ ٤٧٣ ، ٤٧٤) ، والدر المنثور : ٢/ ٥٨)..‏" [١]

"معنى الآيات:

يقرر تعالى نبوة رسوله ﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل١ الذين يقرأون الكتاب من قبلك﴾ أحبار اليهود ورهبان النصارى فإنهم يعرفون نعوتك وصفاتك في التوراة والإنجيل وإنك النبي الخاتم والمنقذ وأن من آمن بك نجا ومن كفر هلك وهذا من باب الفرض وليكون تهييجا للغير ليؤمن وإلا فهو صلى الله عليه وسلم قد قال: ﴿لا أشك ولا أسأل" وقوله ﴿لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين﴾، يقسم تعالى لرسوله بأنه قد جاءه الحق من ربه وهو الحديث الثابت بالوحي الحق وينهاه أن يكون من الممترين أي الشاكين في صحة الإسلام، وأنه الدين الحق الذي يأبى الله إلا أن يظهره على الدين كله ولو كره المشركون. وقوله ﴿ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله فتكون من الخاسرين﴾ أي وينهاه أيضا أن يكون من الذين كذبوا بوحي الله وشرعه ورسوله المعبر عنها بالآيات لأنها حاملة لها داعية إليها، فتكون من الخاسرين يوم القيامة. وهذا كله من باب ("إياك أعني واسمعي يا جاره") وإلا فمن غير الجائز أن يشك الرسول أو يكذب بما أنزل عليه من الآيات الحاملة من الشرائع والأحكام. وقوله تعالى: ﴿إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية﴾ هو كما أخبر عز وجل فالذين قضى٢ الله بعذابهم يوم القيامة فكتب ذلك في كتاب المقادير عنده هؤلاء لا يؤمنون أبدا مهما بذل في سبيل إيمانهم من جهد في تبيين الحق وإقامة الأدلة وإظهار الحجج عليهم وفي هذا تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم من جراء ما يألم له ويحزن من إعراض كفار قريش وعدم استجابتهم وقوله ﴿ولو جاءتهم كل آية﴾ تأكيد للحكم السابق وهو أن الذي حكم الله بدخولهم النار لا يؤمنون ولا يموتون إلا كافرين لينجز الله ما وعد ويمضي ما قضى وحكم. وقوله: ﴿حتى يروا العذاب الأليم﴾ أي يستمرون على كفرهم بك وبما جئت به حتى يشاهدوا العذاب الأليم وحينئذ يؤمنون كما آمن فرعون عندما أدركه الغرق ولكن لم ينفعه إيمانه فكذلك هؤلاء المشركون من

---

١ لا حاجة إلى طلب حلول بعيدة لحل ما في ظاهر الآية من إشكال، إذ لهذه الآية نظير وهو قوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ معنى الآية: أن الله تعالى يوجه الخطاب إلى رسوله، وأحب الخلق إليه ليكون غيره من باب أولى ألف مرة ومرة وإلا فالرسول صلى الله عليه وسلم لا يشك ولا يسأل وكيف يشك ويسأل وهو يتلقى الوحي من ربه؟ وقد قال وقت ما نزلت الآية: "لا أشك ولا أسأل" ، وتوجيهنا للآية في التفسير في غاية الوضوح، والحمد لله.

٢ إن قيل: كيف يعذبهم لمجرد أن كتب ذلك عليهم؟ قلنا في الجواب إنه ما كتب شقوة نفس أو سعادة أخرى حتى علم ما ستفعله النفس باختيارها من كفر أو إيمان أو خير أو شر.." [٢]

---

(١) إيجازالبيان عن معاني القرآن، ١٧١/١

(٢) أيسر التفاسير للجزائري، ٥٠٨/٢

"رسولا﴾ إذ الرسول يأمر وينهى بإذن الله تعالى فإن لم يطع استوجب الناس العذاب فعذبوا. وقوله تعالى : ﴿وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح﴾ هو تقرير لهذا الحكم أيضا إذ علمنا تعالى أن ما أخبر به كان واقعا بالفعل فكثيرا من الأمم أهلكها من بعد هلاك قوم نوح كعاد وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة وآل فرعون.. وقوله: ﴿وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا﴾: فإن القول وإن تضمن علم الله تعالى بذنوب عباده فإن معناه الوعيد الشديد والتهديد الأكيد، فإنه تعالى لا يرضى باستمرار الجرائم والآثام إنه يمهل لعل القوم يستفيقون، لعل الفساق يكفون، ثم إذا استمروا بعد الإعلام إليهم والتنديد بذنوبهم والتخويف بظلمهم يأخذهم أخذ عزيز مقتدر. ألا فليحذر ذلك المصرون على الشرك والمعاصي!!

هداية الآيات

من هداية الآيات:

١- تقرير عقيدة القضاء والقدر.

٢- تقرير عقيدة البعث والجزاء.

٣- تقرير العدالة١ الإلهية يوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا.

٤- بيان سنة الله تعالى في إهلاك الأمم غير أنها لا تهلك إلا بعد الإنذار والإعذار إليها.

٥- التحذير من كثرة التنعم والترف فإنه يؤدي إلى الفسق بترك الطاعة ثم يؤدي الفسق إلى الهلاك والدمار.

من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا(١٨) ومن أراد

---

١ تجلت عدالة الله تبارك وتعالى في أنه عز وجل لا يعذب أمة من الأمم عذاب إبادة واستئصال إلا بعد أن يبعث إليها رسوله ينذرها ويبشرها، فإذا أصرت على الكفر والتكذيب عذبها. ومنا يرد موضوع أهل الفترة بين الرسل فهل يعذبون ولم تبلغهم دعوة الله أولا يعذبون فيكون حالهم أحسن ممن جاءتهم الرسل؟ **والجواب** على هذا **الإشكال هو**: فيما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وصح: " أن أربعة يحتجون يوم القيامة: رجل أصم لا يسمع شيئا، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في فترة فأما الأصم فيقول يا رب قد جاء الإسلام وما أسمع شيئا، وأما الأحمق فيقول رب قد جاء الصبيان يقذفونني بالبعر، وأما الهرم فيقول: رب قد جاء الإسلام وما أعقل شيئا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول فيأخذ مواثيقهم ليطيعنه، فيرسل إليهم أن: ادخلوا النار فوالذي نفسي بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما. ومن لم يدخلها يسحب إليها" فظاهر الحديث أن من كان من أهل الجنة يطيع يوم القيامة ويدخل النار ثم لا يعذب بها ويدخل الجنة، ومن كان من أهل النار يعصى يوم القيامة ويدخل النار يخلد فيها، والطاعة والعصيان في هذا الامتحان دالان على حال أهلهما في الدنيا لو توفرت لهم شروط التكليف التي هي: البلوغ، والعقل، والسمع، والبصر، وبلوغ الدعوة. فأولاد المشركين يدخلون ضمن هؤلاء الأربعة أيضا.." (١)

---

(١) أيسر التفاسير للجزائري، ١٨٣/٣

"﴿إن تعذبهم فأنهم عبادك﴾ وأنت مالك لهم ، ولا اعتراض على المالك في ملكه ، وفيه تنبيه على أنهم استحقوا العذاب ، أي : لأنهم عبادة وقد عبدوا غيرك ، ﴿وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ ، فلا عجز ولا استقباح ، فإنك القادر والقوي على الثواب والعقاب بلا سبب ، ولا تعاقب إلا عن حكمة وصواب ، فإن عذبت فعدل ، وإن غفرت ففضل ، وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد ، فلا امتناع فيه لذاته ليمتنع الترديد والتعليق بإن. قاله البيضاوي.

وقال ابن جزي : فيه سؤالان : الأول : كيف قال : ﴿وإن تغفر لهم﴾ وهم كفار ، والكفار لا يغفر لهم ؟ **فالجواب** : أن المعنى تسليم الأمر إلى الله ، وإنه إن عذب أو غفر

٢٣١

فلا اعتراض عليه ؛ لأن الخلق عباده ، والمالك يفعل ما يشاء ، ولا يلزم من هذا وقوع المغفرة للكفار ، وإنما يقتضي جوازها في حكمة الله وعزته ، وفرق بين الجواز والوقوع ، وأما على قول من قال : إن هذا الخطاب وقع لعيسى عليه السلام حين رفعه الله إلى السماء فلا **إشكال** ، لأن المعنى : إن لم تغفر بهم التوبة ، وكانوا حينئذ أحياء ، وكل حي معرض للتوبة.

السؤال الثاني : ما مناسبة قوله : ﴿العزيز الحكيم﴾ لقوله : ﴿وإن تغفر لهم﴾ ، والأليق إن قال : فإنك أنت الغفور الرحيم ؟ **فالجواب** : أنه لما قصد التسليم له والتعظيم ، كان قوله : ﴿فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ أليق ، فإن الحكمة تقتضي التسليم ، والعزة تقتضي التعظيم ، فإن العزيز هو الذي يفعل ما يريد ، ولا يغلبه غيره ، ولا يمتنع عليه شيء أراده ، فاقتضى الكلام تفويض الأمر إلى الله في المغفرة لهم أو عدمها ؛ لأنه قادر على كلا الأمرين لعزته ، وأيهما فعل فهو جميل لحكمته. وقال أبو جعفر بن الزبير : إنما لم يقل الغفور الرحيم ؛ لئلا يكون شفيعا لهم بطلب المغفرة ، فاقتصر على التسليم والتفويض ، دون الطلب ، إذ لا نصيب في المغفرة للكفار. انظر بقية كلامه.

جزء : ٢ رقم الصفحة : ٢٣٠

". (١)

"فلما غنيتا به أزعجهم ذلك ، فقال مرثد : والله لا يسقون بدعائكم ، ولكن إن أطعتم نبيكم ، وتبتم إلى الله ، سقيتم ، فقالوا لمعاوية : أحبسه عنا ، لا يقدمن معنا مكة ؛ فإنه قد أتبع دين هود ، وترك ديننا ، ثم دخلوا مكة ، فقال قيل : اللهم اسق عادا ما كنت تسقيهم ، فأنشأ الله سحابات ثلاثا ؛ بيضاء وحمراء وسوداء ، ثم ناداه مناد من السماء : يا قيل ؛ اختر لنفسك ولقومك. فقال : اخترت السوداء ؛ فإنها أكثرهن ماء ، فخرجت إلعاد من وادي المغيث ، فاستبشروا بها ، وقالوا : هذا عارض ممطرنا ، فجاءتهم ، فيها ريح عقيم ، فأهلكتهم ، روي أنها لما قربت من ديارهم حملت أنعامهم في الهواء ، كأنها جراد ، فاستمرت عليهم سبع ليال وثمانية أيام ، شدخت رؤوسهم إلى الحجارة حتى هلكوا جميعا ، ونجا هو والمؤمنون معه ، فأتوا مكة وعبدوا الله حتى هلكوا. قاله البيضاوي وغيره.

وهاهنا بحث ؛ وهو أن البيت إنما بناه إبراهيم عليه السلام حسبما في الصحيح ، ولم تعمر مكة إلا بعد إنزال إسماعيل فيها ، وهود كان قبل إبراهيم ، والبيت حينئذ خرب ، كان خربه الطوفان ، فكيف يتوجهون إليه وهو لم يكن ؟ .

---

(١) البحر المديد ، ٢/٣٢٥

ويمكن **الجواب** : بأنهم كانوا يلتجؤون إلى رسومه وخربته التي بقيت بعد الطوفان ؛ لأن أول من بناه آدم عليه السلام فلما خربه الطوفان بقي أثره ، فكانوا يتبركون به ، وفي بعض التواريخ : أن العماليق بنوه قبل إبراهيم ، فكانوا يطوفون به ويتبركون ، ثم هدم ، وبناه بعدهم خليل الله إبراهيم. وبهذا ـ إن صح – يزول الإشكال. والله تعالى أعلم. وأما من قال : إن هودا تعدد ، فغير سديد.

الإشارة : قد تضمنت موعظة هود عليه السلام لقومه خصلتين ، بهما النجاة من كل هول وشر ، والفوز بكل خير ، وهما : التوحيد والتقوى ، وهي الطاعة لله ولرسوله فيما

٣٦٨

جاء به من أمر ونهي. فالتوحيد تطهير الباطن من الشرك الجلي والخفي ، والتقوى : حفظ الجوارح من المخالفة في السر والعلانية ، وهاتان الخصلتان هما أساس الطريق ونهايته. والله تعالى أعلم.

" (١).

"ومحل الجملة : النصب على الحال من ضمير التثنية ، أي : فقولا له قولا لينا ، راجيين تذكرته ، أي : باشرا وعظه مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر علمه ولا يخيب سعيه. وفائدة هذا الإبهام : الحث على المبالغة في وعظه. هذا **جواب** سيبويه عن **الإشكال** ، وهو أنه تعالى علم أنه لا يؤمن ، وقال : ﴿لعله يتذكر﴾ ، فصرف الرجاء إلى موسى وهارون ، أي : اذهبا على رجائكما. وقال الوراق : قد تذكر حين ألجمه الغرق. وقال الزجاج : خاطبهم بما يعقلون. قلت : كونه تعالى علم أنه لا يؤمن هو من أسرار القدر الذي لا يكشف في هذه الدار ، وهو من أسرار الحقيقة ، وإنما بعثت الرسل بإظهار الشرائع ، فخاطبهم الحق تعالى بما يناسب التبليغ في عالم الحكمة ، والله تعالى أعلم. وجدوى إرسالهما إليه ، مع العلم بإحالته ، إلزام الحجة وقطع المعذرة.

﴿قالا ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا﴾ أي : يعجل علينا بالعقوبة ، ولا يصبر إلى تمام الدعوة وإظهار المعجزة. وهو من " فرط " إذا تقدم ، ومنه : الفارط ، للوليد الذي مات صغيرا. وقرئ بضم الياء ، من " أفرط " إذا حمله على العجلة ، أي : نخاف أن يحمله حامل من الاستكبار والخوف على الملك أو غيرهما ، على المعاجلة والعقاب ،

٢٧٧

﴿أو أن يطغى﴾ ؛ يزداد طغيانا ، كأن يقول في شأنك ما لا ينبغي ، لكمال جرأته وقساوته ، وإظهار " أن " ؛ لإظهار كمال الاعتناء بالأمر ، والإشعار بتحقيق الخوف من كل منهما ، وهذا القول يحتمل أن يكون قاله موسى ودخل هارون بالتبع ، إيذانا بأصالة موسى عليه السلام في كل قول وفعل ، وتبعية هارون عليه السلام ، أو يكون هارون قال ذلك بعد تلاقيهما ، فحكى الله قولهما عند نزول الآية ، كما في قوله تعالى : ﴿يأيها الرسل كلوا من الطيبات﴾ [المؤمنون : ٥١] ، فإن هذا الخطاب قد حكى لنا بصيغة الجمع ، مع أن كلا من المخاطبين لم يخاطب إلا بطريق الانفراد ؛ لاستحالة جمعهم

---

(١) البحر المديد ، ٢/٥٠٩

في الوجود ، فكيف باجتماعهم في الخطاب ؟

". (١)

"﴿يدعو﴾ أي : يعبد ﴿لمن ضره﴾ أي : الصنم الجامد الذي ضرره ﴿أقرب من نفعه﴾. وقرأ ابن مسعود : " يدعو من ضره " ، بحذف اللام. أو : ذلك هو الضلال البعيد يدعوه هذا المذبذب المنقلب على وجهه. قال ابن جزي : وهنا **إشكال** : وهو أنه تعالى وصف الأصنام بأنها لا تضر ولا تنفع ، ثم وصفها بأن ضررها أكثر من نفعها ، فنفى الضر ثم أثبته ؟ **والجواب** : أن الضر المنفي أولا يراد به ما يكون من فعلها ، وهي لا تفعل شيئا ، والضر الثاني ، الذي أثبته لها ، يراد به ما يكون بسببها من العذاب وغيره. هـ. ﴿لبئس المولى﴾ أي : الناصر ، ﴿ولبئس العشير﴾ أي : الصاحب. أو يدعو ويصرخ يوم القيامة ، حين يرى استضراره بالأصنام ، ولا يرى لها أثر الشفاعة ، ويقول لمن ضره أقرب من نفعه : لبئس المولى هو ولبئس العشير. والله تعالى أعلم.

الإشارة : ومن الناس من يعبد الله على حرف ؛ على طرف من الدين ، غير متمكن فيه ، فإنه أصابه خير ، وهو ما تسر به النفس من أنواع الجمال ، اطمأن به ، وإن أصابته فتنة ، وهو ما يؤلم النفس وينغص عليها مرادها وشهوتها من أنواع الجلال ، انقلب على وجهه. أو : ومن الناس من يعبد الله على طمع في الجزاء الدنيوي أو الأخروي ، فإن أصابه خير فرح واطمأن به وإن أصابته فتنة سخط وقنط وانقلب على وجهه. أو : ومن الناس من يعبد الله ويسير إليه على حرف ، أي : حالة واحدة ، فإن أصابه خير ؛ كقوة

٣٩٩

". (٢)

"حينئذ من أربع سماوات، فلما بعث نبينا حجب من الثلاث، فصار يسترق السمع هو وجنوده ويقذفون بالكواكب١.

[٣٠٩٨] ويؤيده ما روى الطبري من طريق العوفي عن ابن عباس قال: لم تكن السماء تحرس في الفترة بين عيسى ومحمد، فلما بعث محمد حرست حرسا شديدا ورجمت الشياطين، فأنكروا ذلك٢.

[٣٠٩٩] ومن طريق السدي قال: إن السماء لم تكن تحرس إلا أن يكون في الأرض نبي أو دين ظاهر، وكانت الشياطين قد اتخذت مقاعد يسمعون فيها ما يحدث، فلما بعث محمد رجمعوا ٣.

[٣١٠٠] وأخرج العقيلي وابن منده وغيرهما وذكره أبو عمر بغير سند من طريق لهب - بفتحتين ويقال بالتصغير - ابن مالك الليثي قال: ذكرت عند النبي صلى الله عليه وسلم الكهانة فقلت: نحن أول من عرف حراسة السماء ورجم

---

١ فتح الباري ٦٧٢/٨.

---

(١) البحر المديد . ، ٤٠٣/٤

(٢) البحر المديد . ، ٥٩٦/٤

قال ابن حجر: وهذا الخبر يرفع **الإشكال ويجمع** بين مختلف الأخبار.

٢ فتح الباري ٨/٦٧٢-٢٧٣.

٣ فتح الباري ٨/٦٧٣.

قال ابن حجر: فإن قيل إذا كان الرمي بها غلظ وشدد بسبب نزول الوحي فهلا انقطع بانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم ونحن نشاهدها الآن يرمى بها؟

قال: "**فالجواب** يؤخذ من حديث الزهري المتقدم، ففيه عند مسلم قالوا: كنا نقول ولد الليلة رجل عظيم ومات رجل عظيم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فإنها لا ترمى لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا إذا قضى أمرا أخبر أهل السماوات بعضهم بعضا حتى يبلغ الخبر السماء الدنيا فيخطف الجن السمع فيقذفون به إلى أوليائهم".

فيوخذ من ذلك أن سبب التغليظ والحفظ لم ينقطع لما يتجدد من الحوادث التي تلقى بأمره إلى الملائكة، فإن الشياطين مع شدة التغليظ عليهم في ذلك بعد المبعث لم ينقطع طمعهم في استراق السمع في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فكيف بما بعده ". فتح الباري ٨/٦٧٣.." (١)

"حيث جعلوا ما أنزل لإزالة الاختلاف سببا لاستحكامه ورسوخه ﴿منا بعد ما جآءتهم البينات﴾ أي : رسخت في عقولهم ومن متعلق بما اختلف ولم تمنع إلا من ذلك كقولك : ما قام إلا زيد يوم الجمعة ﴿بغيا بينهم﴾ مفعول له لقوله : ﴿وما اختلف﴾ فالاستثناء متعلق بثلاثة أشياء والتقدير وما اختلف فيه إلا الذين الخ وما اختلفوا فيه إلا من بعد إلخ ، وما كان الاختلاف إلا للبغي والتهالك على الدنيا وللحسد والظلم كما فعل قابيل بهابيل وما قتله **لإشكال الحق** عليه بل حسدا منه على أخيه وهكذا في كل عصر وهذا فعل الرؤساء ثم العامة اتباعا لهم وفعلهم مضاف إليهم فتبين أن الاختلاف في الحق أمر متقادم في الإسلام ﴿فهدى الله الذين ءامنوا﴾ بالكتاب ﴿لما اختلفوا فيه﴾ متعلق بهدى وما موصولة ومعناه هدى إلى ما اختلفوا فيه ﴿من الحق﴾ بيان لما ﴿بإذنه﴾ أي : بأمره وتيسيره ولطفه وإرادته ورحمته حتى أبصروا الحق بنور التوفيق من الباطل ﴿والله يهدى من يشآء إلى صراط مستقيم﴾ لا يضل سالكه.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٣٢٩

﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة﴾ خاطب به النبي عليه السلام والمؤمنين بعد ما ذكر اختلاف الأمم على الأنبياء بعد مجيء الآيات تشجيعا لهم على الثبات على المصابرة على مخالفة الكفرة فإن عاقبة الأمر النصر.

وأم منقطعة الإخبار المتقدم إلى الإنكار المدلول عليه بهمزة الاستفهام أي : ما كان ينبغي أن تحسبوا ذلك فتقدر ببل والهمزة قبل إضراب عن وتظنوا أولم حسبتموه ﴿ولما يأتكم﴾ أي : والحال لم يجئكم ﴿مثل الذين خلوا﴾ أي : صفة الذين مضوا ﴿من قبلكم﴾ من الأنبياء ومن معهم من المؤمنين ولم تبتلوا بعد بما ابتلوا به من الأحوال الهائلة التي هي مثل في الفظاعة والشدة وهو متوقع ومنتظر ﴿مستهم البأسآء﴾ بيان له على الاستئناف كأنه قيل : كيف كان مثلهم وحالهم العجيبة؟ فقيل : مستهم البأساء أي : الشدة من الخوف والفاقة ﴿والضرآء﴾ أي : الآلام والأمراض ﴿وزلزلوا﴾ أي :

---

(١) الروايات التفسيرية في فتح الباري، ١٢٥٩/٣

أزعجوا إزعاجا شديدا بما أصابهم من الشدائد ﴿حتى يقول الرسول والذين ءامنوا معه﴾ أي : انتهى أمرهم من الشدة إلى حيث اضطرهم الضجر إلى أن يقول الرسول وهو أعلم الناس بشؤون الناس وأوثقهم بنصره والمؤمنون المقتدون بآثاره المستضيئون بأنواره ﴿متى﴾ أي : يأتي ﴿نصر الله﴾ الذي وعدناه طلبا وتمنيا له واستطالة لمدة الشدة والعناء فإن الشدة وإن قصر فهو طويل في عين المبتلي بها فلا محالة يستبطىء النصر فأجابهم الله بقوله : ﴿ألا إن نصر الله قريب﴾ إسعافا لهم إلى طلبتهم من عاجل النصر أي : أنا ناصر أوليائي لا محالة ونصري قريب منهم فإن كل آتت قريب ولما كان **الجواب** بذكر القرب دل ذلك على أن السؤال كان واقعا عن زمان النصر أقريب هو أم بعيد ولو كان السؤال عن وقوع أصل النصر بمعنى أنه هل يوجد أو لا لما كان **الجواب** مطابقا للسؤال ، وفي الآية إشارة إلى أن الوصول إلى الله والفوز بالكرامة عنده برفض الهوى واللذات ومكابدة الشدائد والرياضات كما قال عليه السلام : "حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات" كذا في "تفسير القاضي".

ونعم ما قيل :

جزء : ١ رقم الصفحة : ٣٢٩

فلك مشام كسى خوش كند ببوى مراد

كه خاك معركه باشد عبير وعنبر او

وعن خباب بن الأرت رضي الله تعالى عنه قال لما شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين قال : "إن من كان قبلكم من الأمم كانوا يعذبون بأنواع البلاء

٣٣٠

فلا يصرفهم ذلك عن دينهم حتى أن الرجل كان يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين ويمشط الرجل بأمشاط الحديد بما دون العظم من لحم وعصب ما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب منكم من صنعاء إلى حضرموت لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون" قالوا : كل نبي بعث إلى أمته أجهد حتى قال متى نصر الله ووقع ذلك للرسول عليه السلام حين وقع له ضجر شديد قبل فتح مكة فقال في يوم الأحزاب حيث لم يبق لأصحابه صبر حتى ضجوا وطلبوا النصرة فأرسل الله ريحا وجنودا وهزم الكفار بهما ، ومن شدائده عليه السلام غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد وشدة الخوف والبرد وضيق العيش وأنواع الأذى كما قال تعالى : ﴿وبلغت القلوب الحناجر﴾ (الأحزاب : ١٠) ولو اطلعت على ما أصابهم من عداوة اليهود وأسرار النفاق وأذى القوم يمينا وشمالا ببذل المجهود حين هاجروا إلى المدينة لكفى ذلك عبرة في هذا الباب فنحن أولى بمقاساة أمثال هذه الشدائد خصوصا في هذا الزمان الذي لا تجد بدا من طعن الناس وأذاهم إذ البلاء على الأنبياء ثم على الأولياء ثم الأمثل فالأمثل :

غبار لازمه آسيا بود صائب

امان ز حادثة آسمان هـ ميخواهي

". (١)

"قال ابن عباس رضي الله عنهما : من فر من ثلاثة لم يفر ومن فر من اثنين فقد فر أي ارتكب المحرم وهو كبيرة الفرار من الزحف.

قال الحدادي : هذا إذا كان للواحد المسلم من السلاح والقوة ما لكل واحد من الرجلين الكافرين كان فارا.

وأما إذا لم يكن لم يثبت حكم الفرار ﴿وعلم أن فيكم ضعفا﴾ أي ضعف البدن.

قال التفتازاني : تقييد التخفيف بقوله : (الآن) ظاهر الاستقامة لكن في تقييد العلم به **إشكال توهم** انتفاء العلم بالحادث قبل وقوعه.

والجواب إن العلم متعلق به أبدا أما قبل الوقوع فبأنه سيقع وحال الوقوع بأنه يقع وبعد الوقوع بأنه وقع.

وقال الحدادي وعلم في الأزل أن في الواحد منكم ضعفا عن قتال العشرة والعشرة عن قتال المائة والمائة عن قتال الألف ﴿فإن يكن منكم ما ئة صابرة يغلبوا ما ئتينا وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله﴾ بتيسيره وتسهيله وهذا القيد معتبر فيما سبق أيضا ترك ذكره تعويلا على ذكره ههنا ﴿والله مع الصابرين﴾ بالنصر والتأييد فكيف لا يغلبون وما تشعر به كلمة مع من متبوعية مدخولها لأصالتهم من حيث إنهم المباشرون للصبر دلت الآية على أن من صبر ظفر فإن الصبر مطية الظفر.

٣٧١

صبر وظفر هر دو دوستان قديمند

صبر كن اي دل كه بعد زان ظفر آيد

از من صبر رخ متاب كه روزى

با غ شود سبز وشاخ كل ببرآيد

قال السلطان سليم الأول :

سليمى خصم سيه دل هـ دند اين حالت

كه ازظهور آلهيست فتح لشكر ما

قال في "التأويلات النجمية" : في قوله تعالى : ﴿بإذن الله﴾ (الفتح : ٢٩) لقوة توكلهم ويقينهم وفقه قلوبهم لا يفر واحد منهم من مائة من العدو كما كان حال النبي عليه السلام ومن معه من أهل القوة على ما قال عباس بن عبد المطلب شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين فلم أفارقه ورسول الله على بغلة بيضاء فلما التقى المسلمون والكفار ولى المسلمون مدبرين فطفق النبي عليه السلام يركض بغلته قبل الكفار وأنا آخذ بلجام بغلته أكفها إرادة أن لا يسرع ، وأبو سفيان آخذ بركاب رسول الله فلما كان رسول الله ومن معه صابرين أولي قوة لم يفروا مع القوم.

---

(١) تفسير روح البيان. ، ٢٧١/١

قال السلطان سليم :

جزء : ٣ رقم الصفحة : ٣٦٨

سيمرغ جان ماكه رميدست ازدوكون

منت خدا يراكه بجان رام مصطفاست

وفي ترجمة وصايا "الفتوحات المكية" (آدمى از جهت انسانيت مخلوقست برهلع وردلى وأما از روى ايمان مخلوقست برقوت وشجاعت واقدام ودر روايت آمده است ازبعضى ازصحابه رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول اوراخبر داده بود كه تو والى شوى در مصر وحكم كنى وقتى قلعه را حصار كرده بودند وآن صحابي نيز درميان بود سائر اصحابرا كفت مرا دركفه منجنيق نهيد وسوى كفار در قلعه انداز يد ون من آنجا رسم قتال كنم ودر حصار بكشايم ون از سبب اين جرأت رسيدند كفت رسول الله صلى الله عليه وسلم مرا خبرداده است كه در مصر والى شوم وهنوز نشدم يقين ميدانم كه نميرم تاوالى نشوم فهم كن كه قوت ايمان اينست والا زروى عرف معلومست كه ون كسى را در كفه منجنيق نهند وبيندازند حال اوه باشد س دل مؤمن قوى ترين دلهاست) ألا إنما الإنسان غمد لقلبه ولا خير في غمد إذا لم يكن نصل وجاء في دعاء النبي عليه السلام : "اللهم إني أعوذ بك من الشك في الحق بعد اليقين ، وأعوذ بك من الشيطان الرجيم ، وأعوذ بك من شر يوم الدين" قال بعضهم : العمل سعي الأركان إلى الله ، والنية سعي القلوب إلى الله تعالى القلب ملك والأركان جنوده ولا يحارب الملك إلا بالجنود ولا الجنود إلا بالملك.

جزء : ٣ رقم الصفحة : ٣٦٨

﴿ما كان﴾ ما صح وما استقام.

﴿لنبى﴾ من الأنبياء عليهم السلام.

﴿أن يكون له أسرى﴾ أي : يثبت له فكان هذه تامة.

وأسرى جمع أسير كجرحى جمع جريح وأسارى جمع الجمع.

روي أنه عليه السلام أتي يوم بدر بسبعين أسيرا فيهم العباس وعقيل بن أبي طالب فاستشار فيهم ، فقال أبو بكر : هم قومك وأهلك استبقهم لعل الله يهديهم إلى الإسلام ، وخذ منهم فدية تقوي بها أصحابك ، وقال عمر : كذبوك وأخرجوك من ديارك وقاتلوك فاضرب أعناقهم فإنهم أئمة الكفر مكني من فلان لنسيب له ، ومكن عليا من عقيل وحمزة من العباس فلنضرب أعناقهم فلم يهو ذلك رسول الله صلى الله عليه

٣٧٢

" (١).

"قال في التأويلات النجمية : فإذا سويته تسوية تجعله قابلا لنفختي وللروح المضاف إلي ونفخت فيه من روحي يشير بتشريف هذه الإضافة إلى اختصاص الروح بأعلى المرتب من الملكوت الأعلى وكمال قربه إلى الله كما قال : ونحن أقرب

---

(١) تفسير روح البيان. ، ٢٨٣/٣

إليه من حبل الوريد﴾(ق : ١٦) وإلى اختصاصه بقبول النفخة فإنه تشرف بهذا

٤٦١

التشريف وخص به من سائر المخلوقات ﴿فقعوا له ساجدين﴾ وذلك لأن الروح لما أرسل من أعلى مراتب القرب بنفخة الحق تعالى إلى أسفل سافلين القالب كان عبوره على الروحانيات والملائكة المقربين وهم خلقوا من نور فاندرجت أنوار صفاتهم في نور صفاته ، كما تندرج أنوار الكواكب في نور الشمس ثم عبر عن الجن والشياطين فاتخذ زبدة خواص صفاتهم ثم عبر على الحيوانات فاستفاد منهم الحواس والقوى ثم تعلق بالقالب المخلوق بيد الله المخمر فيه لطف الله وقهره المستعد لقبول التجلى فلما خلق الله آدم وتجلى فيه قال لأهل الخطاب وهم الملائكة فقعوا له ساجدين لاستحقاق كماله في الخلقة وشرفه بالعلم وقابليته للتجلي.

جزء : ٤ رقم الصفحة : ٤٥٨

﴿فسجد الملائكة﴾ أي : فخلقه فسواه فنفخ فيه الروح فسجد له الملائكة كلهم بحيث لم يشذ منهم أحد أرضيا كان أو سماويا أجمعون بحيث لم يتأخر في ذلك أحد منهم عن أحد بل سجدوا مجتمعين.

يقول الفقير : هذا في الحقيقة تعظيم للنور المنطبع في مرآة آدم عليه السلام وهو النور المحمدي والحقيقة الأحمدية ولله در الحافظ في قوله :

ملك در سجده آدم زمين بوس تونيت كرد

كه در حسن تولطفي يافت بيش ازطور انساني

قوله : أجمعون تأكيد بعد تأكيد لكنه لوحظ فيه معنى الجمع والمعية بحسب الوضع كما تلاحظ المعاني الأصلية في الكنى ، إذ لا ينافي إقامته مقام كل في إفادة معنى الإحاطة إفادة معنى زائد يقصد ضمنا وتبعا ، فإذا فهمت الإحاطة من لفظ آخر لم يكن بد من مراعاة الأصل صونا للكلام عن الإلغاء ولا ريب في أن السجود معا أكمل أصناف السجود فيحمل عليه.

قال في بحر العلوم قالوا : هو نظير المفسر فإن قوله فسجد الملائكة ظاهر في سجود جميع الملائكة لأن الجمع المعرف باللام ظاهر في العموم يتناول كل واحد من الأفراد كالمفرد لكنه يحتمل التخصيص وإرادة البعض كما في قوله : وإذ قالت الملائكة يا مريم﴾(آل عمران : ٤٢) أي جبريل فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا لازدياد وضوحه على الأول ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق فبقوله أجمعون انسد ذلك الاحتمال وصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية.

فإن قلت : قد استثنى إبليس فيكون محتملا للتخصيص.

قلت : الاستثناء ليس بتخصيص.

﴿إلا إبليس﴾ إبلس يئس وتحير ومنه إبليس أو هو أعجمي انتهى.

وعلى الثاني ليس فيه اشتقاق ، وهو الأصح عند الجمهور والاستثناء متصل لأنه الأصل لأنه كان جنيا مفردا مستورا فيما بين الملائكة فأمر بالسجود معهم فغلبوا عليه في قوله فسجد الملائكة تغليب الذكر على الأنثى ثم استثنى كما يستثنى الواحد منهم استثناء متصلا ونظيره قولك رأيتهم إلا هندا ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال الله لجماعة من الملائكة اسجدوا لآدم فلم يفعلوا فأرسل عليهم نارا فأحرقتهم ثم قال لجماعة أخرى اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس.

جزء : ٤ رقم الصفحة : ٤٦٢

يقول الفقير : فيه إشكالان الأول إن عبادة الملائكة طبيعية فلا يتصور منهم التردد فضلا عن الامتناع عن الامتثال للأمر الإلهي لا سيما أن إبليس لو شاهد تلك الحال لبادر إلى الامتثال خوفا من سطوة الجلال اللهم إلا أن لا يكون بحضوره والثاني أن التأكيدين أفادا المعية والاجتماع وذلك بالنظر إلى جميع الملائكة وفيما ذكره تفريق لطائفة عن أخرى أبى أن يكون مع الساجدين أبى الشيء

٤٦٢

يأباه ويأبيه إباء وإباءة كرهه وأبيته إياه كما في القاموس وهو **جواب** قائل قال لم لم يسجد أي عدم سجوده لم يكن من تردده بل من إبائه واستكباره ويجوز أن يكون الاستثناء منقطعا فيتصل به ما بعده أي لكن إبليس أبى أن يكون معهم في السجود لآدم.

وفيه دلالة على كمال ركاكة رأيه حيث ادمج في معصية واحدة ثلاث معاص ، مخالفة الأمر والاستكبار مع تحقير آدم ومفارقة الجماعة والإباء عن الانتظام في سلك أولئك المقربين الكرام.

". (١)

"الجنتين من ثمر ماله الذي ذكر.

وقال الشيخ في تفسيره بفتحتين جمع ثمرة وهي المجني من الفاكهة وذكرها وإن كانت الجنة لا تخلو عنها إيذان بكثرة الحاصل له في الجنتين من الثمار وغيرها.

وقال الكاشفي : ﴿وكان له ثمر﴾ (همه ميوه يعني از انكور خرما وميوهاى ديكر داشت واختصاص آنها بذكر غالبيت بوده) ﴿فقال لصاحبه﴾ أخيه المؤمن ﴿وهو﴾ أي : والحال أن القائل ﴿يحاوره﴾ يكلمه ويراجعه الكلام من حار إذا رجع. قال الكاشفي : (واو مجادله مى كرد با او وسخن باز مى كردانيد انتهى) ولهذه المحاورة والمعية أطلق عليه الصاحب ﴿أنا أكثر منك مالا﴾ عن محمد بن الحسن . رحمه الله . : المال كله ما يتملكه الناس من دراهم أو دنانير أو ذهب أو فضة وحنطة أو خبز أو حيوان أو ثياب أو صلاح أو غير ذلك والمال العين هو المضروب ﴿وأعز نفرا﴾ حشما وأعوانا وأولادا ذكورا لأنهم الذي ينفرون معه دون الإناث والنفر بفتحتين من الثلاثة إلى العشرة من الرجال ولا يقال فيما فوق العشرة يقول الفقير : لاح لي ههنا **إشكال وهو** أنه إن حمل أفعل على حقيقته في التفضيل يلزم أن يكون الرجلان المذكوران مقدرين لا محققين أخوين لأنه على تقدير التحقيق يقتضي أن لا يكون لأحدهما مال أصلا كما يفصح عنه البيان السابق وقد أثبت ههنا الأكثرية للكافر والأقلية للمؤمن **وجوابه** يستنبط من السؤال والله أعلم بحقيقة الحال.

جزء : ٥ رقم الصفحة : ٢٤٤

﴿ودخل﴾ صاحب الجنتين وهو قطروس ﴿جنته﴾ بصاحبه يطوف به فيها ويعجبه منها ويفاخره بها وتوحيدها يعني : بعد التثنية لاتصال إحداهما بالأخرى وإما لأن الدخول يكون في واحدة فواحدة.

---

(١) تفسير روح البيان . ، ٣٠٧/٤

وقال الشيخ : افردها إرادة للروضة ﴿وهو﴾ أي : والحال أنه ﴿ظالم لنفسه﴾ ضار لها يعجب بماله وكفره بالمبدأ والمعاد وهو أقبح الظلم كأنه قيل : فماذا قال إذ ذاك؟ ﴿قال مآ أظن﴾ كثيرا ما يستعار الظن للعلم لأن الظن الغالب يداني العلم ويقوم مقامه في العادات والأحكام ومنه المظنة للعلم ﴿أن تبيد﴾ تفنى وتهلك وتنعدم من باد إذا ذهب وانقطع ﴿هاذه﴾ الجنة ﴿أبدا﴾ الأبد الدهر وانتصابه على الظرف والمراد هنا المكث الطويل وهو مدة حياته لا الدوام المؤبد إذ لا يظنه عاقل لدلالة الحس والحدس على أن أحوال الدنيا ذاهبة باطلة فلطول أمله وتمادي غفلته واغتراره بمهلته قال بمقابلة موعظة صاحبه وتذكيره بفناء جنته والاغترار بها وأمره بتحصيل الباقيات الصالحات.

﴿ومآ أظن الساعة﴾ أي : القيامة التي هي عبارة عن وقت البعث ﴿قا ـامة﴾ كائنة فيما سيأتي ﴿ولـاـان رددت﴾ والله لئن رجعت ﴿إلى ربى﴾ بالبعث على الفرض والتقدير كما زعمت فليس فيه دلالة على أنه كان عارفا بربه مع أن العرفان لا ينافي الإشراك وكان كافرا مشركا.

قال في "البرهان" قال تعالى : ﴿ولـاـان رددت إلى ربى﴾ (فصلت : ٥٠) وفي حم ﴿ولـاـان رجعت إلى ربى﴾ لأن الرد على الشيء يتضمن كراهة المردود ولما كان في الكهف تقديره ولئن رددت عن جنتي هذه التي أظن أن لا تبيد أبدا إلى ربي كان لفظ الرد الذي يتضمن الكراهة أولى وليس في حم ما يدل على كراهته فذكر بلفظ الرجع ليقع في كل سورة ما يليق بها ﴿لاجدن﴾ يومئذ ﴿خيرا منها﴾ من هذه الجنة ﴿منقلبا﴾ تمييز أي : مرجعا وعاقبة ومدار هذا الطمع واليمين الفاجرة اعتقاد أنه تعالى إنما أولاه في الدنيا لاستحقاقه الذاتي وكرامته عليه سبحانه وهو معه أينما توجه

٢٤٦

ولم يدر أن ذلك استدراج ، يعني : (مقتضاي استحقاق من رنست كه فردا بهشت بمن دهد نانه امروز اين با غ بمن داده) فقول من قال إنه كريم رحيم يعطيني في الآخرة خيرا مما أعطاني في الدنيا وهو مخالف لأوامره ونواهيه غاية الغرور بالله تعالى كما قال : يا اأيها الانسان ما غرك بربك الكريم﴾ (الانفطار : ٦) إلى قوله : ﴿وإن الفجار لفى جحيم﴾ (الانفطار : ١٤) :

جزء : ٥ رقم الصفحة : ٢٤٦

آتشي خوش برفروزيم ازكرم

تانما ندجرم وزلت بيش وكم

" (١).

"﴿ويقولون﴾ وذلك أن المؤمنين كانوا يقولون لكفار مكة إن لنا يوما يفتح الله فيه بيننا أي : يحكم ويقضي يريدون يوم القيامة أو إن الله سيفتح لنا على المشركين ويفصل بيننا وبينهم وكان أهل مكة إذا سمعوه يقولون بطريق الاستعجال تكذيبا واستهزاء ﴿متى هاذا الفتح﴾ أي : في أي : وقت يكون الحكم والفصل أو النصر والظفر ﴿إن كنتم صادقين﴾ في أنه كائن.

(١) تفسير روح البيان . ، ٥/١٩٠

﴿قل﴾ تبكيتا لهم وتحقيقا للحق لا تستعجلوا ولا تستهزئوا فإن ﴿يوم الفتح﴾ يوم إزالة الشبهة بإقامة القيامة فإن أصله إزالة الإغلاق والإشكال أو يوم الغلبة على الأعداء ﴿لا ينفع الذين كفروا إيمانهم﴾

١٢٩

فاعل لا ينفع والموصول مفعوله ﴿ولا هم ينظرون﴾ يمهلون ويؤخرون فإن الأنظار بالفارسية (زمان دادن) أما إذا كان المراد يوم القيامة فإن الإيمان يومئذ لا ينفع الكافر لفوات الوقت ولا يمهل أيضا في إدراك العذاب ولا في بيان العذر فإنه لا عذر له وأما إذا كان المراد يوم النصرة كيوم بدر فإنه لا ينفع إيمانه حال القتل إذ هو إيمان يأس كإيمان فرعون حين ألجمه الغرق ولا يتوقف في قتله أصلا والعدول عن تطبيق الجواب على ظاهر سؤالهم للتنبيه على أنه ليس مما ينبغي أن يسأل عنه لكونه أمرا بينا غنيا عن الأخبار وكذا إيمانهم واستنظارهم يومئذ وإنما المحتاج إلى البيان عدم نفع ذلك الإيمان وعدم الإنظار ﴿فأعرض عنهم﴾ أي : لا تبال بتكذيبهم ، وبالفارسية : (س روى بكردان بطريق اهانت از ايشان تامدن معلوم يعني تانزول آية السيف) ﴿وانتظر﴾ النصرة عليهم وهلاكهم لصدق وعدي ﴿إنهم منتظرون﴾ الغلبة عليك وحوادث الزمان من موت أو قتل فيستريحوا منك أو إهلاكهم كما في قوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾ (البقرة : ٢١٠) الآية ويقرب منه ما قيل وانتظر عذابنا فإنهم منتظرون فإن استعجالهم المذكور وعكوفهم على ما هم عليه من الكفر والمعاصي في حكم انتظارهم العذاب المترتب عليه لا محالة وقد أنجز الله وعده فنصر عبده وفتح للمؤمنين وحصل أمانيهم أجمعين.

جزء : ٧ رقم الصفحة : ١٠٦

شكر خداكه هره طلب كردم ازخدا

برمنتهاى همت خود كامران شدم

قال بعضهم :

هركرا اقبال باشد رهنمون

دشمنش كردد بزودى سر نكون

وفي الآية حث على الانتظار والصبر.

قد يدرك المتأني بعض حاجته

وقد يكون مع المستعجل الزلل

وإشارة إلى أن أهل الأهواء ينكرون على الأولياء ويستدعون منهم إظهار الكرامات وعرض الفتوحات ولكن إذا فتح الله على قلوب أوليائه لا ينفع الإيمان بفتوحهم زمرة أعدائه إذ لم يقتدوا بهم ولم يهتدوا بهدايتهم فمالهم إلا الحسرات والزفرات فانتظار المقر المقبل لفتوحات الألطاف وانتظار المنكر المدبر لهواجم المقت وخفايا المكر والقهر نعوذ بالله تعالى.

وفي الحديث : "من قرأ الم تنزيل وتبارك الذي بيده الملك أعطى من الأجر كأنما أحيا ليلة القدر" وفي الحديث : "من قرأ الم تنزيل في بيته لم يدخل الشيطان بيته ثلاثة أيام" كما في "الإرشاد" وفي الحديث : "تجيىء الم تنزيل السجدة يوم القيامة لها جناحان تطاير صاحبها وتقول لا سبيل عليك" كما في "بحر العلوم".

. وروي . عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا ينام حتى يقرأ الم السجدة وتبارك الذي بيده الملك ويقول : "هما تفضلان كل سورة في القرآن بسبعين حسنة فمن قرأهما كتب له سبعون حسنة ومحى عنه سبعون سيئة ورفع له سبعون درجة" وعن أبي هريرة رضي الله عنه كان النبي عليه السلام يقرأ في الفجر يوم الجمعة ألم تنزيل وهل أتى على الإنسان كما في "كشف الأسرار".

ويسن عند الشافعي وأحمد أن يقرأ في فجر يوم الجمعة في الركعة الأولى ألم السجدة وفي الثانية هل أتى على الإنسان وكره أحمد المداومة

١٣٠

عليها لئلا يظن أنها مفضلة بسجدة وعند أبي حنيفة ومالك لا يسن بل كره أبو حنيفة تعيين سورة غير الفاتحة لشيء من الصلوات لما فيه من هجران الباقي كما في "فتح الرحمن".

قال حضرة الشيخ الأكبر قدس سره الأطهر إن من أدب العارف إذا قرأ في صلاته المطلقة أن لا يقصد قراءة سورة معينة أو آية معينة وذلك لأنه لا يدري أين يسلك به ربه من طريق مناجاته فالعارف يقرأ بحسب ما يناجيه به من كلامه وبحسب ما يلقي إليه الحق في خاطره كما في "الكبريت الأحمر" نسأل الله سبحانه أن يجعلنا ممن يقوم بكلامه آناء الليل وأطراف النهار ويتحقق بمعانيه ومناجاته في السر والجهار :

جزء : ٧ رقم الصفحة : ١٠٦." (١)

"ويقال إن الله تعالى خلق ملائكة نصف أبدانهم من الثلج ونصفها من النار فلا الثلج يطفىء النار ولا النار تذيب الثلج.

وفي الآية إشارة إلى شجرة أخضر البشرية ونار المحبة فمصباح القلوب إنما يوقد منه.

قال بعض الكبار : ظاهر البدن من عالم الشهادة والقلب من عالم الملكوت وكما تنحدر من معارف القلب آثار إلى الجوارح فكذلك قد ترتفع من أحوال الجوارح التي هي من عالم الشهادة آثار إلى القلب والحاصل أنه ينقدح الظاهر بالأعمال فيحدث منها نور يتنور به البال ويزيد الحال.

ادخلوا الأبيات من أبوابها

واطلبوا الأغراض من أسبابها

نسأل الله الدخول في الطريق والوصول إلى منزل التحقيق

٤٣٩

﴿أوليس الذى خلق السماوات والارض﴾ الهمزة للإنكار وإنكار النفي إيجاب والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام فهمزة الإنكار وإن دخلت على حرف العطف ظاهرا لكنها في التحقيق داخلة على كلمة النفي قصدا إلى إثبات القدرة له وتقريرها.

---

(١) تفسير روح البيان . ، ٩٨/٧

والمعنى : أليس القادر المقتدر الذي أنشأ الأناسي أول مرة وأليس الذي جعل لهم من الشجر الأخضر نارا وأليس الذي خلق السموات أي : الإجرام العلوية وما فيها والأرض أي : الإجرام السفلية وما عليها مع كبر جرمهما وعظم شأنهما وبالفارسية : (ريانيست آنكس كه بيافريد آسمانها وزمينها بابزركى اجرام ايشان) ﴿بقادر﴾ في محل النصب لأنه خبر ليس ﴿على أن يخلق﴾ في الآخرة ﴿مثلهم﴾ أي : مثل الأناسي في الصغر والحقارة بالنسبة إليهما ويعيدهم أحياء كما كانوا فإن بديهة العقل قاضية بأن من قدر على خلقهما فهو على خلق الأناسي أقدر كما قال تعالى : ﴿لخلق السماوات والارض أكبر من خلق الناس﴾ (غافر : ٥٧) أو مثلهم في أصول الذات وصفاتها وهو المعاد فإن المعاد مثل الأول في الاشتمال على الأجزاء الأصلية والصفات المشخصة وإن غايره في بعض العوارض لأن أهل الجنة جرد مرد وأن الجهنمي ضرسه مثل أحد وغير ذلك.

وقال شرف الدين الطيبي : لفظ مثل ههنا كناية عن المخاطبين نحو قولك مثلك يجود أي : على أن يخلقهم.

جزء : ٧ رقم الصفحة : ٣٦٤

وفي "التأويلات النجمية" : قال : إن الإعادة في معنى الابتداء فإذا قررتم بالابتداء فأي **إشكال بقي** في جواز الإعادة في الانتهاء ثم قال الذي قدر على خلق النار في الأغصان من المرخ والعفار قادر على خلق الحياة في الرمية البالية ثم زاد في البيان بأن قال القدرة على مثل الشيء كالقدرة عليه لاستوائهما بكل وجه وأنه يحي النفوس بعد موتها في العرصة كما يحيي الإنسان من النطفة والطير من البيضة ويحيي القلوب بالعرفان لأهل الإيمان كما يحيي نفوس أهل الكفر بالهوى والطغيان.

دل عاشق وباغ وفيض حق ابر بهارآسا

حياة تازه بخشد حق دمادم باغ دلهارا

﴿بلى﴾ **جواب** من جهته تعالى وتصريح بما أفاده الاستفهام الإنكاري من تقرير ما بعد النفي وإيذان بتعين **الجواب** نطقوا به أو تلعثموا فيه مخافة الإلزام.

قال ابن الشيخ : هي مختصة بإيجاب النفي المتقدم ونقضه فهي ههنا لنقض النفي الذي بعد الاستفهام أي : بلى إنه قادر كقوله تعالى : ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ (الأعراف : ١٧٢) أي : بلى أنت ربنا.

وفي "المفردات" بلى **جواب** استفهام مقترن بنفي نحو ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ .

ونعم يقال في الاستفهام المجرد نحو : ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم﴾ (الأعراف : ٤٤) ولا يقال ههنا بلى فإذا قيل ما عندي شيء فقلت : بلى فهو رد لكلامه فإذا قلت نعم فإقرار منك انتهى ﴿وهو الخلاق العليم﴾ عطف على ما يفيده الإيجاب أي : بلى هو قادر على ذلك والمبالغ في العلم والخلق كيفا وكما.

وقال بعضهم : كثير المخلوقات والمعلومات يخلق خلقا بعد خلق ويعلم جميع الخلق.

. ذكر البرهان الرشيدي . أن صفات الله تعالى التي على صيغة المبالغة كلها مجاز لأنها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها لأن المبالغة أن يثبت للشيء أكثر مما له وصفاته تعالى متناهية في الكمال لا يمكن المبالغة فيها.

وأيضا فالمبالغة تكون في صفات تفيد الزيادة والنقصان وصفات الله منزهة عن ذلك واستحسنه الشيخ تقي الدين السبكي.

وقال الزركشي في "البرهان" : التحقيق إن صيغة المبالغة قسمان :

"أحدهما" : ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل.

"والثاني" : بحسب زيادة

٤٤٠

(١) ".

"﴿لقد صدق الله رسوله الرءيا﴾ صدق بتعدي إلى مفعولين إلى الأول بنفسه وإلى الثاني بحرف الجر يقال صدقك في كذا أي ما كذبك فيه وقد يحذف الجار ويوصل الفعل كما في هذها لآية أي صدقه عليه السلام في رؤياه وتحقيقه أراه الرؤيا الصادقة وهي ما سبق في أول السورة من أنه عليه السلام رأى قبل خروجه إلى الحديبية كأنه وأصحابه قد دخلوا مكة آمنين وقد حلقوا رؤوسهم وقصروا فقص الرؤيا على أصحابه ففرحوا واستبشروا وحسبوا أنهم داخلوها في عامهم هذا فلما تأخر ذلك قال بعض المنافقين : والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا رأينا المسجد الحرام فنزلت وهو دليل قاطع على أن الرؤيا حق وليس بباطل كما زعم جمهور المتكلمين والمعتزلة فتبا لهم كما في بحر العلوم قالوا : إن خلت الرؤيا عن حديث النفس وكان هيئة الدماغ صحيحة والمزاج مستقيما كانت رؤيا من الله مثل رؤيا الأنبياء والأولياء والصلحاء وفي الحديث الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزأ من النبوة ﴿بالحق﴾ أي صدقا ملتبسا بالغرض الصحيح والحكمة البالغة التي هي التمييز بين الراسخ في الإيمان والمتزلزل فيه أو حال كون تلك الرؤيا ملتبسة بالحق ليست من قبيل أضغاث الأحلام لأن ما رآه كائن لا محالة في وقته المقدور له وهو العام القابل وقد جوز أن يكون قسما بالحق الذي هو من أسماء الله أو بنقيض الباطل وقوله : ﴿لتدخلن المسجد الحرام﴾ جواب وهو على الأولين جواب قسم محذوف أي والله لتدخلنه في العام الثاني ﴿إن شآء الله﴾ تعليق للعدة بالمشيئة لتعليم العباد لكي يقولوا في عداتهم مثل ذلك لا لكونه تعالى شاكا في وقوع الموعود فإنه منزه عن ذلك وهذا معنى ما قال ثعلب استثنى الله فيما يعلم ليستثني الخلق فيما لا يعلمون وفيه أيضا تعريض بأن دخولهم مبني على مشيئته تعالى ذلك لا على جلادتهم وقوتهم كما قال في الكواشي استثنى أعلاما أنه لأفعال إلا الله انتهى أو للاشعار بأن بعضهم لا يدخلونه لموت أو غيبة أو غير ذلك فكلمة أن للتشكيك لا للشك وقال الحدادي الاستثناء قد يذكر للتحقيق تبكرا كقولهم قد غفر الله لك إن شاء الله ولا تعلق لمن يصحح الأيمان بالاستثناء لأنه خير عن الحال فالاستثناء فيه محال كما في عين المعاني وروى أن النبي عليه السلام كان إذا دخل المقابر يقول : السلام عليكم أهل القبور وأنا إنشاء الله بكم لاحقون فيستثنى على وجه التبرك وإن كان اللحوق مقطوعا به وقيل معناه لاحقون بكم في الوفاة على الإيمان فإن شرطية

٥٢

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٢

ويمكن ان يقال تعليق اللحوق بالمشيئة بناء على ان اللحوق بخصوص المخاطبين ويتحصل من هذا ان الاستثناء من الأمن

---

(١) تفسير روح البيان ، ٧/٣٤٤

لا من الدخول لأن الدخول مقطوع لا إلا من حال الدخول وقال بعضهم إن هنا بمعنى إذ كما في قوله إن أردن تحصنا وقال ابن عطية وهذا احسن في معناه لكن كون أن بمعنى إذ غير موجود في لسان العرب وفيه وجه آخر وهو أنه حكاية لما قاله ملك الرؤيا لرسول الله فقوله لتدخلن الآية تفسير للرؤيا كأنه قيل هو قول الملك له عليه السلام في منامه لتدخلن وإذا كان التعليق من كلام الملك لتبرك فلا **إشكال أو** حكاية لما قاله عليه السلام لأصحابه كأنه قيل قال النبي بناء على تلك الرؤيا التي هي وحي لتدخلن الخ يعني لما قص رؤياه على أصحابه استأنف بأن قال لتدخلن الخ ﴿ءامنين﴾ من الأعادي حال من فاعل لتدخلن والشرط معترض وكذا قوله : ﴿محلقين رءوسكم﴾ أي جميع شعورها والتحليق والتحلاق بسيار ستردن سركما في تاج المصادر والحلق العضو المخصوص وحلقه قطع حلقه ثم جعل الحلق لقطع الشعر وجزه فقيل حلق شعره وحلق رأسه أي أزال شعره ﴿ومقصرين﴾ بعض شعورها والقصر خلاف الطول وقص شعره حز بعضه أي محلقا بعضكم ومقصرا آخرون وإلا فلا يجتمع الحلق والتقصير في كل واحد منهم فالنظم من نسب حال البعض إلى الكل يعني أن الواو ليست لاجتماع الأمرين في كل واحد منهم بل لاجتماعهما في مجموع القوم ثم إن قوله محلقين ومقصرين من الأحوال المقدرة فلا يرد أن حال الدخول هو حال الإحرام وهو لا يجامع الحلق والتقصير وقدم الحلق على التقصير وهو قطع أطراف الشعر لأن الحلق أفضل من التقصير وقد حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه بمعنى وأعطى رأسه أبا طلحة الأنصاري وهو زوج أم سليم وهي والدة أنس بن مالك فكان آل أنس يتهادون به بينهم وروى أنه عليه السلام حلق رأسه أربع مرات والعادة في هذا الزمان في أكثر البلاد حلق الرأس للرجل عملا بقوله عليه السلام تحت كل شعرة نجاس فخللوا الشعر وانقوا البشرة وإنما قلنا للرجل لأن حلق شعر المرأة مثلة وهي حرام كما أن حلق لحية الرجل كذلك ﴿لا تخافون﴾ حال مؤكدة من فاعل لتدخلن أو استئناف **جوابا** عن سؤال أنه كيف يكون الحال بعد الدخول أي لا تخافون بعد ذلك من أحد ﴿فعلم ما لم تعلموا﴾

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٢

(١) ".

"﴿والقرءان المجيد﴾ أي ذي المجد والشرف على سائر الكتب على أن يكون للنسب كلابن وتامر أو لأنه كلام المجيد يعني أن وصف القرآن بالمجد وهو حال المتكلم به مجاز في الإسناد أو لأن من علم معانيه وعمل بما فيه مجد عند الله وعند الناس وشرف على أن يكون مثل بنى الأمير المدينة في الإسناد إلى السبب قال الإمام الغزالي رحمه الله : المجيد هو الشريف ذاته الجميل أفعاله الجزيل عطاؤه ونواله فكان شرف الذات إذا قارنه حسن الفعال سمي مجيدا وهو الماجد أيضا ولكن أحدهما أدل على المبالغة **وجواب** القسم محذوف أي أنك يا محمد لنبي منذر أي مخوف من عذاب الله تعالى ﴿بل عجبوا﴾ أي فراعنة قريش ومتعنتوهم ﴿أن جآءهم منذر منهم﴾ أي لأن جاءهم منذر من جنسهم لا من جنس الملك وهو إضراب عما ينبيء عنه **الجواب** أي أنهم شكوا فيه ولم يكتفوا بالشك والتردد بل جزموا بالخلاف حتى جعلوا ذلك من الأمور العجيبة وقال بعضهم : **جواب** القسم محذوف ودليل ذلك قوله بل لأنه لنفى ما قبله فدل على نفي مضمر وتقديره أقسم بجبل

---

(١) تفسير روح البيان ، ٩/٤٤

قاف الذي به بقاء دنياكم وبالقرآن الذي به بقاء دينكم ما كذبوك ببرهان وبمعرفة بكذبك بل عجبوا الخ والعجب نظر النفس لأمر خارج عن العادة ﴿فقال الكافرون هاذا شيء عجيب﴾ تفسير لتعجبهم وبيان لكونه مقارنا لغاية الإنكار وهذا إشارة إلى كونه عليه السلام منذرا بالقرآن وحاصله كون النذير منا خصص بالرسالة من دوننا وكون ما أنذر به هو البعث بعد موت كل شيء بليغ في الخروج عن عادة إشكاله وهو من فرط جهلهم لأنهم عجبوا أن يكون الرسول بشرا وأوجبوا أن يكون الإله حجرا وأنكروا البعث مع أن أكثر ما في الكون مثل ذلك من إعادة كل من الملوين بعد ذهابه وإحياء الأرض بعد موتها وإخراج النبات والأشجار والثمار وغير ذلك ثم أن إضمار الكافرين أولا للإشعار بتعينهم بما أسند إليهم من المقال وأنه إذا ذكر شيء خارج عن سنن الاستقامة انصرف ءليهم إذ لا يصدر إلا عنهم فلا حاجة إلى إظهار ذكرهم وءظهارهم ثانيا للتسجيل عليهم بالكفر بموجبه ﴿أءذا متنا وكنا ترابا﴾ أي أحين نموت فتفارق أرواحنا أشباحنا ونصير ترابا لا فرق بيننا وبين تراب الأرض نرجع ونبعث كما ينطق به النذير والمنذر به مع كمال التباين بيننا وبين الحياة حينئذ والهمزة للإنكار أي لا نرجع ولا نبعث

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٩٩

﴿ذالك﴾ إشارة إلى محل النزاع أي مضمون الخبر برجوعها ﴿رجع﴾ الرجع متعد بمعنى الرد بخلاف الرجوع أي رد إلى الحياة وإلى ما كنا عليه ﴿بعيد﴾ جدا عن الأوهام أو العادة أو الإمكان أو عن الصدق غير كائن لأنه لا يمكن تمييز

١٠٣

" (١).

"وفي التأويلات النجمية يشير إلى تحقق النبي عليه السلام بمقام حقيقة الفقر الكلي الذي هو الخلو المطلق عما سواه لأنه قال : الفقر فخري وأي فقر أعظم وأفخم من أن يخرج العبد عن وجوده الكلي المجازي ويقوم بالوجود الحقيقي ويظهر بصفات سيده حتى يقال له عبد الله أي لا عبد غيره يعني ما مال بصر ملكه الجسماني إلى ملك الدنيا وزينتها وزخارفها وجاهها ومالها وما طغى نظر ملكوته الروحاني إلى عالم الآخرة ونعيمها ودرجاتها وقرباتها وغرفاتها بل اتحدا واجتمعا اتحادا كليا واجتماعا حقيقيا من غير فتور وقصور على شهود الحق وأسمائه وصفاته وعجائب تجلياته الذاتية وغرائب تنزلاته الصفاتية وأيضا ما زاغ عين ظاهره إلى الكثرة الأسمائية قائمة بالوحدة الذاتية وغرائب تنزلاته بكمال قيامه بشهود المرتبتين ولإحاطة علمه بوجود المرتبتين فافهم ولا تندم وقال البقلي رحمه الله : هذه الآية في الرؤية الثانية لأن في الرؤية الأولى لم يكن شيء دون الله ولذلك ما ذكر هناك غض البصر وهذا من كمال تمكين الحبيب في محل الاستقامة وشوقه إلى مشاهدة ربه إذ لم يمل إلى شيء دونه وإن كان محل الشرف والفضل وفي كشف الأسرار موسى عليه السلام ون ديدار خواست كه أربي أنظر إليك اورا بصمصام غيرت لن تراني **جواب** دادند س ون تاوان زده آن سؤال كشت بغرامت تبت اليك واديد آمد باز ون نوبت بمصطفى عليه السلام رسيد ديده ويرا توتياى غيرت لا تمدن عينيك در كشيدند كفتند اى محمد ديده كه بآن ديده مارا خواهى ديكر نكر تابعاريت بكس ندهى مهتر عصابه عزت ما زاغ البصر وما طغى برديده خود بست بزبان

(١) تفسير روح البيان. ، ٨٣/٩

حال كفت :

بربندم شم خويش ونكشايم نيز

تاروز زيارت تواى يار عزيز

تالا جرم ون حاضر حضرت كشت جمال وجلال ذو الجمال والجلال برديده او كشف

٢٢٨

كردند كه ما كذب الفؤاد ما راى :

همه تنم ذكر كردد ون بانوا راز كنم

همه كمال توبينم و ديده باز كنم

ان تذكرته فكلي قلوب

أو تأملته فكلي عيون

وكفته اند موسى عليه السلام ون از حضرت مناجات باز كشت باوى نور هيبت بود وعظمت لا جرم هركه دروى ناديست تابينا كشت باز مصطفى عليه السلام ون از حضرت مشاهدات باز كشت باوى نوارنس بود تاهركه بروى نكريد بينايي او بيفزود آن مقام أهل تكوين است واين مقام ارباب تمكين ﴿لقد رأى من ءايات ربه الكبرى﴾ أي وبالله لقد رأى محمد عليه السلام ليلة المعراج الآيات التي هي كبراها وعظماها فأرى من عجائب الملك والملكوت ما لا يحيط به نطاق العبارة فقوله : من آيات ربه حال قدمت على ذيها وكلمة من للبيان لأنه المناسب لمرام المقام وهو التعظيم والمبالغة ولذا لم تحمل على التبعيض على أن يكون هو المفعول ويجوز أن يكون الكبرى صفة للآيات والمفعول محذوف أي شيئا عظيما من آيات ربه وأن يكون من مزيدة يعني على مذهب الأخفش وكان الإسراء ليلة السابع والعشرين من رجب على ما عليه الأكثر في السنة الثانية عشرة من النبوة قبل الهجرة بقليل كما في تفسير المناسبات وفيه **إشكال فإن** هذه السورة نزلت في السنة الخامسة من النبوة على ما مر في أول السورة قال المفسرون : رأى عليه السلام أي أبصر تلك الليلة رفرفا أخضر سد أفق السماء فجلس عليه وجاوز سدرة المنتهى والرفرف البساط وهو صورة همته البسيطة العريضة المحيطة بالآفاق مطلقا لأنه عليه السلام في سفر العالم البسيط ولا يصل إليه إلا من له علو الهمة مثله وقد قال حسان رضي الله عنه في نعته عليه السلام :

جزء : ٩ رقم الصفحة : ٢٠٨

له همم لا منتهى لكبارها

وهمته الصغرى أجل من الدهر

كتاب روح البيان ج٩ متن

الهام رقم ٢٤ من صفحة ٢٢٩ حتى صفحة ٢٣٩
." (١)

"وفي التأويلات النجمية : واذكر اسم ربك بفناء صفاتك وأفعالك وبتل إليه تبتيلا بفناء ذاتك وبقاء ذاته ثم إن التبتل يكون من الدنيا إن ظاهرا فقط فهو مذموم كبعض الحفاة العراة الذين أظهروا الفقر في ظواهرهم وأبطنوا الحرص في ضمائرهم وإما باطنا فقط وهو ممدوح كالأغنياء من الأنبياء والأولياء عليهم السلام فلنهم انقطعوا عن الدنيا باطنا إذ ليس فيهم حب الدنيا أصلا وإنما لم ينقطعوا ظاهرا لأن

٢١١

إرادتهم تابعة لإرادة الله والله تعالى أراد ملكهم ودولتهم كسليمان ويوسف وداود وأيوب والاسكندر وغيرهم عليهم السلا وإما ظاهرا وباطنا كأكثر الأنبياء والأولياء وقد يكون التبتل من الخلق إما ظاهرا فقط كتبتل بعض المتبعدة في قلل الجبال وأجواف المغارات لجذب القلوب وجلب الهدايا وإما باطنا لا ظاهرا كأهل الإرشاد وهم عامة الأنبياء وبعض الأولياء إذ لا بد في إرشاد الخلق من مخالطتهم وإما ظاهرا وباطنا كبعض الأولياء الذين اختار والعزلة وسكنوا في المواضع الخالية عن الناس قال بعضهم السلوك إلى الله تعالى يكون بالتبتل ومعناه الإقبال على الله بملازمة الذكر والإعراض عن غيره بمخالفة الهوى وهذا هو السفر بالحركة المعنوية من جانب المسافر إلى جانب المسافر إليه وإن كان الله أقرب إلى العبد من حبل الوريد فإن مثال الطالب والمطلوب مثال صورة حاضرة مع مراءة لكن لا تتجلى فيها لصدأ في وجهها فمتى صقلتها تجلت فيها الصورة لا بارتحال الصورة إليها ولا بحركتها إلى جانب الصورة ولكن بزوال الحجاب فالحجاب في عين العبد وإلا فالله متجل بنوره غير خفي على أهل البصيرة وإن كان فرق بين تجل وتجل بحسب المحل ولذا قال عليه السلام ، إن الله يتجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة فتجلى العامة كتجلي صورة واحدة في مرائي كثيرة في حالة واحدة وتجلى الخاصة كتجلي صورة واحدة في مراءة واحدة وإليه الإشارة بقوله عليه السلام لي مع الله وقت إذ لا يخفى إن التجلي في ذلك الوقت مخصوص به عليه السلام لا يزاحمه غيره فيه.

يقول الفقير : إن في هذا المقام إشكالا وهو إنه عليه ال سلام إذا كان مستغرق الأوقات في الذكر دائم الانقطاع إلى الله على ما أفاده الآيتان فكيف يتأتى له السبح في النهار على ما أفصح عنه قوله تعالى : إن لك في النهار سبحا طويلا ولعل **جوابه** من وجوه الأول إن الأمر بالذكر الدائم والانقطاع الكلي من باب الترقي من الرخصة إلى العزيمة كما يقتضيه شأن إلا كامل والثاني إن السبح في النهار ليس من قبيل الواجب فله إن يختار التوكل على التقلب ويكون مستوعب الأوقات بالذكر والثالث أن الشغل الظاهر لا يقطع الكمل عن مراقبته تعالى كما قال تعالى رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وقال تعالى : الذين هم على صلاتهم دائمون والرابع إن ذلك بحسب اختلاف الأحوال وإلا شخاص فمن مشتغل ومن ذاكر والله أعلم بالمرام رب المشرق والمغرب﴾ مرفوع على المدح أي هور بهما وخالقهما ومالكهما وما بينهما من كل شيء قال في "كشف الأسرار" يريد به جنس المشارق والمغارب في شتاء والصيف ﴿لا إله إلا هو﴾ استئناف لبان ربوبيه بنفي

---

(١) تفسير روح البيان . ، ١٨٨/٩

الألوهية عما سواه يعني هي معبودي نيست سزاورا عبادت مكر أو ﴿فاتخذه﴾ لمصالح دينك ودنياك والفاء لترتيب الأمر وموجهب على اختصاص إلا لوهية والربوبية به تعالى ﴿وكيلا﴾ موكولا ومفوضا إليه لإصلاحها وإتمامها واسترح أنت.
جزء : ١٠ رقم الصفحة : ٢٠٣
وفي التأويلات النجمية : رب مشرق الذات المطلقة عن حجب تعينات الأسماء والصفات ورب مغرب الصفات والأسماء لاستتاره باستتار حجب الصفات وهي حجب الذات وهو المتعين في جميع الموجودات فلا إله إلا هو فاتخذه وكيلا أي جرد نفسك عنك وعن
٢١٢
وجودك المجازي واتخذ وجوه الحقيقي مقام وجودك المجازي وامش جانبك هذا مثل ما قال المريد لشيخه أريد أن أحج على التجريد فقال له شيخه جرد نفسك ثم سر حيث شئت قال الامام القشيري رحمه الله إن الله هو المتولى لأحوال عباده يصرفهم على ما يشاء ويختار وإذا تولى أمر عبد بجميل العناية كفاه كل شغل وأناه عن كل غير فلا يستكثر العبد حوائه لعلمه إن مولاه كافيه ولهذا قيل من علامات التوحيد كثرة العيال على بساط التوكل.
". (١)

"أصعب فيلزمهم بأن يقول لهم أيها السفهاء من قدر على الأصعب الأعسر كيف لا يقدر على أعادتكم وحشركم وهي أسهل وأيسر فخلقكم على وجه الإعادة أولى أن يكون مقدور الله فكيف تنكرون ذلك قوله أأنتم مبتدأ وأشد خبره وخلقا تمييز والسماء عطف على أنتم وحذف خبره لدلالة خبر أنتم عليه أي أم السماء أشد خلقا ﴿بناها﴾ الله تعالى وهو استئناف وتفصيل لكيفية خلقها المستفاد من قوله أم السماء فيتم الكلام حينئذ عند قوله السما ويبتدأ من قوله بناها وأم متصلة واستعمل البناء في موضع السقف فإن السماء سقف مرفوع والبناء إنما يستعمل في أسافل البناء لا في الأعالي للإشارة إلى أنه وإن كان سقفا لكنه في البعد عن الاختلال والانحلال كالبناء فإن البناء أبعد عن تطرق الاختلال إليه بالنسبة إلى السقف
جزء : ١٠ رقم الصفحة : ٣١٤
﴿رفع سمكها فسواها﴾ بيان للبناء أي جعل مقدار ارتفاعها من الأرض وذهابها إلى سمت العلو مديدا رفيعا مسيرة خمسمائة عام فإن امتداد الشيء إن أخذ من أسفله إلى أعلاه سمى سمكا وإذا أخذ من أعلاه إلى أسفله سمى عمقا وقال بعضهم : السمك الارتفاع الذي بين سطح السماء الأسفل الذي يلينا وسطحها الأعلى الذي يلي ما فوقها فيكون المراد ثخنها وغلظها وهو أيضا تلك المسيرة ﴿وأغطش ليلها﴾ الغطش الظلمة.
قال الراغب : وأصله من الأغطش وهو الذي في عينه شبه عمش يقال أغطشه الله إذا جعله مظلما وأغطش الليل إذا صار مظلما فهو متعد ولازم والأول هو المراد هنا أي جعله مظلما ذهب النور فإن قيل الليل اسم لزمان الظلمة الحاصلة بسبب غروب الشمس فقوله واغطش ليلها يرجع معناه إلى أنه جعل المظلم مظلما وهو يعيد والجواب معناه إن الظلمة

---
(١) تفسير روح البيان. ، ١٦٣/١٠

الحاصلة في ذلك الزمان إنما حصلت بتدبير الله وتقديره فلا **إشكال** ﴿وأخرج ضحاها﴾ أي أبرز نهارها عبر عنه بالضحى وهو ضوء الشمس ووقت الضحى وهو الوقت الذي تشرق فيه الشمس ويقوم سلطانها لأنه أشرف أوقاتها وأطيبها على تسمية المحل باسم أشرف ما حل فيه فكان أحق بالذكر في مقام الامتنان وهو السر في تير ذكره عن ذكر الليل وفي التعبير عن إحداثه بالإخراج فإن إضافة النور بعد الظلمة أتم في الأنعام وأكمل في الإحسان وإضافة الليل والضحى إلى السماء لدوران حدوثها على حركتها والإضافة يكفيها أدنى ملابسة المضاف إليه ويجوز أن تكون إضافة الضحى إليها بواسطة الشمس أي أبرز ضوء شمسها بتقدير المضاف والتعبير عنه بالضحى لأنه وقت قيام سلطانها وكمال إشراقها.

إمام زاهد فرموده كه روز وشب دنيا بآسمان يدا كردد بسب آفرينش شرتاب وماه دور.

جزء : ١٠ رقم الصفحة : ٣١٤

قال بعض العارفين الليل ذكر والنهار أنثى فلما تغشاها الليل حملت فولدت فظهرت الكائنات عن غشيان الزمان فالمولدات أولاد الزمان واستخراج النهار من الليل كاستخراج حواء من آدم.

قال تعالى : وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون ، وقال يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل كعيسى في مريم وحواء في آدم فإذا خاطب أبناء النهار قال يولج الليل وإذا خاطب أبناء الليل.

قال : يولج النهار ، وقال بعض أهل الحقائق إن توارد الليل والنهار إشارة إلى توارد السيئة والحسنة فكما الدنيا لا تبقى على ليل وحده ولا على نهار وحده بل

٣٢٤

(١) ".

"نظام العالم وإنما الذي يدل على كون المجزي عليه معصية هو العقاب الأخروي وبهذا زالت الحيرة واندفع كل **إشكال** **وانتظم** سلك الكلام.

وقد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة مجملة منتثرة وهي أنهم لما ارتحلوا من برية سينا من حوريب ونزلوا في برية فاران في آخر الشهر الثاني من السنة الثانية من الخروج سائرين إلى جهات حبرون فقالوا تذكرنا السمك الذي كنا نأكله في مصر مجانا أي يصطادونه بأنفسهم والقثاء والبطيخ والكراث والبصل والثوم وقد يبست نفوسنا فلا نرى إلا هذا المن فبكوا فغضب الله عليهم وسأله موسى العفو فعفا عنهم وأرسل عليهم السلوى فادخروا منها طعام شهر كامل.

والتعبير بلن المفيدة لتأييد النفي في اللغة العربية لأداء معنى كلامهم المحكي هنا في شدة الضجر وبلوغ الكراهية منهم حدها الذي لا طاقة عنده. فإن التأييد يفيد استغراق النفي في جميع أجزاء الأبد أولها وآخرها فلن في نفي الأفعال مثل لا التبرئة١ في نفي النكرات.

ووصفوا الطعام بواحد وإن كان هو شيئين المن والسلوى لأن المراد أنه متكرر كل يوم.

وجملة ﴿يخرج لنا﴾ إلى آخرها هي مضمون ما طلبوا منه أن يدعو به فهي في معنى مقول قول محذوف كأنه قيل قل لربك

---

(١) تفسير روح البيان . ، ٢٥٢/١٠

يخرج لنا ومقتضى الظاهر أن يقال أن يخرج لنا فعدل عن ذلك إلى الإتيان بفعل مجزوم في صورة جواب طلبهم إيماء إلى أنهم واثقون بأنه إن دعا ربه أجابه حتى كأن إخراج ما تنبت الأرض يحصل بمجرد دعاء موسى ربه، وهذا أسلوب تكرر في القرآن مثل قوله: ﴿قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة﴾ [ابراهيم: ٣١] ﴿وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن﴾ [الاسراء: ٥٣] وهو كثير فهو بمنزلة شرط وجزاء كأنه قيل إن تدع ربك بأن يخرج لنا يخرج لنا، وهذا بتنزيل سبب السبب منزلة السبب فجزم الفعل المطلوب في جواب الأمر بطلبه لله للدلالة على تحقق وقوعه لثقتهم بإجابة الله تعالى دعوة موسى، وفيه تحريض على إيجاد ما علق عليه الجواب كأنه أمر في مكنته فإذا لم يفعل فقد شح عليهم بما فيه نفعهم.

والإخراج: الإبراز من الأرض، ومن الأولى تبعيضية والثانية بيانية أو الثانية أيضا

–

١ هي النافية للجنس، المفيدة لاستغراق النفي جميع أفراد الجنس.." [(١)]

"الخبر و ﴿شروا﴾ بمعنى باعوا بمعنى بذلوا وهو مقابل قوله: ﴿لمن اشتراه﴾ ومعنى بذل النفس هو التسبب لها في الخسار والبوار.

وقوله: ﴿لو كانوا يعلمون﴾ مقتض لنفي العلم بطريق لو الامتناعية والعلم المنفي عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم في قوله: ﴿ولقد علموا﴾ إلا أن الذي علموه هو أن مكتسب السحر ما له خلاق في الآخرة والذي جهلوه هنا هو أن السحر شيء مذموم وفيه تجهيل لهم حيث علموا أن صاحبه لا خلاق له ولم يهتدوا إلى أن نفي الخلاق يستلزم الخسران إذ ما بعد الحق إلا الضلال وهذا هو الوجه لأن ﴿لو كانوا يعلمون﴾ ذيل به قوله: ﴿ولبئس ما شروا به أنفسهم﴾ فدل على أنه دليل مفعوله وبذلك يندفع الإشكال عن إثبات العلم ونفيه في معلوم واحد بناء على أن العلم بأنه لا خلاق لصاحب السحر عين معنى كون السحر مذموما فكيف يعدون غير عالمين بذمه وقد علمت وجهه وهذا هو الذي تحمل عليه الآية.

ولهم في الجواب عن دفع الإشكال وجوه أخرى أحدها ما ذهب إليه صاحب الكشاف وتبعه صاحب المفتاح من أن المراد من نفي العلم هو أنهم لما كانوا في علمهم كمن لا يعلم بعدم عملهم به نفي العلم عنهم لعدم الاعتداد به أي فيكون ذلك على سبيل التهكم بهم. الثاني أن المراد بالعلم المنفي هو علم كون ما يتعاطونه من جملة السحر المنهي عنه فكأنهم علموا مذمة السحر علما كليا ولم يتفطنوا لكون صنيعهم منه كما قالوا إن الفقيه يعلم كبرى القياس والقاضي والمفتي يعلمان صغراه وأن الفقيه كالصيدلاني والقاضي والمفتي كالطبيب وهذا الوجه الذي اخترناه. الثالث أن المراد لو كانوا يعلمون ما يتبعه من العذاب في الآخرة أي فهم ظنوا أن عدم الخلاف لا يستلزم العذاب وهذا قريب من الذي ذكرناه. الرابع أن المراد من العلم المنفي التفكر ومن المثبت العلم الغريزي وهذا وجه بعيد جدا إذ لا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لا خلاق له علما غريزيا فلو قيل العلم التصوري والعلم التصديقي. وفي الجمع بين ﴿ولقد علموا﴾ و ﴿لو كانوا يعلمون﴾ طباق عجيب.

وهنالك جواب آخر مبني على اختلاف معاد ضمير ﴿علموا﴾ وضميري ﴿لو كانوا يعلمون﴾ فضمير ﴿ولقد علموا﴾

---

(١) التحرير والتنوير، ١/٥٠٥

راجع إلى الجن الذين يعلمون السحر وضميرا ﴿لو كانوا يعلمون﴾ راجعان إلى الإنس الذين تعلموا السحر وشروا به أنفسهم، قاله قطرب والأخفش وبذلك صار الذين أثبت لهم العلم غير المنفي عنهم.." (١)

"وجيء في هاته الصلات بالأفعال المضارعة لتدل على استحضار الحالة الفظيعة، وليس المراد إفادة التجدد؛ لأن ذلك وإن تأتى في قوله ﴿يكفرون﴾ لا يتأتى في قوله ﴿ويقتلون﴾ لأنهم قتلوا الأنبياء والذين يأمرون بالقسط في زمن مضى. والمراد من أصحاب هذه الصلات يهود العصر النبوي: لأنهم الذين توعدهم بعذاب أليم، وإنما حمل هؤلاء تبعة أسلافهم لأنهم معتقدون سداد ما فعله أسلافهم، الذين قتلوا زكريا لأنه حاول تخليص ابنه يحي من القتل، وقتلوا يحي لإيمانه بعيسى، وقتلوا النبي إرمياء بمصر، وقتلوا حزقيال النبي لأجل توبيخه لهم على سوء أفعالهم، وزعموا أنهم قتلوا عيسى عليه السلام، فهود معدود عليهم بإقرارهم وإن كانوا كاذبين فيه، وقتل منشا ابن حزقيال، ملك إسرائيل، النبي أشعياء: نشره بالمنشار لأنه نهاه عن المنكر، بمرأى ومسمع من بني إسرائيل، ولم يحموه، فكان هذا القتل معدودا عليهم، وكم قتلوا ممن يأمرون بالقسط، وكل تلك الجرائم معدودة عليهم؛ لأنهم رضوا بها، وألحوا في وقوعها.

وقوله ﴿بغير حق﴾ ظرف مستقر في موضع الحال المؤكدة لمضمون جملة ﴿يقتلون النبيين﴾ إذ لا يكون قتل النبيين إلا بغير حق، وليس له مفهوم لظهور عدم إرادة التقييد والاحتراز؛ فإنه لا يقتل نبي بحق، فذكر القيد في مثله لا إشكال عليه، وإنما يجيء الإشكال في القيد الواقع في حيز النفي، إذا لم يكن المقصود تسلط النفي عليه مثل قوله تعالى ﴿لا يسألون الناس إلحافا﴾ [البقرة:٢٧٣] وقوله ﴿ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا﴾ وقد تقدم في سورة البقرة[٤١].

والمقصود من هذه الحال زيادة تشويه فعلهم.

ولما كان قوله ﴿ويقتلون الذين يأمرون بالقسط﴾ موميئا إلى وجه بناء الخبر: وهو أنهم إنما قتلوهم لأنهم يأمرون بالقسط أي بالحق، فقد اكتفي بها في الدلالة على الشناعة، فلم تحتج إلى زيادة التشنيع.

وقرأ الجمهور من العشرة ﴿يقتلون﴾ الثاني مثل الأول بسكون القاف وقرأه حمزة وحده ويقاتلون بفتح القاف بعدها بصيغة المفاعلة وهي مبالغة في القتل.

والفاء في ﴿فبشرهم﴾ فاء الجواب المستعملة في شرط، دخلت على خبر إن لأن اسم إن وهو موصول تضمن معنى الشرط، إشارة إلى أنه ليس المقصود قوما معينين، بل كل من يتصف بالصلة فجزاؤه أن يعلم أن له عذابا أليما. واستعمل بشرهم في معنى أنذرهم تهكما.." (٢)

"عليه، وليس حقيقا بالرد: فإن للاستئناف البياني موقعا مع هذه الواو.

هذا وإن مواقع هذه الواو تؤذن بأن الشرط الذي بعدها شرط مفروض هو غاية ما يتوقع معه انتفاء الحكم الذي قبلها، فيذكره المتكلم لقصد تحقق الحكم في سائر الأحوال كقول عمرو بن معد يكرب:

ليس الجمال بمئزر ... فاعلم وإن رديت بردا

---

(١) التحرير والتنوير، ٦٢٩/١

(٢) التحرير والتنوير، ٦٢/٣

ولذاك جرت عادة النحاة أن يقدروا قبلها شرطا هو نقيض الشرط الذي بعدها فيقولون في مثل قوله: وإن رديت بردا إن لم ترد بردا بل وإن رديت بردا وكذا قول النابغة:

سأكعم كلبي أن يريبك نبحه ... ولو كنت أرعى مسحلان فحامرا

ولأجل ذلك، ورد **إشكال على** هذه الآية: لأن ما بعد ﴿ولو﴾ فيها هو عين ما قبلها، إذ الافتداء هو عين بذل ملء الأرض ذهبا، فلا يستقيم تقدير إن لم يفتد به بل ولو افتدى به، ولذلك احتاج المفسرون إلى تأويلات في هذه الآية: فقال الزجاج المعنى لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ينفقه في الدنيا ولو افتدى به في الآخرة، أي لا يفديهم من العذاب، وهذا الوجه بعيد، إذ لا يقدر أن في الآخرة افتداء حتى يبالغ عليه، وقال قوم: الواو زائدة، وقال في الكشاف : هو محمول على المعنى كأنه قيل: فلن تقبل من أحدهم فدية ولو افتدى بملء الأرض ذهبا، يريد أن كلمة ملء الأرض في قوة كلمة فدية واختصر بعد ذلك بالضمير، قال ويجوز أن يقدر كلمة مثل، قبل الضمير المجرور: أي ولو افتدى بمثله أي ولو زاد ضعفه كقوله: ﴿ولو أن للذين ظلموا ما في الأرض جميعا ومثله معه لافتدوا به﴾ [الزمر: ٤٧].

وعندي أن موقع هذا الشرط في الآية جار على استعمال غفل أهل العربية عن ذكره وهو أن يقع الشرط استئنافا بيانيا **جوابا** لسؤال، محقق أو مقدر، يتوهمه المتكلم من المخاطب فيريد تقديره، فلا يقتضي أن شرطها هو غاية للحكم المذكور قبله، بل قد يكون كذلك، وقد يكون السؤال مجرد استغراب من الحكم فيقع بإعادة ما تضمنه الحكم تثبيتا على المتكلم على حد قولهم: ادر ما تقول فيجيب المتكلم بإعادة السؤال تقريرا له وإيذانا بأنه تكلم عن بينة، نعم إن الغالب أن يكون السؤال عن الغاية وذلك كقول رؤبة، وهو من شواهد هذا:." (١)

"البيوت وإن كان في القراءة متأخرا. وهذا قول لا ينبغي الالتفات إليه فلا مخلص من هذا **الإشكال إلا** بأن نجعل إجماع الصحابة على ترك الإمساك في البيوت، وعلى تعويضه بالحد في زمان النبوة فيؤول إلى نسخ القرآن بالسنة المتواترة، ويندفع ما أورده الجصاص على الشافعي، فإن مخالفة الإجماع للنص تتضمن أن مستند الإجماع ناسخ للنص.

ويتعين أن يكون حكم الرجم للمحصن شرع بعد الجلد، لأن الأحاديث المروية فيه تضمنت التغريب مع الجلد، ولا يتصور تغريب بعد الرجم، وهو زيادة لا محالة لم يذكرها القرآن، ولذلك أنكر أبو حنيفة التغريب لأنه زيادة على النص فهو نسخ عنده. قال أبن العربي في الأحكام: أجمع رأي خيار بني إسماعيل على أن من أحدث حدثا غب من بلده إلى أن جاء الإسلام فأقره في الزنا خاصة. قلت: وكان في العرب لا يطالب بها قومه، وإن اعتدى عليه لا يطلب قومه دية ولا نحوها، وقد قال امرؤ القيس:

به الذيب يعوي كالخليع المعيل

واتفقوا على أن المرأة لا تغرب لأن تغريبها ضيعة، وأنكر أبو حنيفة التغريب لأنه نقل ضر من مكان إلى آخر وعوضه بالسجن ولا يعرف بين أهل العلم الجمع بين الرجم والضرب ولا يظن بشريعة الإسلام ذلك. وروي أن عليا جلد شراحة الهمدانية ورجمها بعد الجلد، وقال: جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله.

---

(١) التحرير والتنوير، ١٥١/٣

وقرن بالفاء خبر الموصولين من قوله ﴿فاستشهدوا﴾ وقوله ﴿فآذوهما﴾ لأن الموصول أشرب معنى الشرط تنبيها على أن صلة الموصول سبب في الحكم الدال عليه خبره، فصار خبر الموصول مثل جواب الشرط ويظهر لي أن ذلك عندما يكون الخبر جملة، وغير صالحة لمباشرة أدوات الشرط، بحيث لو كانت جزاء للزم اقترانها بالفاء. هكذا وجدنا من استقراء كلامهم، وهذا الأسلوب إنما يقع في الصلات التي تومئ إلى وجه بناء الخبر، لأنها التي تعطي رائحة التسبب في اخبر الوارد بعدها. ولك أن تجعل دخول الفاء علامة على كون الفاء نائبة عن أما.

ومن البين أن إتيان النساء بالفاحشة هو الذي سبب إمساكهن في البيوت، وإن كان قد بنى نظم الكلام على جعل ﴿فاستشهدوا عليهن﴾ هو الخبر، لكنه خبر صوري وإلا فإن الخبر هو ﴿فأمسكوهن﴾ ، لكنه جيء به جوابا لشرط هو متفرع على ﴿فإن شهدوا﴾ ففاء." (١)

"الشريعة. وقد قيل: إن المراد بهذه الطيبات هو ما ذكر في قوله تعالى ﴿وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما﴾ إلى قوله ﴿ذلك جزيناهم ببغيهم﴾ في سورة الأنعام [١٤٦]، فهذا هو الجزاء على ظلمهم.

نقل الفخر في آية سورة الأنعام عن عبد الجبار أنه قال نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر منهم لأن التكليف تعريض للثواب، والتعريض للثواب إحسان، فلم يجز أن يكون التكليف جزاء على الجرم. قال الفخر: والجواب أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لقصد استحقاق الثواب ويمكن أن يكون للجرم.

وهذا الجواب مصادرة على أن مما يقوي الإشكال أن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ. فالذي يظهر لي في الجواب: إما أن يكون سبب تحريم تلك الطيبات أن ما سرى في طباعهم بسبب بغيهم وظلمهم من القساوة صار ذلك طبعا في أمزجتهم فاقتضى أن يلطف الله طباعهم بتحريم مأكولات من طبعها تغليظ الطباع، ولذلك لما جاءهم عيسى أحل الله لهم بعض ما حرم عليهم من ذلك لزوال موجب التحريم، وإما أن يكون تحريم ما حرم عليهم عقابا للذين ظلموا وبغوا ثم بقي ذلك على من جاء بعدهم ليكون لهم ذكرى ويكون للأولين سوء ذكر من باب قوله ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾ [الأنفال:٢٥]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم "ما من نفس تقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها" . ذلك لأنه أول من سن القتل. وإما لأن هذا التحريم عقوبة دنيوية راجعة إلى الحرمان من الطيبات فلا نظر إلى ما يعرض لهذا التحريم تارة من الثواب على نية الامتثال للنهي، لندرة حصول هذه النية في الترك.

وصدهم عن سبيل الله: إن كان مصدر صد القاصر الذي مضارعه يصد بكسر الصاد فالمعنى بإعراضهم عن سبيل الله؛ وإن كان مصدر المتعدي الذي قياس مضارعه بضم الصاد، فلعلهم كانوا يصدون الناس عن التقوى، ويقولون: سيغفر لنا، من زمن موسى قبل أن يحرم عليهم بعض الطيبات. أما بعد موسى فقد صدوا الناس كثيرا، وعاندوا الأنبياء، وحاولوهم على كتم المواعظ، وكذبوا عيسى، وعارضوا دعوة محمد صلى الله عليه وسلم وسولوا لكثير من الناس، جهرا أو نفاقا، البقاء على الجاهلية، كما تقدم في قوله ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت﴾ [النساء:٥١] الآيات.

---

(١) التحرير والتنوير، ٦٢/٤

ولذلك وصف ب ﴿كثيرا﴾ حالا منه.

وأخذهم الربا الذي نهوا عنه هو أن يأخذوه من قومهم خاصة ويسوغ لهم أخذه من." (١)

"وقال الماتريدي بموافقة الجمهور فيما عدا المعرفة بالله تعالى عند إرادة إفحام الرسل خاصة لأنه رآه مبنى أصول الدين، كما يشير إليه قول صدر الشريعة في التوضيح أي يكون الفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لأجلها أو يذم ويعاقب لأجلها؛ لأن وجوب تصديق النبي إن توقف على الشرع يلزم الدور وصرح أيضا بأنها تعرف بالشرع أيضا.

وقد ضايق المعتزلة الأشاعرة في هذه المسألة بخصوص وجوب المعرفة فقالوا: لو لم تجب المعرفة إلا بالشرع للزم إفحام الرسل، فلم تكن للبعثة فائدة. ووجه اللزوم أن الرسول إذا قال لأحد: انظر في معجزتي حتى يظهر صدقي لديك، فله أن يقول: لا أنظر ما لم يجب علي، لأن ترك غير الواجب جائز، ولا يجب علي حتى يثبت عندي الوجوب بالشرع، ولا يثبت الشرع ما دمت لم أنظر، لأن ثبوت الشرع نظري لا ضروري. وظاهرهم الماتريدية وبعض الشافعية على هذا الاستدلال.

ولم أر للأشاعرة جوابا مقنعا، سوى أن إمام الحرمين في الإرشاد أجاب: بأن هذا مشترك الإلزام لأن وجوب التأمل في المعجزة نظري لا ضروري لا محالة، فلمن دعاه الرسول أن يقول: لا أتأمل في المعجزة ما لم يجب ذلك علي عقلا، ولا يجب علي عقلا ما لم أنظر، لأنه وجوب نظري، والنظري يحتاج إلى ترتيب مقدمات، فأنا لا أرتبها. وتبعه على هذا الجواب جميع المتكلمين بعده من الأشاعرة مثل البيضاوي والعضد والتفتزاني. وقال ابن عرفة في الشامل: إنه اعتراف بلزوم الإفحام فلا يزيل الشبهة بل يعممها بيننا وبينهم، فلم يحصل دفع الإشكال وكلام ابن عرفة رد متمكن.

والظاهر أن مراد إمام الحرمين أن يسقط استدلال المعتزلة لأنفسهم على الوجوب العقلي بتمحض الاستدلال بالأدلة الشرعية وهو مطلوبنا.

وأنا أرى أن يكون الجواب بأحد طريقين:

أولهما بالمنع وهو أن نمنع أن يكون وجوب سماع دعوة الرسول متوقفا على الإصغاء إليه، والنظر في معجزته، وأنه لو لم يثبت وجوب ذلك بالعقل يلزم إفحام الرسول، بل ندعي أن ذلك أمر ثبت بالشرائع التي تعاقب ورودها بين البشر، بحيث قد علم كل من له علاقة بالمدنية البشرية بأن دعاة أتوا إلى الناس في عصور مختلفة، ودعوتهم واحدة: كل يقول إنه مبعوث من عند الله ليدعو الناس إلى ما يريده الله منهم، فاستقر في نفوس البشر كلهم أن هنالك إيمانا وكفرا، ونجاة وارتباقا، استقرارا لا يجدون في نفوسهم سبيلا إلى دفعه، فإذا دعا الرسول الناس إلى الإيمان حضرت في نفس المدعو." (٢)

"فاء الفصيحة على أنهم ما بلغوا ما بلغوه إلا من جراء الحسد للرسول فحقيق أن لا يحزن لهم. والأسى الحزن والأسف، وفعله كفرح.

وذكر لفظ ﴿القوم﴾ وأتبع بوصف ﴿الكافرين﴾ ليدل على أن المراد بالكافرين هم الذين صار الكفر لهم سجية وصفة تتقوم بها قوميتهم. ولو لم يذكر القوم وقال "فلا تأس على القوم الكافرين" لكان بمنزلة اللقب لهم فلا يشعر بالتوصيف، فكان

(١) التحرير والتنوير، ٣١١/٤

(٢) التحرير والتنوير، ٣٢٣/٤

صادقا بمن كان الكفر غير راسخ فيه بل هو في حيرة وتردد، فذلك مرجو إيمانه.

[٦٩] ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [٦٩]

موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين.فموقعها أدق من موقع نظيرتها المتقدمة في سورة البقرة[٦٢] فلم يكن ما تقدم من البيان في نظيرتها بمغن عن بيان ما يختص بموقع هذه.ومعناها يزيد دقة على معنى نظيرتها تبعا لدقة موقع هذه.وإعرابها يتعقد إشكاله بوقوع قوله: ﴿والصابئون﴾ بحالة رفع بالواو في حين أنه معطوف على اسم إن في ظاهر الكلام.

فحق علينا أن نخصها من البيان بما لم يسبق لنا مثله في نظيرتها ولنبدأ بموقعها فإنه معقد معناها.

فاعلم أن هذه الجملة يجوز أن تكون استئنافا بيانيا ناشئا على تقدير سؤال يخطر في نفس السامع لقوله: ﴿قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والأنجيل﴾ فيسأل سائل عن حال من انقرضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام:هل هم على شيء أو ليسوا على شيء، وهل نفعهم اتباع دينهم أيامئذ؛ فوقع قوله: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا﴾ الآية جوابا لهذا السؤال المقدر.والمراد بالذين آمنوا المؤمنون بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم أي المسلمون.وإنما المقصود من الإخبار الذين هادوا والصابون والنصارى، وأما التعرض لذكر الذين آمنوا فلاهتمام بهم سنبينه قريبا.

ويجوز أن تكون هذه الجملة مؤكدة لجملة ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا﴾ [المائدة:٦٥]الخ، فبعد أن أتبعت تلك الجملة بما أتبعت به من الجمل عاد الكلام بما يفيد معنى تلك الجملة تأكيدا للوعد، ووصلا لربط الكلام، وليلحق بأهل الكتاب الصابئون، وليظهر الاهتمام بذكر حال المسلمين في جنات النعيم.." (١)

"النسبة إلى ضلال في الدين إن كان صدر من مخالف في الدين.

والمخاطب بهذا النهي المسلمون لا الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الرسول لم يكن فحاشا ولا سبابا لأن خلقه العظيم حائل بينه وبين ذلك، ولأنه يدعوهم بما ينزل عليه من القرآن فإذا شاء الله تركه من وحيه الذي ينزله، وإنما كان المسلمون لغيرتهم على الإسلام ربما تجاوزوا الحد ففرطت منهم فرطات سبوا فيها أصنام المشركين.

روى الطبري عن قتادة قال: "كان المسلمون يسبون أوثان الكفار فيردون ذلك عليهم فنهاهم الله أن يستسبوا لربهم".وهذا أصح ما روي في سبب نزول هذه الآية وأوفقه بنظم الآية.وأما ما روى الطبري عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ [الانبياء: ٩٨]قال المشركون: "لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك ، فنزلت هذه الآية في ذلك"، فهو ضعيف لأن علي بن أبي طلحة ضعيف وله منكرات ولم يلق ابن عباس.ومن البعيد أن يكون ذلك المراد من النهي في هذه الآية، لأن ذلك واقع في القرآن فلا يناسب أن ينهى عنه بلفظ ﴿ولا تسبوا﴾ وكان أن يقال: ولا تجهروا بسب الذين يدعون من دون الله مثلا.كما قال في الآية الأخرى: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ [الاسراء: ١١٠].وكذا ما رواه عن السدي أنه لما قربت وفاة أبي

---

(١) التحرير والتنوير، ٥/١٦٠

طالب قالت قريش: "ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابن أخيه عنا فإنا نستحيي أن نقتله بعد موته"،فانطلق نفر من سادتهم إلى أبي طالب وقالوا: "أنت سيدنا، وخاطبوه بما راموا، فدعا أبو طالب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: "هؤلاء قومك وبنو عمك يريدون أن تدعهم وآلهتهم ويدعوك وإلهك، وقالوا: لتكفن عن شتمك آلهتنا أو لنشتمنك ولنشتمن من يأمرك".ولم يقل السدي أن ذلك سبب نزول هذه الآية ولكنه جعله تفسيرا للآية، ويرد عليه ما أوردناه على ما روي عن علي بن أبي طلحة.

قال الفخر: "ههنا إشكالان هما: أن الناس اتفقوا على أن سورة الأنعام نزلت دفعة واحدة فكيف يصح أن يقال: إن سبب نزول هذه الآية كذا، وأن الكفار كانوا مقرين بالله تعالى وكانوا يقولون: عبدنا الأصنام لتكون شفعاء لنا عند الله فكيف يعقل إقدام الكفار على شتم الله تعالى"أهـ.

وأقول: يدفع **الإشكال الأول** أن سبب النزول ليس يلزم أن يكون مقارنا للنزول فإن السبب قد يتقدم زمانه ثم يشار إليه في الآية النازلة فتكون الآية **جوابا** عن أقوالهم.وقد أجاب الفخر بمثل هذا عند قوله تعالى: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة﴾ [الأنعام: ١١١]." (١)

"الآية.ويدفع **الإشكال الثاني** أن المشركين قالوا لئن لم تنته عن سب آلهتنا لنهجون إلهك، ومعناه أنهم ينكرون أن الله هو إلهه ولذلك أنكروا الرحمن: ﴿وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا﴾ [الفرقان: ٦٠]فهم ينكرون أن الله أمره بذم آلهتهم لأنهم يزعمون أن آلهتهم مقربون عند الله، وإنما يزعمون أن شيطانا يأمر النبي صلى الله عليه وسلم بسب الأصنام، ألا ترى إلى قول امرأة منهم لما فتر الوحي في ابتداء البعثة: ما أرى شيطانه إلا ودعه، وكان ذلك سبب نزول سورة الضحى.

وجواب الفخر عنه: "بأن بعضهم كان لا يثبت وجود الله وهم الدهريون، أو أن المراد أنهم يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فأجرى الله شتم الرسول مجرى شتم الله كما في قوله تعالى: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾ [الفتح: ١٠]"أهـ.فإن في هذا التأويل بعدا لا داعي إليه.

والوجه في تفسير الآية أنه ليس المراد بالسب المنهي عنه فيها ما جاء في القرآن من إثبات نقائص آلهتهم مما يدل على انتفاء إلهيتها، كقوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾ في سورة الأعراف[١٧٩].وأما ما عداه من نحو قوله تعالى: ﴿ألهم أرجل يمشون بها﴾ [الأعراف: ١٩٥] فليس من الشتم ولا من السب لأن ذلك من طريق الاحتجاج وليس تصديا للشتم، فالمراد في الآية ما يصدر من بعض المسلمين من كلمات الذم والتعبير لآلهة المشركين، كما روي في"السيرة"أن عروة بن مسعود الثقفي جاء رسولا من أهل مكة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية فكان من جملة ما قاله: "وأيم الله لكأني بهؤلاء"يعني المسلمين"قد انكشفوا عنك"، وكان أبو بكر الصديق حاضرا، فقال له أبو بكر: "امصص بظر اللات"إلى آخر الخبر.

ووجه النهي عن سب أصنامهم هو أن السب لا تترتب عليه مصلحة دينية لأن المقصود من الدعوة هو الاستدلال على

---

(١) التحرير والتنوير، ٦/٢٦٢

إبطال الشرك وإظهار استحالة أن تكون الأصنام شركاء لله تعالى، فذلك هو الذي يتميز به الحق عن الباطل، وينهض به المحق ولا يستطيعه المبطل، فأما السب فإنه مقدور للمحق وللمبطل فيظهر بمظهر التساوي بينهما.وربما استطاع المبطل بوقاحته وفحشه ما لا يستطيعه المحق، فيلوح للناس أنه تغلب على المحق.على أن سب آلهتهم لما كان يحمي غيظهم ويزيد تصلبهم قد عاد منافيا لمراد الله من الدعوة، فقد قال لرسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ"وجادلهم بالتي هي أحسن"، وقال لموسى وهارون ـ عليهما السلام ـ"فقولا له قولا لينا"، فصار السب عائقا عن المقصود." (١)

"لا يصفونهم بالإيمان الحق في اعتقادهم.

والقرية المدينة لأنها يجتمع بها السكان. والتقري: الاجتماع. وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿أو كالذي مر على قرية﴾ [البقرة: ٢٥٩]، والمراد بقريتهم هنا هي الأيكة وهي تبوك وقد رددوا أمر شعيب ومن معه بين أن يخرجوا من القرية وبين العود إلى ملة الكفر.

وقد جعلوا عود شعيب والذين معه إلى ملة القوم مقسما عليه فقالوا ﴿أو لتعودن﴾ ولم يقولوا: لنخرجنكم من أرضنا أو تعودن في ملتنا، لأنهم أرادوا ترديد الأمرين في حيز القسم لأنهم فاعلون أحد الأمرين لا محالة وأنهم ملحون في عودهم إلى ملتهم.

وكانوا يظنون اختياره العود إلى ملتهم، فأكدوا هذا العود بالقسم للإشارة إلى أنه لا محيد عن حصوله عوضا عن حصول الإخراج لأن أحد الأمرين مرض للمقسمين، وأيضا فإن التوكيد مؤذن بأنهم إن أبوا الخروج من القرية فإنهم يكرهون على العود إلى ملة القوم كما دل عليه قول شعيب في جوابهم: ﴿أولو كنا كارهين﴾ ولما كان المقام للتوعد والتهديد كان ذكر الإخراج من أرضهم أهم، فلذلك قدموا القسم عليه ثم أعقبوه بالمعطوف بحرف "أو".

والعود: الرجوع إلى ما كان فيه المرء من مكان أو عمل، وجعلوا موافقة شعيب إياهم على الكفر عودا لأنهم يحسبون شعيبا كان على دينهم، حيث لم يكونوا يعلمون منه ما يخالف ذلك، فهم يحسبونه موافقا لهم من قبل أن يدعوا إلى ما دعا إليه. وشأن الذين أرادهم الله للنبوءة أن يكونوا غير مشاركين لأهل الضلال من قومهم ولكنهم يكونون قبل أن يوحي إليهم في حالة خلو عن الإيمان حتى يهديهم الله إليه تدريجا، وقومهم لا يعلمون باطنهم فلا حيرة في تسمية قومه موافقته إياهم عودا. وهذا بناء على أن الأنبياء معصومون من الشرك قبل النبوة، وذلك قول جميع المتكلمين من المسلمين، وقد نبه على ذلك عياض في الشفاء في القسم الثالث وأورد قول شعيب: ﴿إن عدنا في ملتكم﴾ [الأعراف: ٨٩] وتأول العود بأنه المصير، وذلك تأويل كثير من المفسرين لهذه الآية. ودليل العصمة من هذا هو كمالهم، والدليل مبني على أن خلاف الكمال قبل الوحي يعد نقصا، وليس في الشريعة دليل قاطع على ذلك. وإنما الإشكال في قول شعيب ﴿إن عدنا في ملتكم﴾ [الأعراف: ٨٩] فوجهه أنه أجراه على المشاكلة والتغليب، وكلاهما مصحح لاستعمال لفظ العود في غير معناه بالنسبة إليه خاصة، وقد." (٢)

---

(١) التحرير والتنوير، ٢٦٣/٦

(٢) التحرير والتنوير، ١٩٦/٨

"تجعل قلوبهم في ضيق وحرج أي اجعلهم في عناء وبلبلة بال ما داموا في الكفر. وهذا حرص منه عليه السلام على وسائل هدايتهم رجاء أنهم إذا زالت عنهم النعم وضاقت صدورهم بكروب الحياة تفكروا في سبب ذلك، فعجلوا بالنوبة إلى الله كما هو معتاد النفوس الغافلة قال تعالى: ﴿وإذا مس الأنسان ضر دعا ربه منيبا إليه﴾ [الزمر: ٨].

ويجوز أن يكون ﴿اشدد﴾ من الشد، وهو الهجوم. يقال: شد عليه، إذا هجم، وذلك أن قلوبهم في حالة النعمة والدعة آمنة ساكنة فدعا الله أن يشد عليهم بعذابه، تمثيلا لحال إصابة نفوسهم بالأكدار والأحزان بحال من يشد على عدوه ليقتله وهو معنى قوله تعالى: ﴿وأجلب عليهم بخيلك ورجلك﴾ [الإسراء: ٦٤] أي طوعهم لحكمك وسخرهم.

وبهذا يظهر أن موقع الفاء في قوله: ﴿فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾ أن تكون فاء السببية في **جواب** الدعاء، أي افعل بهم ذلك ليؤمنوا. والفعل منصوب بأن مضمرة إضمارا واجبا بعد فاء السببية.

فقوله: ﴿فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب﴾ في قوة أن يقال: فيؤمنوا حين يرون العذاب لا قبل ذلك.

وإنما عدل عن إيقاع **جواب** الدعاء بصيغة إثبات الإيمان، إلى إيراده بصيغة نفي مغيا بغاية هي رؤية العذاب سلوكا لأسلوب بديع في نظم الكلام لأنه أراد أن يجمع بين ترتيب **الجواب** على الدعاء وبين ما استبان له من طبع نفوسهم بطبع أنهم لا تنفع فيهم الحجج وأن قساوة قلوبهم وشراسة نفوسهم لا تذللها إلا الآلام الجسدية والنفسانية، وكل ذلك علاج بما هو مظنة إيصالهم من طرق الضغط والشدة حيث لم تجد فيهم وسائل الحجة، فقال: ﴿فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾ أي أن شأنهم ذلك، وهذا إيجاز بديع إذ جمع في هذا التركيب **جواب** الدعاء وبيان علة الدعاء عليهم بذلك. وأصل الكلام: فيؤمنوا فإنهم لا يؤمنون إلا إذا رأوا العذاب الأليم.

والمقصود من **جواب** فعل الدعاء هو غاية **الجواب** التي بعد حتى، فتلك هي مصب **الجواب**. وهذا الوجه في تفسير الآية وجه لا ترهقه غبرة الإشكال، ولا يعسر معه المنال، ويجوز أن يكون قوله: ﴿فلا يؤمنوا﴾ الخ عطفا على قوله: ﴿ليضلوا عن سبيلك﴾ وجملة الدعاء بينهما معترضة.

والمعنى: ليضلوا عن سبيلك فيستمر ضلالهم حتى يروا العذاب الأليم. وهذا تأويل." (١)

"**إشكال في** إفراد هذا السؤال في هذه الآية على هذه الرواية. وبذلك يكون موقع هذه الآية بين الآيات التي قبلها والتي بعدها مسببا على نزولها بين نزول تلك الآيات.

واعلم أنه كان بين قريش وبين أهل يثرب صلات كثيرة من صهر وتجارة وصحبة. وكان لكل يثربي صاحب بمكة ينزل عنده إذا قدم الآخر بلده، كما كان بين أمية بن خلف وسعد بن معاذ. وقصتهما مذكورة في حديث غزوة بدر من"صحيح البخاري".

روى ابن إسحاق أن قريشا بعثوا النضر بن الحارث. وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بيثرب يسألانهم عن أمر النبي صلى الله عليه وسلم فقال اليهود لهما: سلوه عن ثلاثة. وذكروا لهم أهل الكهف وذا القرنين وعن الروح كما سيأتي في سورة الكهف. فسألته قريش عنها فأجاب عن أهل الكهف وعن ذي القرنين بما في سورة الكهف، وأجاب عن الروح بما في هذه

---

(١) التحرير والتنوير، ١٦٦/١١

السورة.

وهذه الرواية تثير إشكالا في وجه فصل جواب سؤال الروح عن المسألتين الأخريين بذكر جواب مسألة الروح في سورة الإسراء وهي متقدمة في النزول على سورة الكهف. ويدفع الإشكال أنه يجوز أن يكون السؤال عن الروح وقع منفردا أول مرة ثم جمع مع المسألتين الأخريين ثاني مرة.

ويجوز أن تكون آية سؤال مما ألحق بسورة الإسراء كما سنبينه في سورة الكهف. والجمهور على أن الجميع نزل بمكة، قال الطبري عن عطاء ابن يسار نزل قوله: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ بمكة.

وأما ما روي في"صحيح البخاري"عن ابن مسعود أنه قال:"بينما أنا مع النبي في حرث بالمدينة إذ مر اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح. فسألوه عن الروح فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا، فعلمت أنه يوحى إليه، فقمت مقامي، فلما نزل الوحي قال: ﴿ويسألونك عن الروح﴾ الآية. فالجمع بينه وبين حديث ابن عباس المتقدم: أن اليهود لما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم قد ظن النبي أنهم أقرب من قريش إلى فهم الروح فانتظر أن ينزل عليه الوحي بما يجيبهم به أبين مما أجاب به قريشا، فكرر الله تعالى إنزال الآية التي نزلت بمكة أو أمره أن يتلوها عليهم ليعلم أنهم وقريشا سواء في العجز عن إدراك هذه الحقيقة أو أن الجواب لا يتغير.

هذا، والذي يترجح عندي: أن فيما ذكره أهل السير تخليطا، وأن قريشا استقوا من." [1]

"وقال عنهم ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى﴾ [الإسراء: من الآية٧٢] أي من كان أعمى عن الحق فهو في الحشر يكون محروما من متعة النظر. وهذه حالتهم عند الحشر.

والمأوى محل الأوي، أي النزول بالمأوى، أي المنزل والمقر.

وخبت النار خبوا وخبوا: نقص لهيبها.

والسعير: لهب النار، وهو مشتق من سعر النار إذا هيج وقودها. وقد جرى الوصف فيه على التذكير تبعا لتذكير اللهب.

والمعنى: زدناهم لهبا فيها.

وفي قوله ﴿كلما خبت زدناهم سعيرا﴾ إشكال لأن نار جهنم لا تخبو. وقد قال تعالى ﴿فلا يخفف عنهم العذاب﴾ [البقرة: من الآية٨٦]

فعن ابن عباس:" أن الكفرة وقود للنار" قال تعالى ﴿وقودها الناس والحجارة﴾ [البقرة: من الآية٤] فإذا أحرقتهم النار زال اللهب الذي كان متصاعدا من أجسامهم فلا يلبثون أن يعادوا كما كانوا فيعود الالتهاب لهم.

فالخبو وازدياد الاشتعال بالنسبة إلى أجسادهم لا في أصل نار جهنم. ولهذه النكتة سلط فعل ﴿زدناهم﴾ على ضمير المشركين للدلالة على أن ازدياد السعير كان فيهم، فكأنه قيل: كلما خبت فيهم زدناهم سعيرا، ولم يقل: زدناها سعيرا.

وعندي: أن معنى الآية جار على طريق التهكم وبادئ الإطماع المسفر عن خيبة، لأنه جعل ازدياد السعير مقترنا بكل زمان من أزمنة الخبو، كما تفيده كلمة (ما)التي هي بمعنى كل زمان. وهذا في ظاهره إطماع بحصول خبو لورود لفظ الخبو في

---

(١) التحرير والتنوير، ١٥٤/١٤

الظاهر، ولكنه يؤول إلى يأس منه إذ يدل على دوام سعيرها في كل الأزمان، لاقتران ازدياد سعيرها بكل أزمان خبوها. فهذا الكلام من قبيل التمليح، وهو من قبيل قوله تعالى ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ [ا لأعراف: من الآية٤٠] وقول إياس القاضي للخصم الذي سأله: على من قضيت فقال: على ابن أخت خالك.

﴿ذلك جزاؤهم بأنهم كفروا بآياتنا وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتا أإنا لمبعوثون خلقا جديدا﴾ استئناف بياني لأن العقاب الفظيع المحكي يثير في نفوس السامعين السؤال عن سبب تركب هذه الهيئة من تلك الصورة المفظعة، **فالجواب** بأن ذلك بسبب الكفر بالآيات." (١)

"وفيه بحث طويل، ليس هذا محله.

وأنه لا تردد في أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الزنى إذ كان تحريم الزنى من أول ما شرع من الأحكام في السلام كما في الآيات الكثيرة النازلة بمكة، وحسبك أن الأعشى عد تحريم الزنى في عداد ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من التشريع إذ قال في قصيدته لما جاء مكة بنية الإسلام ومدح النبي صلى الله عليه وسلم فصده أبو جهل فانصرف إلى اليمامة ومات هناك قال:

أجدك لم تسمع وصاة محمد ... نبي الإله حين أوصى وأشهدا

إلى أن قال.........

ولا تقربن جارة إن سرها ... عليك حرام فانكحن أو تأبدا١

وقد ذكرنا ذلك في تفسير سورة الأسراء.

وانه يلوح في بادئ النظر من ظاهر الآية أن صدرها إلى قوله: ﴿أو مشرك﴾ إخبار عن حال تزوج امرأة زانية وأنه ليس لتشريع حكم النكاح بين الزناة المسلمين، ولا نكاح بين المشركين. فإذا كان إخبارا لم يستقم معنى الآية إذ الزاني قد ينكح الحصينة والمشرك قد ينكح الحصينة وهو الأكثر فلا يستقيم لقوله تعالى: ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة﴾ معنى، وأيضا الزانية قد ينكحها المسلم العفيف لرغبة في جمالها أو لينقذها من عهر الزنى وما هو بزان ولا مشرك فلا يستقيم معنى لقوله: ﴿والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك﴾ . وإننا لو تنازلنا وقبلنا أن تكون لتشريع حكم **فالإشكال أقوى** إذ لا معنى لتشريع حكم نكاح الزاني والزانية والمشرك والمشركة فتعين تأويل الآية بما يفيد معنى معتبرا.

والوجه في تأويلها: أن مجموع الآية مقصود منه التشريع دون الإخبار لأن الله تعالى قال في آخرها: ﴿وحرم ذلك على المؤمنين﴾ . ولأنها نزلت **جوابا** عن سؤال مرثد تزويجه عناق وهي زانية ومشركة ومرثد مسلم تقي. غير أن صدر الآية ليس هو المقصود بالتشريع بل هو تمهيد لآخرها مشير إلى تعليل ما شرع في آخرها، وفيه ما يفسر مرجع اسم لإشارة الواقع في قوله: ﴿وحرم ذلك﴾ ، وأن حكمها عام لمرثد وغيره من المسلمين بحق عموم لفظ: ﴿المؤمنين﴾ .

وينبني على هذا التأصيل أن قوله: ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة﴾ تمهيد

---

(١) التحرير والتنوير، ١٧١/١٤

-

١ أي تعزب.." (١)

"وقد ورد هنا **الإشكال العام** الناشئ عن التعارض بين أدلة جريان كل شيء على ما هو سابق في علم الله في الأزل، وبين إضافة الأشياء إلى أسباب وطلب اكتساب المرغوب من تلك الأسباب واجتناب المكروه منها فكيف يثبن في هذه الآية للأعمار زيادة ونقص مع كونها في كتاب وعلم لا يقبل التغيير. وكيف يرغب بالصدقة مثلا أنها تزيد في العمر، أن صلة الرحم تطيل في العمر.

والمخلص من هذا ونحوه هو القاعدة الأصلية الفارقة بين كون الشيء معلوم لله تعالى وبين كونه مرادا،فإن العلم يتعلق بالأشياء الموجودة والمعدومة، والإرادة تتعلق بإيجاد الأشياء على وفق العلم بأنها توجد، فالناس مخاطبون بالسعي لما تتعلق به الإرادة بالشيء علمنا أن الله علم وقوعه، وما تصرفات الناس ومساعيهم إلا أمارات على ما علمه الله لهم، فصدقة المتصدق أمارة على أن الله علم تعميره،والله تعالى يظهر معلوماته في مظاهر تكريم أو تحقير ليتم النظام الذي أسس الله عليه هذا العالم ويلتئم جميع ما أراده الله من هذا التكوين على وجوه لا يخل بعضها ببعض وكل ذلك الحكمة العالية. ولا مخلص من هذا **الإشكال إلا** هذا **الجواب** وجميع ما سواه وإن أقنع ابتدأ الإشكال.

[١٢] ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون [١٢]﴾.

انتقال من الاستدلال بالأحوال في الأجواء بين السماء والأرض على تفرد الله تعالى بالإلهية إلى الاستدلال بما على الأرض من بحار وأنهار وما في صفاتها من دلالة زائدة على دلالة وجود أعيانها، على عظم مخلوقات الله تعالى، فصيغ هذا الاستدلال على أسلوب بديع إذ اقتصر فيه على التنبيه على الحكمة الربانية في المخلوقات وهي ناموس تمايزها بخصائص مختلفة واتحاد أنواعها في خصائص متماثلة استدلالا على دقيق صنع الله تعالى كقوله: ﴿تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل﴾ [الرعد: ٤] ويتضمن ذلك الاستدلال بخلق البحرين أنفسها لأن ذكر اختلاف مذاقهما يستلزم تذكر تكوينهما. فالتقدير: وخلق البحرين العذب والأجاج على صورة واحدة وخالف بين أعراضها، ففي الكلام إيجاز حذف، وإنما قدم من هذا الكلام تفاوت البحرين في المذاق واقتصر عليه." (٢)

"لا. وقبل أن ننظر هل راعوا أحكام علم العروض في الأعاريض والضروب التي سبق ذكرها أم لا. ومن قبل أن ننظر هل عملوا بالمنصور من المذهبين في معنى الشعر على نحو ما سبق أم لا "يعني المذهبين مذهب الذين قالوا لا يكون الشعر شعرا إلا إذا قصد قائله أن يكون موزونا، ومذهب الذين قالوا: إن تعمد الوزن ليس بواجب بل يكفي أن يلفى موزونا ولو بدون قصد قائله للوزن وقد نصر المذهب الأول" يا سبحان الله قدروا جميع ذلك أشعارا، أليس يصح بحكم التغليب أن لا يلتفت إلى ما أوردتموه لقلته، ويجرى ذلك القرآن مجرى الخالي عن الشعر فيقال بناء على مقتضى البلاغة: ﴿وما علمناه

---

(١) التحرير والتنوير، ١٢٤/١٨

(٢) التحرير والتنوير، ١٣٥/٢٢

الشعر﴾ اهـ. كلامه، وقد نحا به نحو أمرين:
أحدهما: أن ما وقع في القرآن من الكلام المتزن ليس بمقصود منه الوزن، فلا يكون شعرا على رأي الأكثر من اشتراط القصد إلى الوزن لأنه الله تعالى لم يعبأ باتزانه.
الثاني: إن سلمنا عدم اشتراط القصد فإن نفي كون القرآن شعرا جرى على الغالب. فلا يعد قائله كاذبا ولا جاهلا فلا ينافي اليقين بأن القرآن من عند الله علمه محمدا صلى الله عليه وسلم.
ومال ابن العربي في "أحكام القرآن" إلى أن ما تكلفوه من استخراج فقرات من القرآن على موازين شعرية لا يستقيم إلا بأحد أمور مثل بتر الكلام أو زيادة ساكن أو نقص حرف أو حرفين، وذكر أمثلة لذلك في بعضها ما لا يتم له فراجعه.
ولا محيص من الاعتراف باشتمال القرآن على فقرات متزنة يلتئم منها بيت أو مصراع، فأما ما يقل عن بيت فهو كالعدم إذ لا يكون الشعر أقل من بيت، ولا فائدة في الاستنكار من جلب ما يلفى متزنا فإن وقوع ما يساوي بيتا تاما من بحر من بحور الشعر العربي ولو نادرا أو مزحفا أو معلا كاف في بقاء الإشكال، فلا حاجة إلى ما سلك ابن العربي في رده ولا كفاية لما سلكه السكاكي في كتابه، لأن المردود عليهم في سعة من الأخذ بما يلائم نحلتهم من أضعف المذاهب في حقيقة الشعر وفي زحافه وعلله. وبعد ذلك فإن الباقلاني والسكاكي لم يغوصا على اقتلاع ما يثيره **الجواب** الثاني في كلامهما بعدم القصد إلى الوزن، من لزوم خفاء ذلك على علم الله تعالى فلماذا لا تجعل في موضع تلك الفقرات المتزنة فقرات سليمة من الاتزان.
ولم أر لأحد من المفسرين والخائضين في وجوه إعجاز القرآن التصدي لاقتلاع هذه الشبهة، وقد مضت عليها من الزمان برهة، وكنت غير مقتنع بتلك الردود ولا أرضاها، وأراها غير بالغة من غاية خيل الحلبة منتهاها.." (١)
"والتولي:الإعراض والمفارقة.
لم ينطق إبراهيم بإن النجوم دلته على أنه سقيم ولكنه لما جعل قوله: ﴿إني سقيم﴾ مقارنا لنظره في النجوم أوهم قومه أنه عرف ذلك من دلالة النجوم حسب أوهامهم.
و ﴿مدبرين﴾ حال،أي ولوه أدبارهم،أي ظهورهم.والمعنى:ذهبوا وخلفوه وراء ظهورهم بحيث لا ينظرونه.وقد قيل:إن ﴿مدبرين﴾حال مؤكدة وهو من التوكيد الملازم لفعل التولي غالبا لدفع توهم أنه تولي مخالفة وكراهة دون انتقال.وما وقع في التفاسير في معنى نظره في النجوم وفي تعيين سقمه المزعوم كلام لا يمتع بين موازين المفهوم،وليس في الآية ما يدل على أن للنجوم دلالة على حدوث شيء من حوادث الأمم ولا الأشخاص ومن يزعم ذلك فقد ضل دينا، واختل نظرا وتخمينا.وقد دونوا كذبا كثيرا في ذلك وسموه علم أحكام الفلك أو النجوم.
وقد ظهر من نظم الآية أن قوله: ﴿إني سقيم﴾ لم يكن مرضا ولذلك جاء الحديث الصحيح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات اثنتين منهن في ذات الله عز وجل قوله : ﴿إني سقيم﴾ ،وقوله: ﴿قال بل فعله كبيرهم هذا﴾ [الأنبياء:٦٣] ،وبينا هو ذات يوم وسارة إذ أتى على جبار من الجبابرة فسأله عن سارة فقال:"هي

---

(١) التحرير والتنوير، ٢٢/٢٦٥

أختي" الحديث،فورد عليه إشكال من نسبة الكذب إلى نبي.

ودفع الإشكال:أن تسمية هذا الكلام كذبا منظور فيه إلى ما يفهمه أو يعطيه ظاهر الكلام وما هو بالكذب الصراح بل هو من المعاريض،أي أني مثل السقيم في التخلف عن الخروج،أو في التألم من كفرهم وأن قوله:"هي أختي" أراد أخوة الإيمان،وأنه أراد التهكم في قوله: ﴿قال بل فعله كبيرهم هذا﴾ [الأنبياء:٦٣]لظهور قرينة أن مراده التغليط.

وهذه الأجوبة لا تدفع إشكالا يتوجه على تسمية النبي صلى الله عليه وسلم هذا الكلام بأنه كذبات.وجوابه عندي:أنه لم يكن في لغة قوم إبراهيم التشبيه البليغ،ولا المجاز،ولا التهكم،فكان ذلك عند قومه كذبا وان الله أذن له فعل ذلك وأعلمه بتأويله كما أذن لأيوب أن يأخذ ضغثا من عصي فيضرب به ضربة واحدة ليبر قسمه إذ لم تكن الكفارة مشروعة في دين أيوب عليه السلام.

وفعل "راغ" معناه:حاد عن الشيء،ومصدره الروغ والروغان،وقد أطلق هنا على الذهاب إلى أصنامهم مخاتلة لهم ولأجل الإشارة إلى تضمينه معنى الذهاب عدي بـ ﴿إلى﴾ .." (١)

"إذا صادف نفسا خبيثة، قال بعض بني جرم من طيء من شعراء الحماسة:

إذا أختصبتمو كنتم عدوا ... وإن أجدبتمو كنتم عيالا

ولبعض العرب انشده في الكشاف:

وقد جعل الوسمي ينبت بيننا ... وبين بني رومان نبعا وشوحطا ١

فأما الفقر فقلما كان سببا للبغي إلا بغيا مشوبا بمخافة كبغي الجائع بالافتكاك بالعنف فذلك لندرته لا يلتفت إليه، على أن السياق لبيان حكمة كون الرزق بقدر لا لبيان حكمة في الفقر.

فالتلازم بين الشرط وجوابه في قوله ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا﴾ حاصل بهذه السببية بقطع النظر عن كون هذا السبب قد يخلفه ضده أيضا، على أن بين بسط الرزق وبين الفقر مراتب أخرى من الكفاف وضيق الرزق والخصاصة، والفقر، وهي متفاوتة فلا إشكال في التعليل. وعن خباب بن الأرت فينا نزلت هذه الآية، وذلك أنا نظرنا إلى أموال بني النضير وبني قريظة وبني قينقاع فتمنيناها فنزلت ، وهذا مما حمل قوما على ظن هذه الآية مدنية كما تقدم في أول السورة. وهذا إن صح عن خباب فهو تأويل منه لأن الآية مكية وخباب أنصاري فلعله سمع تمثيل بعضهم لبعض بهذه الآية ولم يكن سمعها من قبل. وروي أنها نزلت في أهل الصفة تمنوا سعة الرزق فنزلت، وهذا خبر ضعيف.

ومعنى الآية: لو جعل الله جميع الناس في بسطة من الرزق لاختل نظام حياتهم ببغي بعضهم على بعض لأن بعضهم الأغنياء تحدثه نفسه بالبغي لتوفر أسباب العدوان كما علمت فيجد من المبغي عليه المقاومة وهكذا، وذلك مفض إلى اختلال نظامهم. وبهذا تعلم أن بسط الرزق لبعض العباد كما هو مشاهد لا يفضي إلى مثل هذا الفساد لأن الغنى قد يصادف نفسا صالحة ونفسا لها وازع من الدين فلا يكون سببا للبغي، فإن صادف نفسا خبيثة و وازع لها فتلك حالة نادرة هي من جملة الأحوال السيئة في العالم ولها ما يقاومها في الشريعة وفصل القضاء وغيرة الجماعة فلا يفضي إلى فساد عام ولا إلى

---

(١) التحرير والتنوير، ٥٧/٢٣

اختلال نظام.

وإطلاق فعل التنزيل على إعطاء الرزق في قوله تعالى ﴿ولكن ينزل بقدر﴾ استعارة

ـ

١ رومان براء مضمومة: اسم رجل.." (١)

"مجردا عن معنى الظرفية في محل جر بحرف القسم، وبذلك نتفادى من إشكا ل طلب متعلق ﴿إذا﴾ وهو **إشكال أورده** العلامة الجنزي١ على الزمخشري، قال الطيبي وفي المقتبس قال الجنزي: فاوضت جار الله في قوله تعالى : ﴿والنجم إذا هوى﴾ ما العامل في ﴿إذا﴾ فقال: العامل فيه ما تعلق به الواو، فقلت: كيف يعمل فعل الحال في المستقبل وهذا لأم معناه قسم الآن، وليس معناه أقسم بعد هذا٢ فرجع وقال: العامل فيه مصدر محذوف تقديره: وهوي النجم إذا هوى، فعرضته على زين المشائخ٣ فلم يستحسن قوله الثاني. والوجه أ ن ﴿إذا﴾ قد انسلخ عنه معنى الاستقبال وصار للوقت المجرد، ونحوه: آتيك إذا احمر البسر، أي وقت احمراره فقد عري عن معنى الاستقبال لأنه وقعت الغنية عنه بقوله: آتيك اه . كلام الطيبي، فقوله: فالوجه يحتمل أن يكون من كلام زين المشائخ أو من كلام صاحب المقتبس أو من كلام الطيبي، وهو وجيه وهو أصل ما بنينا عليه موقع ﴿إذا﴾ هنا، وليس تردد الزمخشري في **الجواب** إلا لأنه يلتزم أن يكون إ ذا ظرفا للمستقبل كما هو مقتضى كلامه في المفصل مع أن خروجها عن ذلك كما تواطأت عليه أقوال المحققين.

والهوي: السقوط، أطلق هنا على غروب الكوكب، استعير الهوي إلى اقتراب اختفائه ويجوز أن يراد بالهوي: سقوط الشهاب حين يلوح للناظر أنه يجري في أديم السماء، فهو هوي حقيقي فيكون قد استعمل في حقيقته ومجازه.

وفي ذكر ﴿إذا هوى﴾ احتراس من أن يتوهم المشركون أن في القسم بالنجم إقرارا لعبادة نجم الشعرى، وأن القسم به اعتراف بأنه إله إذ كان بعض قبائل العرب يعبدونها فإن حالة الغروب المعبر عنها بالهوي حالة انخفاض ومغيب في تخيل الرائي لأنهم يعدون طلوع النجم أوجا لشرفه ويعدون غروبه حضيضا، ولذلك قال الله تعالى :﴿فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾ [الأنعام: ٧٦].

ـ

١ هو عمر بن عثمان بن الحسن الجنزي بفتح الجيم وسكون النون نسبة إلى جنزة أعظم مدينة بأران قرأ على أبي المظفر الأبيوردي وتوفي بمرو سنة ٥٥٠هـ.

٢ يريد أن مقتضى حرف القسم فعل إنشائي حاصل في حال النطق ومقتضى إذا الزمن المستقبل فتنافيا.

٣ هو محمد بن أبي القاسم بن بايجوك البقالي الأدمي أو الآدمي الخوارزمي النحوي أخذ اللغة والنحو عن الزمخشري ، وجلس بعد مكانه توفي سنة ٥٦٢هـ عن نيف وسبعين سنة.." (٢)

---

(١) التحرير والتنوير، ٢٥/١٥٥

(٢) التحرير والتنوير، ٢٧/٩٨

"الخنصرين ليجدوها عند إصدار الرسائل عنهم، قال جرير:

إن الخليفة أن الله سربله ... سربال ملك به تزجى الخواتيم

والختام بوزن كتاب: اسم للطين الذي يختم به كانوا يجهلون طين الختام على محل السداد من القارورة أو الباطية أو الدن للخمر لمنع تخلل الهواء إليها وذلك أصلح لاختمارها وزيادة صفائها وحفظ رائحتها. وجعل ختام خمر الجنة بعجين المسك عوضا عن طين الختم.

والمسك مادة حيوانية ذات عرف طيب مشهور طيبه وقوة رائحته منذ العصور القديمة، وهذه المادة تتكون في غدة مملوءة دما تخرج في عنق صنف من الغزال في بلاد التيبيت من أرض الصين فتبقى متصلة بعنقه إلى أن تيبس فتسقط فيلتقطها طلابها ويتجرون فيها. وهي جلدة في شكل فأر صغير ولذلك يقولون: فأرة المسك.

وفسر ﴿ختامه مسك﴾ بأن المعنى ختام شربه، أي آخر شربه مسك، أي طعم المسك بمعنى نكهته، وأنشد أبن عطية قول ابن مقبل:

مما يعتق في الحانوت قاطفها ... بالفلفل الجون والرمان مختوم

أي ينتهي بلذع الفلفل وطعم الرمان.

وجملة ﴿ختامه مسك﴾ نعت ل ﴿رحيق﴾ . أو بدل مفصل من مجمل، أو استئناف بياني ناشيء عن وصف الرحيق بأنه ﴿مختوم﴾ أن يسأل سائل عن ختامها أي شيء هو من أصناف الختام لأن غالب الختام أن يكون بطين أو سداد.

وجملة ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ معترضة بين جملة ﴿ختامه مسك﴾ . وجملة ﴿ومزاجه من تسنيم﴾ .

واعلم أن نظم التركيب في هذه الجملة دقيق يحتاج إلى بيان وذلك أن نجعل الواو اعتراضية فقوله: ﴿وفي ذلك﴾ هو مبدأ الجملة. وتقديم المجرور لإفادة الحصر أي وفي ذلك الرحيق فليتنافس الناس لا في رحيق الدنيا الذي يتنافس فيه أهل البذخ ويجلبونه من أقاصي البلاد وينفقون فيه الأموال. ولما كانت الواو اعتراضية لم يكن إشكال في وقوع فاء الجواب بعدها. والفاء إما أن تكون فصيحة، والتقدير: إذا علمتم الأوصاف لهذا الرحيق فليتنافس فيه المتنافسون، أو التقدير: وفي ذلك فلتتنافسوا فليتنافس فيه المتنافسون فتكون الجملة في قوة التذييل لأن المقدر هو تنافس المخاطبين، والمصرح به تنافس جميع." (١)

"إلا أن الله تعالى لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب في قولهم « بنى الأمير المدينة » أو أنهم لما ترقى أمرهم في التصميم على الكفر إلى حد لا يتناهون عنه إلا بالقسر والإلجاء ، ثم لم يقسرهم الله ولم يلجئهم لئلا ينتقض الغرض من التكليف ، عبر عن ترك القسر والإلجاء بالختم . أو يكون حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما بهم من قولهم ﴿ قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ﴾ [فصلت : ٥] ويحكى أن الإمام أبا القاسم الأنصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال : لا ، لأنهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبيح ولا يليق بالحكمة . وسئل عن أهل الجبر فقال : لا ، لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وإيجاد . وزعم الإمام فخر

---

(١) التحرير والتنوير، ١٨٣/٣٠

الدين أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع ، وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدر لأنه لو لم يقدر العبد على الفعل فأي فائدة في بعثة الرسل وإنزال الكتب؟ أو نقول : لما رجعنا إلى الفطرة السليمة وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه يترجح أحدهما على الآخر إلا المرجح ، وهذا يقتضي الجبر . ونجد تفرقة ضرورية بين حركات الإنسان الاختيارية وبين حركات الجمادات والحركات الاضطرارية ، وذلك يقتضي مذهب الاعتزال فلذلك بقيت هذه المسألة في حيز **الإشكال** . قلت – وبالله تعالى التوفيق – : عندي أن المسألة في غاية الاستنارة والسطوع إذا لوحظت المبادئ ورتبت المقدمات ، فإن مبدأ الكل لو لم يكن قادرا على كل الممكنات وخرج شيء من الأشياء عن علمه وقدرته وتأثيره وإيجاده بواسطة أو بغير واسطة لم يصلح لمبدئية الكل . فالهداية والضلالة ، والإيمان والكفر ، والخير والشر ، والنفع والضر ، وسائر المتقابلات ، كلها مستندة ومنتهية إلى قدرته وتأثيره وعلمه وإردته . والآيات الناطقة بصحة هذه القضية كقوله تعالى ﴿ ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾ [النحل : ٩] ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ [السجدة : ١٣] ﴿ قل كل من عند الله ﴾ [النساء : ٧٨] كثيرة . وكذا الأحاديث « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » « كل شيء بقدر حتى العجز والكيس » « احتج آدم وموسى عند ربهما فحج آدم موسى » الحديث . فهذه القضية مطابقة للعقل والنقل ، وبقي **الجواب** عن اعتراضات المخالف . أما حكاية التنزيه عن الظلم والقبائح فأقول : لا ريب أنه تعالى منزه عن جميع القبائح ، ولكن لا بالوجه الذي يذكره المخالف إذ يلزم منه النقص من جهة أخرى وهو الخلل في مبدئيته للكل وفي كونه مالك الملك . بل الوجه أن يقال : إن لله تعالى صفتي لطف وقهر ، ومن الواجب في الحكمة أن يكون الملك . ولا سيما ملك الملوك ، كذلك ، إذ كل منهما من أوصاف الكمال ولا يقوم أحدهما مقام الآخر ، ومن منع ذلك كابر وعاند .." (١)

"وليس للعالم مصباح يضيء بنار نور الله فيظهر أنوار صفاته خلافة عنه إلا مصباح الإنسان ، لأنه أعطى مصباح السر في زجاجة القلب ، والزجاجة في مشكاة الجسد ، وفي زجاجة القلب زيت الروح ﴿ يكاد زيتها يضيء ﴾ [النور : ٣٥] من صفاء العقل ولو لم تمسسه نار النور ، وفي مصباح السر فتيلة الخفاء ، فإذا استنار مصباحه بنار نور الله كان خليفة الله في أرضه ، فيظهر أنوار صفاته في هذا العالم بالعدل والإحسان والرأفة والرحمة واللطف والقهر ، ولا تظهر هذه الصفات لا على الحيوان ولا على الملك فاعلم . والفائدة في إخبار الملائكة بذلك ، إما تعليم العباد المشاورة في أمورهم وإن كان هو بحكمته البالغة غنيا عن ذلك ، وإما ليسألوا ذلك السؤال ويجابوا بما أجيبوا . واعلم أن الجمهور من علماء الدين على أن الملائكة كلهم معصومون عن جميع الذنوب لقوله تعالى ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ [النحل : ٥٠] فلا شيء من المأمورات بل ومن المنهيات – لأن المنهي مأمور بتركه – إلا ويدخل فيه بدليل صحة الاستثناء وأيضا لقوله ﴿ بل عباد مكرمون . لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ﴾ [الأنبياء : ٢٦ ، ٢٧] ﴿ يسبحون الليل والنهار لا يفترون ﴾ [الأنبياء : ٢٠] إلى غير ذلك من الآيات .

وطعن فيهم بعض الحشوية بأنهم قالوا أتجعل ، والاعتراض على الله من أعظم الذنوب . وأيضا نسبوا بني آدم إلى القتل

---

(١) تفسير النيسابوري، ٩٢/١

والفساد وهذا غيبة وهي من أعظم الكبائر . وأيضا مدحوا أنفسهم بقولهم ﴿ ونحن نسبح بحمدك ﴾ وهو عجب . وأيضا قولهم ﴿ لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ اعتذار والعذر دليل الذنب . وأيضا قوله تعالى ﴿ إن كنتم صادقين ﴾ دل على أنهم كانوا كاذبين فيما قالوه . وأيضا قوله ﴿ ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض ﴾ يدل على أنهم كانوا مرتابين في أنه تعالى عالم بكل المعلومات . وأيضا علمهم بالإفساد وسفك الدماء إما بالوحي وهو بعيد وإلا لم يكن لإعادة الكلام فائدة ، وإما بالاستنباط والظن وهو منهي ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ [الإسراء : ٣٦] وأيضا قصة هاروت وماروت وأن إبليس كان من الملائكة المقربين ثم عصى الله وكفر . **والجواب** عن اعتراضهم على الله أن غرضهم من ذلك السؤال لم يكن هو الإنكار ولا تنبيه الله على شيء لا يعلمه فإن هذا الاعتقاد كفر ، وإنما المقصود من ذلك أمور منها : أن الإنسان إذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رآه يفعل فعلا لا يهتدي ذلك الإنسان إلى وجه الحكمة فيه ، استفهم عن ذلك متعجبا . فكأنهم قالوا إعطاء هذه النعم العظام من يفسد ويسفك لا تفعله إلا لوجه دقيق وسر غامض فما أبلغ حكمتك ، ومنها أن إبداء **الإشكال طلبا للجواب** غير محذور ، فكأنه قيل : إلهنا أنت الحكيم الذي لا يفعل السفه ألبتة ، وتمكين السفيه من السفه قبيح من الحكيم ، فكيف يمكن الجمع بين الأمرين؟ وهذا **جواب** المعتزلة ، واستدلوا به على أن الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى فكانوا على مذهب أهل العدل قالوا : ومما يؤكد ذلك أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق .." (١)

"وأيضا قالوا ﴿ ونحن نسبح بحمدك ﴾ والتسبيح تنزيه ذاته عن صفة الأجسام ﴿ ونقدس لك ﴾ والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه ، ومنها أن الخيرات في هذا العالم غالبة على شرورها ، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير . فالملائكة نظروا إلى الشرور فأجابهم الله تعالى بقوله ﴿ إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ أي من الخيرات الكثيرة التي لا يتركها الحكيم لأجل الشر القليل وهذا **جواب** الحكيم . ومنها أن سؤالهم كان على وجه المبالغة في إعظام الله تعالى ، فإن العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه . ومنها أن قولهم ﴿ أتجعل ﴾ مسألة منهم أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحا نحو قول موسى ﴿ أتهلكنا بما فعل السفهاء منا ﴾ [الأعراف : ١٥٥] أي لا تهلك ، فقال تعالى ﴿ إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ من صلاحكم وصلاح هؤلاء فبين أن الاختيار لهم السماء ولهؤلاء الأرض ، ليرضى كل فريق بما أختار الله له . ومنها أن هذا الاستفهام خارج مخرج الإيجاب كقول جرير : ألستم خير من ركب المطايا؟ أي أنتم كذلك وإلا لم يكن مدحا ، فكأنهم قالوا : إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك لأنا نعلم في الجملة أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فقال تعالى ﴿ إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ فأنتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل ، وأنا أعلم ظاهرهم وما في باطنهم من الأسرار الخفية التي تقتضي إيجادهم . وفيه أن استحقاق تلك الخلافة ليس بكثرة الطاعة ولكنه بسابق العناية ، وأنه تعالى غني عن طاعة المطيعين كما أنه لا تضره معصية المذنبين .

والجواب عن الغيبة أن من أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض لمحل **الإشكال** ، فلذلك ذكروا الفساد والسفك لا للغيبة . وعن العجب أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا ﴿ وأما بنعمة ربك فحدث ﴾ [الضحى : ١١] فكأنهم قالوا ما

---

(١) تفسير النيسابوري، ١/١٥٤

سألناك للقدح في حكمتك يا رب فإنا نعترف لك بالإلهية والحكمة ، بل لطلب وجه الحكمة . وعن الاعتذار ، إنه لم يكن للذنب بل لأن ترك السؤال كان أولى . وروي عن الحسن وقتادة أن الله تعالى لما أخذ في خلق آدم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا : ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق ، فلن يخلق خلقا إلا كنا خلقا أعظم منه وأكرم عليه ، فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم وعلمه الأسماء كلها قال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين في أنه لا يخلق خلقا إلا وأنتم أفضل منه ، ففزعوا إلى التوبة وقالوا ﴿ سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ ثم إن العلماء ذكروا في إخبار الملائكة عن الفساد والسفك وجوها منها : أنهم قالوا ذلك ظنا إما لأنهم قاسوهم على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض وهو مروي عن ابن عباس والكلبي ، وإما لأنهم عرفوا خلقته وعلموا أنه مركب من الأركان المتخالفة والأخلاط المتنافية الموجبة للشهوة التي منها الفساد وللغضب الذي منه سفك الدماء .." (١)

"وذلك إذا كان الولي جدا أو بمنزلة الأولاد ، وذلك إذا كان الولي غيره . وغير النسب إما الاحتياج والفقر وهو المساكين ، أو الاشتراك في النوع ، ولا يمكن إلا بالقول الحسن ، وما ينخرط في سلكه من مكارم الأخلاق الفعلية « إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم ولكن سعوهم بأخلاقكم » فالقول الحسن يشمل الأصناف المتقدمة أيضا بهذا الاعتبار ، وحين هذا الترتيب مما لا مزيد عليه ، وقد كرر أكثر هذه المعاني في سورة النساء بضرب من التأكيد ، فأكد العبادة بقوله ﴿ ولا تشركوا به شيئا ﴾ [النساء : ٣٦] وأكد الإحسان إلى ذي القربى . وما يتلوه بتكرير الجار وهو الباء وبضم أصناف أخر وهم الجار وغيره إليهم فكأنه كالتفصيل لقوله ﴿ وقولوا للناس حسنا ﴾ .

قوله تعالى ﴿ ثم توليتم ﴾ قيل الخطاب لمتقدمي بني إسرائيل على طريقة الالتفات ، ووجهه أن أول الكلام معهم فكذا آخره إلا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر ، وقيل : إنه خطاب لمن كان في عصر النبي A من اليهود ، كأنه تعالى بين أن تلك المواثيق كما لزمهم التمسك بها فكذلك هي لازمة لكم لأنكم تعلمون ما في التوراة من نعت محمد A وصحة نبوته ، فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتم إلا قليلا منكم وهم الذين آمنوا وأنتم معرضون . الواو للاعتراض أي وأنتم قوم من عادتكم الإعراض ، أعرضتم بعد ظهور المعجزات كإعراض أسلافكم . وقيل : ثم توليتم للمتقدمين وأنتم معرضون للمتأخرين . وأما قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ﴾ فقيل : خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي A . وقيل : المراد أخذنا ميثاق آبائكم . وقيل : خطاب للأسلاف وتقريع للأخلاف . وفي قوله ﴿ لا تسفكون دماءكم ﴾ **إشكال** ، وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه فأي فائدة في النهي؟ **والجواب** أن هذا الإلجاء قد يتغير كما ثبت من أهل الهند أنهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور ، وككثير ممن يصعب عليه الزمان ، أو المراد لا يفعل ذلك بعضكم ببعض جعل غير الرجل نفسه إذا اتصل به أصلا أو دينا ، أو أنه إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتص منه ، أو لا تتعرضوا لمقاتلة من يغلبكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم . ﴿ ولا تخرجون أنفسكم ﴾ لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم . والمراد إخراج بعضهم بعضا من ديارهم لأن ذلك مما تعظم فيه الفتنة حتى يقرب من الهلاك . وإعراب ﴿ لا تسفكون ﴾ و ﴿ لا تخرجون ﴾ على قياس ما تقرر في ﴿ لا تعبدون ﴾ ﴿

---

(١) تفسير النيسابوري، ١٥٥/١

ثم أقررتم وأنتم تشهدون ﴾ أي ثم أقررتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه ، وأنتم تشهدون عليها كقولك « فلان مقر على نفسه بكذا شاهد عليها » أو اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك ، لأنه كان شائعا فيما بينهم مشهورا ، وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على إقرار أسلافكم بهذا الميثاق .." (١)

"[المجادلة : ١٢] منسوخة بالاتفاق ، أجاب بأنه زال لزوال سببه ، لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون عن المؤمنين . ورد بأنه يلزم منه أن من لم يتصدق كان منافقا وهو باطل ، لما روي أنه لم يتصدق غير علي عليه السلام ، وبدليل ﴿ فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم ﴾ [المجادلة : ١٣] ورابعها : الأمر بثبات الواحد للعشرة في قوله ﴿ فإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ﴾ [الأنفال : ٦٥] ثم نسخ ذلك بقوله ﴿ الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ﴾ [الأنفال : ٦٦] وخامسها : تحويل القبلة . قال أبو مسلم : حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليه عند **الإشكال** ، أو مع العلم إذا كان هناك عذر . ورد بأن بيت المقدس وسائر الجهات في ذلك سواء . وسادسها : ﴿ وإذا بدلنا آية مكان آية ﴾ [النحل : ١٠١] والتبديل يشتمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم . وكيفما كان فهو رفع ونسخ ، فهذه الدلائل وأمثالها تدل على وقوع النسخ في الجملة . حجة أبي مسلم ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴾ [فصلت : ٤٢] **والجواب** أن الضمير للمجموع ، وأيضا نسخة بالنسبة إلى المكلف لا ينافي حقيته في نفسه وكونه قرآنا عربيا .

المسألة الرابعة : المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط كالآيات المعدودة ، أو التلاوة فقط كما يروى عن عمر أنه قال : كنا نقرأ آية الرجم « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » وروي « لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب » ، أو الحكم والتلاوة معا كما روي عن عائشة « كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات ثم نسخن بخمس » فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا ، والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم . ويروى أن سورة الأحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان .

ولنرجع إلى تفسير الآية ﴿ ما ننسخ ﴾ محمول على نسخ الحكم وإزالته دون التلاوة ، أو ننسها على نسخ الحكم والتلاوة جميعا . وإنساؤها أن يذهب بحفظها عن القلوب وذلك بأن تخرج من جملة ما يتلى ويقرأ في الصلاة ، أو يحتج به ، فإذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي ، وإن ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد ، فتصير بهذا الوجه منسية من الصدور أو يكون ذلك معجزة له A كما يروى أنهم كانوا يقرأون السورة فيصبحون وقد نسوها . قال عز من قائل ﴿ سنقرئك فلا تنسى . إلا ما شاء الله ﴾ [الأعلى : ٦ ، ٧] وإنساخ الآية الأمر بنسخها وهو أن يأمر جبريل بأن يجعلها منسوخة بالإعلام بنسخها ، ونسؤها تأخيرها وإذهابها لا إلى بدل . وقيل : ما ننسخ من آية أي نبدلها إما بأن نبدل حكمها فقط ، أو تلاوتها فقط ، أو نبدلهما ، أو ننسها نتركها كما كانت ولا نبدلها ، لأن النسيان قد يجيء بمعنى الترك .." (٢)

---

(١) تفسير النيسابوري، ١/٢٦١

(٢) تفسير النيسابوري، ١/٢٩٣

"وقد يتخذ الولد للحاجة إليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته وذلك على الغني المطلق والقيوم الحق محال ﴿كل له قانتون ﴾ التنوين عوض عن محذوف أي كل ما في السموات والأرض والقنوت في الأصل الدوام ثم الطاعة ، أو طول القيام أو السكوت فالمعنى أن دوام الممكنات واستمرارها جميعا به ولأجله وقيل : عن مجاهد وابن عباس مطيعون فسئل ما للكفار ، فأجاب : أنهم يطيعون يوم القيامة فسئل هذا للمكلفين . وقوله ﴿ بل له ما في السموات ﴾ يعم المكلف وغيره ، فعدل إلى تفسير آخر قائلا المراد كونها شاهدة على وجود الخالق بما فيها من آثار القدرة وأمارات الحدوث ، أو كون جميعها في ملكه وتحت قهره لا يمتنع عن تصرفه فيها كيف يشاء . وعلى هذه الوجوه جمع السلامة في ﴿ قانتون ﴾ للتغليب ، أو يراد كل من الملائكة وعزير والمسيح عابدون له مقرون بربوبيته منكرون لما أضافوا إليهم من الولدية ، وعلى هذا الوجه يجمع على الأصل . يحكى أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال لبعض النصارى : لولا تمرد عيسى عن عبادة الله تعالى لصرت على دينه . فقال النصراني : كيف يجوز أن ينسب ذلك إلى عيسى مع جده في طاعة الله؟ فقال علي : إن كان عيسى إلها فالإله كيف يعبد غيره؟ وإنما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني وبهت ﴿ بديع ﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هو بديع ﴿ السموات والأرض ﴾ عم أولا لأن الملكية والاختصاص لا يستلزم كون المالك موجدا للمملوك ، ثم خص ثانيا فقال بديع : بدع الشيء بالضم فهو بديع ، وأبدعته اخترعته لأعلى مثال ، وهذا من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها أي بديع سمواته وأرضه . وقيل : بمعنى المبدع كأليم بمعنى مؤلم وضعف ، ثم إنه تعالى بين كيفية إبداعه فقال : ﴿ وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون ﴾ أصل التركيب من « ق ض ى » يدل على القطع . قضى القاضي بهذا إذا فصل الدعوى ، وانقضى الشيء انقطع ، وقضى حاجته قطعها عن المحتاج ، وقضى الأمر إذا أتمه وأحكمه ، لأن إتمام العمل قطع له ، وقضى دينه أداه لأنه انقطع كل منهما عن صاحبه وضاق الشيء لأنه كأنه مقطوع الأطراف ، والأمر الشأن ، والفعل ههنا ، ومعنى قضى أمرا أتمه أو حكم بأنه يفعله أو أحكمه قال :

وعليهما مسرودتان قضاهما ... داود أو صنع السوابغ تبع

ثم من قرأ ﴿ فيكون ﴾ بالرفع على تقدير فهو يكون فلا إشكال ، وأما من قرأ بالنصب على أنه جواب الأمر فأورد عليه أن جواب الأمر لا بد أن يخالف الأمر في الفعل أو في الفاعل أو فيهما نحو : اذهب تنتفع ، أو اذهب يذهب زيد ، أو اذهب ينفعك زيد ، فإما أن يتفق الفعلان والفاعلان نحو : اذهب تذهب فغير جائز لأن الشيء لا يكون شرطا لنفسه .." (١)

"ومعلوم أن هذا الزجر إنما يحصل بتوقيف الحل على الدخول ، فأما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصلح جعله مانعا وزاجرا . ثم قال الشافعي : إذا طلق زوجته واحدة أو ثنتين ثم نكحت زوجا آخر وأبانها ثم عادت إلى الأول بنكاح جديد لم يكن له عليها إلا طلقة واحدة وهي التي بقيت من الطلقات ، لأن هذه طلقة ثالثة من حيث إنها وجدت بعد طلقتين ، والطلقة الثالثة توجب الحرمة الغليظة ، وقال أبو حنيفة : بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث وإذا تزوج الغير بالمطلقة ثلاثا على أنه إذا أحلها للأول بأن أصابها فلا نكاح بينهما فهذا متعة بأجل مجهول وهو باطل .

---

(١) تفسير النيسابوري، ٣١١/١

ولو تزوجها بشرط أن يطلقها إذا أحلها للأول فقولان : أحدهما لا يصح ، والثاني يصح ويبطل الشرط وبه قال أبو حنيفة . ولو تزوجها مطلقا مضمرا أنه إذا أحلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به . وقال مالك وأحمد والثوري : هذا النكاح باطل . وحيث حكمنا بفساد النكاح فالوطء لا يقع به التحليل على الأصح . وعن النبي A « لعن المحلل والمحلل له » وعن عمر : لا أوتي بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما . ﴿ فإن طلقها ﴾ أي الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة ﴿ فلا جناح عليهما ﴾ على المرأة المطلقة والزوج الأول في ﴿ أن يتراجعا ﴾ بنكاح جديد إلى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي وظاهر الآية يقتضي أن يحل للزوج الأول هذا التراجع عقيب ما يطلقها الزوج الثاني من غير عدة بدلالة فاء التعقيب في قوله ﴿ فلا جناح عليهما ﴾ ولهذا ذهب سعيد بن المسيب إلى أن النكاح ههنا بمعنى العقد ، وأن التحليل يحصل بمجرد العقد لأن الوطء لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة . **والجواب** أن الآية مخصوصة بقوله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن ﴾ ﴿ إن ظنا أن يقيما حدود الله ﴾ إن كان في ظنهما وفي عزيمتهما أنهما يقيمان حقوق الزوجية ، ولم يقل إن علما ، ولا يجوز أن يفسر الظن ههنا بالعلم لأن اليقين في الاستقبال مغيب عن الإنسان ، فإن لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها أو إضرار منه فالرجوع مذموم إلا أنه يصح شرعا . من قرأ ﴿ نبينها ﴾ بالنون فمن طريقة الالتفات والنون للتعظيم ، ومن قرأ بالياء فظاهر وصيغة المضارع أريد بها ههنا الحال فلا **إشكال** . وجوز بعضهم أن يكون المراد بها الاستقبال ، وذلك أن النصوص التي تقدمت أكثرها عامة يدخل فيها التخصيص وذلك يعرف بالسنة . فكان المراد – والله أعلم – إن هذه الأحكام التي تقدمت هي حدود الله ، وسيبينها الله على لسان نبيه كمال البيان فهو كقوله تعالى ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ﴾." (١)

"واعترض على قول الشافعي بأن ظاهر الآية يدل على الاكتفاء بحصول إذن أهلها وعنده لا يجوز للمرأة أن تزوج أمتها . وأجيب بأن المراد بالإذن الرضا ، وعندنا أن رضا المولى لا بد منه . فإما أنه كاف فليس في الآية دليل عليه ، وأيضا إن أهلهن عبارة عمن يقدر على إنكاحهن وهو المولى إن كان رجلا أو ولي المولى إن كان امرأة . سلمنا أن الأهل هو المولى لكنه عام يخصصه قوله A : « العاهر هي التي تنكح نفسها » إذ يلزمه أن لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكها ضرورة أنه لا قائل بافرق . قلت : الإنصاف أن استدلال الشافعي لا يتم . فلقائل أن يقول : لا نسلم أن صفة الرق للأمة عرضية من حيث إنها أمة ، وإن سلمنا ذلك فلا نسلم أن الإشارة إلى ذات الأمة في الآية تبقى بعد زوال صفة الرق . فكونها مثل قول القائل لا أتكلم مع هذا الشاب ممنوع . فمن المعلوم عرفا أن المراد به ذات الشاب من حيث هو ولكنه كقول الحالف : لا أكلم شابا . فحينئذ لو كلم زيدا وزيد شاب حنث فإذا صار شيخا ثم كلمه لم يحنث . ﴿ وآتوهن أجورهن ﴾ أي مهورهن وفيه دلالة على وجوب مهرها إذا نكحها – سمى لها المهر أو لم يسم – وفي قوله : ﴿ بالمعروف ﴾ دلالة على أنه مبني على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد المتعارف وهو مهر المثل ، أو المراد بغير مطل وضرار وإحواج إلى الاقتضاء . وقيل : الأجور النفقة عليهن لأن المهر مقدر فلا معنى لاشتراط المعروف فيه فكأنه تعالى بين أن كونها أمة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حق الحرة إذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة . وعن بعض أصحاب مالك

---

(١) تفسير النيسابوري، ٦٤/٢

أن الأمة هي المستحقة لقبض مهرها ، وأن المولى إذا آجرها للخدمة كان هو المستحق للأجرة دونها واحتجوا في المهر بظاهر قوله : ﴿ وآتوهن أجورهن ﴾ وأما الجمهور فعلى أن مهرها لمولاها لقوله تعالى : ﴿ ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ﴾ [النحل : ٧٥] وهذا ينفي كون المملوكة مالكة لشيء أصلا ، ولأن منافعها كانت مملوكة للسيد وقد أباحها للزوج بعقد النكاح فوجب أن يستحق بدلها . وأما ظاهر الآية فلو حملنا لفظ الأجور على النفقة فلا **إشكال** ، ولو حملناه على المهور **فالجواب** أنها ثمن أبضاعهن فلذلك أضيف الأجور إليهن . وليس في قوله : ﴿ وآتوهن ﴾ ما يوجب كون المهر ملكا لهن . وهب أن المهر ملك لهن ولكنه A قال : « العبد وما يملكه لمولاه » أو المراد وآتوا مواليهن فحذف المضاف ﴿ محصنات ﴾ قال ابن عباس : أي عفائف وهو حال من قوله : ﴿ فانكحوهن ﴾ وظاهره يقتضي حرمة نكاح الزواني لكن الأكثرون على أنه يجوز فالآية محمولة على الندب والاستحباب .." (١)

"﴿ غير مسافحات ﴾ قال أكثر المفسرين : المسافحة هي التي تؤاجر نفسها أي رجل أرادها ، ومتخذة الخدن هي التي لها صديق معين . وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية ، فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم فلا جرم أفردهما الله تعالى بالذكر تنصيصا على حرمتهما معا . والأخدان جمع خدن كالأتراب جمع ترب . والخدن الذي يخادنك أي يكون معك في كل أمر ظاهر وباطن ، يقع على الذكر والأنثى . ﴿ فإذا أحصن ﴾ بالتزوج وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ، أو بالإسلام وهو قول عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي . وكأنه تعالى ذكر حال إيمانهن في النكاح في قوله : ﴿ من فتياتكم المؤمنات ﴾ ثم كرر ذلك في حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة . وههنا **إشكال وهو** أن المحصنات في قوله : ﴿ فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ﴾ أريد بها الحرائر المتزوجات أو الحرائر الأبكار . وعلى الأول يجب عليهن نصف الرجم وتنصيف الرجم محال ، وعلى الثاني يجب عليهن خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الأمة محصنة كانت أو لم تكن ، وقد علق ذلك في الآية بمجموع الأمرين : الإحصان والزنا . **والجواب** أنا نختار القسم الأول ويسقط الرجم عنهن بالدليل العقلي لأن الرجم لا يتنصف ، أو الثاني والمراد بيان تخفيف عذابهن . وذلك أن حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليها ، فلأن يكون قبل التزوج هذا القدر أولى .

واعلم أن الخوارج اتفقوا على إنكار الرجم واحتجوا بأن الآية تدل على أن عذاب الأمة نصف عذاب الحرة المحصنة ، فلو كان على الحرة الرجم لزم تنصيف الرجم في حق الأمة وهو محال . **والجواب** ما مر أن المخصص في حق الأمة دليل عقلي ، والفقهاء جعلوا الآية أصلا في نقصان حكم العبد عن حكم الحرة في غير الحد وإن كان من الأمور ما لا يجب ذلك فيه كالصلاة والصوم وغيرهما . ﴿ ذلك ﴾ إشارة إلى نكاح الإماء بالاتفاق ﴿ لمن خشي العنت منكم ﴾ وقد عرفت فيما مر أن معناه الوقوع في أمر شاق . وللمفسرين ههنا قولان : أحدهما أن الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تدعو إلى الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب الأليم في الآخرة ، والثاني أن الشبق قد يفضي إلى الأمراض الشديدة كأوجاع الوركين والظهر والوسواس وكاختناق الرحم للنساء ، والأول أليق ببيان القرآن وعليه أكثر العلماء . ﴿ وأن تصبروا ﴾ أي صبركم عن نكاح

---

(١) تفسير النيسابوري، ٢/٤٧٩

الإماء بعد شروطه المبيحة متعففين خير لكم لما فيه من المفاسد المذكورة . وعن النبي A : « الحرائر صلاح البيت والإماء هلاك البيت »." (١)

"ثم من هؤلاء من قال : إن هارون عليه السلام مات في التيه ومات موسى عليه السلام بعده فيه بسنة ، ودخل يوشع عليه السلام أريحاء بعد موته بثلاثة أشهر وكان ابن أخت موسى ووصيه بعد موته ، ومات النقباء في التيه بغتة بعقوبات غليظة إلا كالب ويوشع . ومنهم من قال : بل بقي موسى عليه السلام بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم وأخذ الأرض المقدسة والله تعالى أعلم . واختلفوا أيضا في التيه وهي المفازة التي تاهوا فيها فقال الربيع : مقدار ستة فراسخ . وقيل : تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخا . وقيل : ستة في اثني عشر . وقيل : كانوا ستمائة ألف فارس . ثم الأكثرون على أن قوله : ﴿ فإنها محرمة ﴾ تحريم منع كانوا يسيرون كل يوم على الاستدارة جادين حتى إذا سئموا وأمسوا إذا هم بحيث ارتحلوا عنه ، وكان مع ذلك نعمة الله عليهم من تظليل الغمام وإنزال المن والسلوى وغير ذلك متظاهرة كالوالد الشفيق يضرب ولده ويؤذيه ليتأدب ويتثقف ولكن لا يقطع عنه معروفه وإحسانه . ويشكل هذا القول بأنه كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في ذلك القدر الصغير من المفازة سنين متطاولة بحيث لا يتفق لأحد منهم أن يهتدي طريقا للتيه ولو بأمارات حركات النجوم؟ **والجواب** أن هذا من الخوارق التي يجب التصديق بها كسائر المعجزات التي يستبعد وقوعها . وقال بعضهم : إن هذا التحريم تعبد وإنه تعالى أمرهم بالمكث في تلك المفازة أربعين سنة عقابا لهم على سوء صنيعهم وعلى هذا فلا **إشكال** .

التأويل : أشار موسى الروح إلى القوى البدنية ادخلوا أرض القلب المقدسة التي كتبها الله تعالى للإنسان المستعد في الفطرة ، فهابوا تحمل أعباء المجاهدات ولزوم المخالفات والرياضات فقال لهم رجلان – النفسان اللوامة والمطمئنة – إنكم غالبون إذا دخلتم باب الجد والطلب تستبدل الراحة بالتعب ، فلم يعتدوا بقولهما فحرم الله تعالى ذلك عليهم أربعين سنة هي مدة استيفاء حظوظ النفس الأمارة وانكسار سورة قواها في الأغلب كقوله : ﴿ حتى إذا بلغ اشده وبلغ أربعين سنة ﴾ [الأحقاف : ١٥] وفي الآية نكتة هي أن موسى عليه السلام لما ظن أنه يملك نفسه ونفس أخيه ابتلاه الله في الحال بالدعاء على أمته لأن المرء إنما يملك نفسه إذا ملكها عند الغضب فشتان بينه وبين من قال حين شج رأسه وكسرت رباعيته « اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون » اللهم صل عليه وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وآل كل بفضلك ورحمتك يا أرحم الراحمين .." (٢)

"وقال الحسن : الربانيون علماء الإنجيل ، والأحبار علماء التوراة . وإنما قال ههنا : ﴿ لبئس ما كانوا يصنعون ﴾ وفي الأول ﴿ يعملون ﴾ لأن الصنع أرسخ من العمل فلا يسمى العامل صانعا ولا العمل صناعة إلا إذا تمكن فيه وتدرب وينسب إليه فكان ذنب العلماء إذا تركوا النهي عن المنكر أشد وأعظم وأثبت وأرسخ . وتحقيقه أن المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وصفاته وأحكامه ، فإذا حصل هذا العلم ولم تزل المعصية دل على أن مرض القلب في غاية القوة والشدة

---

(١) تفسير النيسابوري، ٢/٤٨٠

(٢) تفسير النيسابوري، ٣/١٥٠

كالمرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال . وعن ابن عباس : هي أشد آية في القرآن . وعن الضحاك : ما في القرآن آية أخوف عندي منها ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة ﴾ قيل : في هذه الآية **إشكال لأن** اليهود مطبقون على أنا لا نقول ذلك ، كيف وبطلانه معلوم بالضرورة لأن الله اسم لموجود قديم قادر على خلق العالم وإيجاده وتكوينه ، وهذا الموجود يمتنع أن تكون يده مغلولة وقدرته قاصرة . **والجواب** أن الله تعالى صادق في كل ما أخبر عنه فلا بد من تصحيح هذا النقل عنهم ، فلعل القوم قالوا هذا على سبيل الإلزام فإنهم لما سمعوا قوله : ﴿ من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ﴾ قالوا من احتاج إلى القرض كان فقيرا عاجزا مغلول اليدين ، أو لعلهم لما رأوا أصحاب محمد A في غاية الفقر والضر قالوا : إن إله محمد كذلك . وقال الحسن : أرادوا أنه لا تمسهم النار إلا أياما معدودة إلا أنهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم إلا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة فاستوجبوا اللعن لفساد العبارة وسوء الأدب . وقيل : لعلهم كانوا على مذهب بعض الفلاسفة أنه تعالى موجب لذاته ، وأن حدوث الحوادث عنه لا يمكن إلا على نسق واحد فعبروا عن عدم اقتداره على غير ذلك النسق بغل اليد . وقال المفسرون : كان اليهود أكثر الناس مالا وثروة ، فلما بعث الله محمدا A وكذبوه ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالوا : يد الله مغلولة أي مقبوضة عن العطاء على جهة النعت بالبخل ، والجاهل إذا وقع في البلاء والشدة قد يقول مثل هذه الألفاظ . وغل اليد وبسطها مجاز مستفيض عن البخل والجود ومنه قوله : ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ﴾ [الإسراء : ٢٩] وذلك أن اليد آلة لأكثر الأعمال لا سيما لأخذ المال وإعطائه ، فأطلقوا اسم السبب على المسبب فقيل للجواد فياض الكف مبسوط اليد سبط البنان رطب الأنامل ، وللبخيل أبتر الأصابع مقبوض الكف جعد الأنامل ، ولا فرق عندهم بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه حتى إنه يستعمل في ملك لا يعطي ولا يمنع إلا بالإشارة بل يقال للأقطع : ما أبسط يده بالنوال . وقد يستعمل حيث لا يصح اليد كقول لبيد :." (١)

"﴿ وإن تغفر لهم ﴾ فيه سؤال وهو أنه كيف جاز لعيسى هذا القول والله تعالى لا يغفر الشرك؟ **والجواب** أن قوله لعيسى عليه السلام ﴿ أأنت قلت الناس ﴾ مبني على أن قوما من النصارى حكوا عنه هذا الكلام ، والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا فقط ، ولو سلم أنه أشرك فغفران الشرك جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة لأن العقاب حق الله على المذنب وليس في إسقاطه على الله تعالى مضرة ، بل كلما كان الجرم أعظم كان العفو أحسن ، إلا أن الدليل السمعي في شرعنا دل على أنه لا يكون فلعل هذا الدليل السمعي لم يكن موجودا في شرع عيسى عليه السلام ، أو لعل عيسى جوز أن يكون بعضهم قد تاب عنه . أما من زعم أن هذه المناظرة والمحاورة إنما كانت عند رفعه إلى السماء فلا **إشكال أصلا** لأن المراد إن توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فإنهم عبادك فلك ذاك ، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان وغفرت لهم ما سلف منهم ﴿ فإنك أنت العزيز ﴾ القادر على ما تريد ﴿ الحكيم ﴾ في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك ، وفي مصحف عبد الله ﴿ فإنك أنت الغفور الرحيم ﴾ وضعفه العلماء لأن ذلك يشعر بكونه شفيعا لهم لا على تفويض الأمر بالكلية إلى حكمه تعالى ، والمقام هذا لا ذاك ، وعن بعضهم أن ذكر

---

(١) تفسير النيسابوري، ٣/١٨٥

الغفور والرحيم يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة ، وأما العزة والحكمة فلا يوجبان إلا التعالي عن جميع جهات الاستحقاق ، فحصول المغفرة بعد ثبوت هذا الاستغناء والعزة يكون أدل على كمال العفو والرحمة فإن العفو عند المقدرة . قال بعض العلماء : في الآية نوع شفاعة من عيسى عليه السلام لفساق أمته ، فلأن يثبت ذلك من محمد A لفساق أمته أولى ﴿ هذا يوم ينفع ﴾ من قرأ بالرفع فظاهر وأنه في تقدير الإضافة أي هذا يوم منفعة الصادقين ، ومن قرأ بالنصب فإما على أنه ظرف ل ﴿ قال ﴾ ، وإما على أن هذا مبتدأ والظرف خبر أي هذا الذي ذكرنا من كلام عيسى واقع في هذا اليوم كقولك : القتال يوم السبت . وقال الفراء : يوم أضيف إلى ما ليس باسم فبني على الفتح كما في « يومئذ » وخطأه البصريون وقالوا : إنما يبنى الظرف إذا أضيف إلى المبنى كالماضي في قول النابغة :

على حين عاتبت المشيب على الصبا ...." (١)

"**والجواب** أنه يعامل المكلف معاملة المختبر وقد مر مرارا . وقالت الأشاعرة : في الآية دلالة على مسألة خلق الأعمال لأن تلك الفتنة التي ألقاها الله تعالى ليست إلا اعتراضهم على الله والاعتراض عليه كفر . فهو تعالى خالق للكفر . وأيضا منة الله عليهم ليست إلا بالإيمان ومتابعة الرسول ، فلو كان الموجد للإيمان هو العبد كان العبد هو المان على نفسه . أجاب المعتزلة بأن معنى فتناهم ليقولوا خذلناهم حتى آل أمرهم إلى أن قالوا : فتكون اللام لام العاقبة ، وزيف بأنه عدول عن الظاهر مع أنا ننقل الكلام إلى الخذلان فلا بد من الانتهاء إليه تعالى ﴿ أليس الله بأعلم بالشاكرين ﴾ بمن يصرف كل ما أنعم به عليه فيما أعطاه لأجله فيظهر أفعاله على حسب معلوم الله تعالى . وقال في الكشاف : أي الله أعلم بمن يقع منه الإيمان والشكر فيوفقه للإيمان ، وبمن يصمم على كفره فيخذله ويمنعه التوفيق .

﴿ وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ﴾ قال عكرمة : نزلت في الذين نهى الله نبيه A عن طردهم وكان إذا رآهم بدأهم بالسلام ، وقال : « الحمد لله الذي جعل في أمتي من أمرني أن أبدأهم بالسلام » وقال ماهان الحنفي : أتى قوم النبي A فقالوا : إنا أصبنا ذنوبا عظاما ، وأظهروا الندامة والأسف فما أخاله رد عليهم بشيء . فلما ذهبوا وتولوا نزلت الآية . قال في التفسير الكبير : الأقرب أن تحمل الآية على عمومها ، فكل من آمن بآيات الله تعالى يدخل تحت هذا التشريف والإكرام ثم أبدى إشكالا وهو أن المفسرين اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يقال في كل واحدة من جميع آي هذه السورة إنها نزلت بسبب الأمر الفلاني؟ قلت : لا استبعاد في أن تنزل السورة دفعة وينزل الصحابة كل آية منها على واقعة تناسبها ، كيف وهم أعرف بحقائق التنزيل وأعلم بدقائق التأويل لأنهم أهل مشاهدة الوحي وأرباب مزاولة الأمر والنهي؟! واعلم أن ما سوى الله تعالى فهو آيات وجود الله ، وأنها لا تكاد تنحصر فيجب على المكلف أن يكون مدة حياته كالسابح في تلك البحار والسائح في هذه القفار ليكون دائما مترقيا في معارجها مترقبا أن تفيض عليه الأنوار من مدارجها فيستعد لبشارة ﴿ سلام عليكم ﴾ ويستأهل لكرامة ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ ﴿ فقل سلام عليكم ﴾ إما أن يكون أمرا بتبليغ سلام الله إليهم ، وإما أن يكون أمرا بأن يبدأهم بالسلام إكراما لهم . قال الزجاج : ﴿ سلام ﴾ إما مصدر « سلمت سلاما وتسليما » مثل : كلمت كلاما وتكليما . ومعناه الدعاء بأن يسلم من

---

(١) تفسير النيسابوري، ٢٣٤/٣

الآفات في نفسه ودينه ، وإما أن يكون جمع سلامة . وقيل : السلام هو الله أي الله عليكم أي على حفظكم ولعل هذا الوجه إنما يتأتى في المعرف لا في المنكر .." (١)

"﴿ وهم لا يظلمون ﴾ أي لا ينقص من ثواب طاعاتهم ولا يزاد على عقاب سيآتهم . أسؤلة : ما الحكمة في الأضعاف؟ **جوابه** كان للأمم أعمار طويلة وطاعات كثيرة فوضع الله لهذه الأمة ليلة القدر خيرا من ألف شهر وأضعاف الأعمال ﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ﴾ ﴿كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ﴾ [البقرة : ٢٦١] ﴿ إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب ﴾ [الزمر : ١٠] وأيضا لو أن الخصماء يتعلقون بهم يوم القيامة فيذهبون بأعمالهم إلى أن تبقى الأضعاف فيقول الله أضعافهم ليست من فعلهم هي من رحمتي فلا أقتص منهم أبدا . آخر : كيف يوجب الكفر عقاب الأبد؟ **جوابه** أن الكافر كان على عزم الكفر لو عاش أبدا فاستحق العقاب الأبدي بناء على ذلك الاعتقاد بخلاف المسلم المذنب فإنه يكون على عزم الإقلاع فلا جرم تكون عقوبته منقطعة ، وأيضا الذي جهله الكافر وهو ذات القديم سبحانه وصفاته شيء لا نهاية له فيكون جهله لا يتناهى فكذا عقابه . آخر : إعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما وهو في كفارة الظهار وتارة بدلا عن صيام أيام قلائل . آخر : أحدث في رأس إنسان موضحتين فوجب أرشان فإن عاد ورفع الحاجز بينهما صار الواجب أرش موضحة واحدة فههنا ازدادت الجناية وقل العقاب . آخر : قد يجتمع بسبب أطراف تبان ولطائف تزال ديات متعددة إذا حصل الاندمال ، وقد ترتقي إلى نيف وعشرين . الأذنان أو إبطال حسهما ، العينان أو البصر ، الأجفان ، المارن ، الشفتان ، اللسان أو النطق ، الأسنان ، اللحيان ، اليدان ، الذكر والأنثيان ، الحلمتان ، الشفران ، الإليتان ، الرجلان ، العقل ، السمع ، الشم ، الصوت ، الذوق ، الإمناء أو الإحبال ، إبطال لذة الجماع ، إبطال لذة الطعام ، الإفضاء ، البطش ، المشي . وقد تضاف إليها موجبات الجوائف والمواضح وسائر الشجات . فإن عاد الجاني قبل الاندمال وحز الرقبة أوقده بنصفين لم يجب إلا دية النفس ، وكل ذلك يدل على أن رعاية المماثلة غير معتبرة في الشرع . **والجواب** عن الأسئلة الثلاثة أن هذه الأمور من تعبدات الشرع المطهر وتحكماته فلا سبيل بعقولنا إليها . ويمكن أن يجاب عن الثالث بأن بدل الأطراف لما لم يستقر بالاندمال دخل في دية النفس لعسر ضبط ذلك والجزاء الحقيقي موكول إلى يوم الجزاء والله أعلم . قال أهل السنة : كل الثواب تفضل من الله تعالى فلا **إشكال** . وقالت المعتزلة : إن بين الثواب والتفضل فرقا لأن الثواب هو المنفعة المتسحقة والتفضل هو المنفعة التي لا تكون مستحقة . ثم اختلفوا فقال الجبائي : العشرة تفضل والثواب غيرها إذ لو كان الواحد ثوابا والتسعة تفضلا لزم أن يكون الثواب دون التفضل فلا يكون للتكليف فائدة . وقال آخرون : لا يبعد أن يكون الواحد ثوابا إلا أنه يكون أعلى شأنا من التسعة الباقية . ثم لما علم رسوله صلى الله عليه وآله أنواع الدلائل والرد على أصناف المشركين وبالغ في تقرير إثبات القضاء والقدر ورد على أهل الجاهلية أباطيلهم أمره بأن يقول : ﴿ إنني هداني ربي ﴾ ليعلم أن الهداية لا تحصل إلا بالله D .." (٢)

---

(١) تفسير النيسابوري، ٢٧٩/٣

(٢) تفسير النيسابوري، ٣٨١/٣

"وقيل : الفواحش كل ما تزايد قبحه وتبالغ ، والإثم عام لكل ذنب كأنه خصص أولا ثم عمم . وإما أن تكون الجناية على النفوس والأموال والأعراض وإليهن الإشارة بقوله : ﴿ والبغي بغير الحق ﴾ ومعنى بغير الحق أن لا يقدموا على إيذاء الناس بالقتل والقهر إلا أن يكون لهم فيه حق فحينئذ يخرج عن أن يكون بغيا ، وإما أن تكون الجناية على الأديان إما بالطعن في التوحيد وإليه أشارة بقوله : ﴿ وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ﴾ أي لا سلطان حتى ينزل وإما بالافتراء على الله وذلك قوله : ﴿ وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ فإن قيل : الفاحشة وغيرها هي التي نهى الله تعالى عنها فيصير تقدير الآية إنما حرم ربي المحرمات وهذا كلام خال عن الفائدة . **فالجواب** أن كون الفعل فاحشة عبارة عن اشتماله في ذاته على أمور باعتبارها يجب النهي عنه فيزول **الإشكال** . ثم شدد أمر التكاليف بالآجال المحدودة والأنفاس المعدودة فقال : ﴿ ولكل أمة أجل ﴾ عن ابن عباس والحسن ومقاتل : معناه أنه تعالى أمهل كل أمة كذبت رسولها إلى وقت معين لا يعذبهم قبل ذلك ولا يؤخرهم عنه والمقصود وعيد أهل مكة . وقيل : معناه أن أجل العمر لا يتقدم ولا يتأخر سواء الهالك والمقتول . وأورد على القول الأول أنه ليس لكل أمة من الأمم وقت معين في نزول عذاب الاستئصال . وعلى الثاني أنه كان ينبغي أن يقال : ولكل إنسان أو أحد أجل . ويمكن أن يقال : الأمة هي الجماعة في كل زمان والمعلوم من حالها التفاوت في الآجال فزال السؤال . وليس المراد أنه تعالى لا يقدر على تبقيته أزيد من ذلك ولا أنقص ولا يقدر على أن يميته إلا في ذلك الوقت لأن هذا يقتضي خروجه سبحانه وتعالى عن كونه قادرا مختارا أو صيرورته كالموجب لذاته ، بل المراد أنه تعالى اختار أن الأمر يقع على هذا الوجه وإنما ذكر الساعة لأن هذا الجزء من الزمان أقل ما يستعمل في تقليل الأوقات عرفا . والساعة في اصطلاح أهل النجوم جزء من أربعة وعشرين جزءا من يوم بليلته . قيل : إن عند حضور الأجل يمتنع عقلا وقوع ذلك الأجل في الوقت المتقدم فما معنى قوله : ﴿ ولا يستقدمون ﴾ ؟ وأجيب بأن مجيء الأجل محمول على قرب حضور الأجل كقوله العرب : جاء الشتاء إذا قارب وقته ومع مقاربة الأجل يصح التقدم على ذلك الوقت تارة والتأخر عنه أخرى .

التأويل : ﴿ قد أنزلنا عليكم لباسا ﴾ هو لباس الشريعة ﴿ يواري ﴾ سوآت الأفعال القبيحة في الظاهر وسوآت الصفات الذميمة النفسانية والحيوانية بآداب الطريقة في الباطن ﴿ وريشا ﴾ زينة وجمالا في الظاهر والباطن ﴿ ولباس التقوى ﴾ وهو لباس القلب والروح والسر والخفي . فلباس القلب من التقوى هو الصدق في طلب المولى فيواري به سوآت الطمع في الدنيا وما فيها ، ولباس الروح من التقوى هو محبة المولى فيواري به سوآت التعلق بغير المولى ، ولباس السر من التقوى هو رؤية المولى فيواري بها رؤية غير المولى ، ولباس الخفي من التقوى بقاؤه بهوية المولى فيواري بها هوية غير المولى ﴿ ذلك خير ﴾ لأن لباس البدن بالفتوى هو الشريعة ولباس القلب بالتقوى هو الحقيقة ﴿ ذلك من آيات الله ﴾ أي إنزال الشريعة والحقيقة مما يدل على المولى .." (١)

"وأما تقدير المدة بستة أيام فلا يرد عليه **إشكال لأن** السؤال يعود على أي مقدار فرض ، وقيل : إن لعدد السبعة شرفا عظيما ولهذا خصت ليلة القدر بالسابع والعشرين . فالأيام الستة لتخليق العالم والسابع لتحصيل كمال الملك والملكوت

---

(١) تفسير النيسابوري، ٤١٥/٣

. فإن قيل : كيف يعقل حصول الأيام قبل خلق الشمس التي نيط تقدير الأزمنة بطلوعها وغروبها؟ **فالجواب** أن المراد خلق السموات والأرض في مقدار ستة أيام كقوله : ﴿ ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا ﴾ [مريم : ٦٢] والمراد مقدار البكرة والعشي في الدنيا لأنه لا صباح عند الله ولا مساء . وعن ابن عباس أن هذه الأيام أيام الآخرة كل يوم ألف سنة مما تعدون . والأكثرون على أنها أيام الدنيا لأن التعريف بها يقع . والظاهر أنها الأيام بلياليها لا النهار . ونقول : يمكن أن تحمل الأيام الستة على الأطوار الستة التي للأجسام الهيولي والصورة والجسم البسيط ثم المركب المعدني والنباتي والحيواني والله تعالى أعلم بمراده . أما قوله سبحانه : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ فحمل بعضهم الاستواء على الاستقرار وزيف بوجوه عقلية ونقلية منها : أن استقراره على العرش يستلزم تناهيه من الجانب الذي يلي العرش ، وكل ما هو متناه فاختصاصه بذلك الحد المعين يستند لا محالة إلى محدث مخصص فلا يكون واجبا . ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون الإله تعالى نورا غير متناه ويراد باستقراره على العرش بلا تناهيه إحاطته به من الجوانب ونفوذه في الكل لا كإحاطة الفلك الحاوي بالمحوى . ولا كنفوذ النور المحسوس في الشرف ، بل على نحو آخر تعوزه العبارة . ومنها أنه تعالى لو كان في مكان وجهة لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات أو متناهيا من بعضها دون بعض . وعلى الأول يلزم اختلاطه بجميع الأجسام حتى للقاذورات ومع ذلك فالشيء الذي هو محل السموات ، إما أن يكون عين الشيء الذي هو محل الأرض أو غيره ، وعلى الأول يلزم أن يكون السماء والأرض حالين في محل واحد فهما شيء واحد لا شيئان . وعلى الثاني يلزم التركيب والتجزئة في ذاته تعالى . وأما إن كان متناهيا من الجهات فلو حصل في جميع الأحياز فهو محال بالبديهة ، وإن حصل في حيز واحد فلو كان جوهرا فردا لزم أن يكون واجب الوجود أحقر الأشياء وإلا لزم التبعيض لأن جهة الفوق منه تكون مغايرة لمقابلتها . وكذا الكلام فيه إن كان متناهيا من بعض الجهات ، ولو جاز أن يكون الشيء المحدود من جانب أو جوانب قديما أزليا فاعلا للعالم فلم لا يجوز أن يقال فاعل العالم هو الشمس والقمر أو كوكب آخر؟ وأيضا يصح على الشق المتناهي أن يكون غير متناه وعلى غير المتناهي أن يكون متناهيا ، لأن الأشياء المتساوية في تمام الماهية كل ما صح على واحد منها صح على الباقي فيصح النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفريق والتمزق على ذاته تعالى فيكون ممكنا محدثا لا واجبا قديما .." (١)

"والمعتزلة جوزوا انخراق العادات في بعض الصور دون بعض من غير ضابط ولا قانون اللهم إلا أن يحال على الشرع ، والطبيعيون المتفلسفون أنكروا ذلك على الإطلاق وزعموا أنه لا يجوز حدوث الأشياء ودخولها في الوجود إلا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين والإلزام فتح باب الجهالات فإنه إذا جاز أن تنقلب العصا ثعبانا جاز في الشخص الذي شاهدناه كموسى وعيسى ومحمد مثلا أنه ليس هو الشخص الأول وهذا يوجب القدح في النبوة والرسالة . فإن زعم زاعم أن هذه الأمور تختص بزمان دعوة الأنبياء . قلنا : المخصص في ذلك الزمان لا يعرف إلا بدليل غامض ، وكل من لا يقف على ذلك الدليل يقع في تيه **الإشكال والضلال** مع أن زمان جواز الكرامات لا ينقرض عندكم أبدا فلا ينقضي التجويز سرمدا . هذا وإنما جمع بين العصا واليد مع أن المعجز الواحد كاف لأن كثرة الدلائل توجب مزيد اليقين . قال بعض المتحذلقين : هما شيء واحد والمراد أن حجة موسى كانت قوية ظاهرة فمن حيث إن الحجة أبطلت أقوال المخالفين كانت

---

(١) تفسير النيسابوري، ٣/٤٣٣

كالثعبان الذي يلقف ما يأفكون ، ومن حيث إنها كانت ظاهرة في نفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال لفلان يد بيضاء في الأمر الفلاني أي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة . والتحقيق أن انقلاب العصا وغير ذلك أمور ممكنة في ذواتها لأن الأجسام متماثلة في الجسمية فكل ما صح على شيء صح على مثله والله سبحانه قادر على كل الممكنات ، فكل ما ثبت وقوعه بالتواتر وجب قبوله من غير تأويل ودفع ، ثم أن السحر كان غالبا في ذلك الزمان وكانت السحرة متفاوتين في ذلك ، فزعم أتباع فرعون أن موسى عليه السلام كان لكونه في النهاية من علم السحر أتى بتلك الصفة وأنه كان يطلب بذلك الملك والرياسة وذلك قوله سبحانه ﴿ قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم ﴾ ولا ينافي هذا ما حكاه الله تعالى في سورة الشعراء أنه قال ذلك فرعون ، فإنه يحتمل صدور هذا القول في تلك الحالة منه ومنهم أو لعل فرعون قاله ابتداء فتلقفه الملأ فقالوه لغيرهم ، أو قالوا عنه لسائر الناس على طريق التبليغ فأن الملوك إذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة . والأظهر أن قوله ﴿ فماذا تأمرون ﴾ من كلام فرعون إما لأن الأمر لا يجوز أن يكون من الأدنى للأعلى ، أو لأنه من قولهم أمرته فأمرني بكذا إذا شاورته فأشار عليك برأي ولهذا قال الملأ في **جوابه** ﴿ أرجه وأخاه ﴾ أي أخر أمره وأمر أخيه ولا تعجل بقضاء في شأنهما فتصير عجلتك حجة عليك .." (١)

"وصلاة التطوع نافلة لأنها زائدة على الفرض وقال تعالى ﴿ ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة ﴾ [الأنبياء : ٧٢] أي زيادة على ما سأل . والضمير في ﴿ يسألونك ﴾ عائد إلى جامع معينين من الصحابة لهم تعلق بالغنائم كما قررنا . وحسن العود وإن لم يجر لهم ذكر في اللفظ لدلالة الحال عليهم ، ولفظ السؤال وإن كان مبهما إلا أن تعيين **الجواب** يدل على أن المراد أنهم سألوا عن الأنفال كيف مصرفها ومن المستحق لها . قال الزجاج : إنما سألوا عنها لأنها كانت حراما على من كان قبلهم . وضعف بأن الآية دلت على أنها مسبوقة بالتنازع والتنافس فسألوا عن كيفية قسمتها لا عن حلها وحرمتها . وعن عكرمة أن المراد من هذا السؤال الاستعطاء أي يطلبون منك الغنائم وقال في الكشاف : النفل ما ينفله الغازي أي يعطاه زائدا على سهمه من المغنم وهو أن يقول الإمام تحريضا على البلاء في الحرب . من قتل قتيلا فله سلبه . أو قال السرية ما أصبتم فهو لكم أو فلكم نصفه أو ربعه . ولا يخمس النفل ويلزم الإمام الوفاء بما وعد به . وهذا التفسير يناسب خبر سعد بن أبي وقاص في إعطاء السيف إياه . وعن ابن عباس في بعض الروايات أن المراد بالأنفال ما شذ عن المشركين إلى المسلمين من غير قتال من دابة أو عبد أو متاع فهو إلى النبي A يضعه حيث يشاء . وعن مجاهد : إن الأنفال الخمس الذي جعله الله لأهل الخمس . وعلى هذا فالقوم إنما سألوا عن الخمس فنزلت الآية . ثم أمر بالشروع في **الجواب** فقال ﴿ قل الأنفال لله والرسول ﴾ أي حكمها مختص بالله ورسوله يأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه حكمته ويمتثل الرسول أمر الله فيها ، وليس الأمر في قسمتها مفوضا إلى رأي أحد . قال مجاهد وعكرمة والسدي : إنها منسوخه بقوله ﴿ واعلموا أن ما غنمتم ﴾ [الأنفال : ٤١] الآية . وضعف بأن جعل أربعة أخماسها ملكا للغانمين لا ينافي كون الحكم فيها لله والرسول ، ولو فسر الأنفال بالخمس أو بالسلب فلا **إشكال** . ثم حثهم على ترك المنازعة وعلى المؤاخاة والمصافاة فقال ﴿ فاتقوا الله ﴾ أي عقابه ولا تقدموا على معصيته واتركوا المنازعة والمخاصمة بسبب هذه الأموال ﴿ وأصلحوا ذات بينكم ﴾ أي

---

(١) تفسير النيسابوري، ٤٨٢/٣

التي هي بينكم من الأحوال حتى تكون أحوال ألفة ومودة وموافقة . لما كانت الأحوال واقعة في البين قيل لها ذات البين كما أن الأسرار لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور . ثم ختم الآية بقوله ﴿ إن كنتم مؤمنين ﴾ أي كاملي الإيمان تنبيها على أن كمال الإيمان موقوف وإصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله . ثم وصف المؤمنين الكاملين فقال ﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ﴾ أي فزعت لذكره استعظاما لجلاله وحذرا من أليم عقابه .." (١)

"﴿ وإذ قتلتم نفسا ﴾ [البقرة : ٧٢] وانتصب ﴿ أرضا ﴾ على الظرف كالظروف المبهمة أي أرضا مجهولة بعيدة عن العمارة ﴿ يخل لكم وجه أبيكم ﴾ تخلص محبته لكم سليمة عن التنازل فيها وكان ذرك الوجه تصويرا لإقباله عليهم بالكلية ، ويجوز أن يراد بالوجه ذاته أو المراد يفرغ لكم من الشغل بيوسف ﴿ وتكونوا ﴾ مجزوم لأنه معطوف على جواب الأمر ﴿ من بعده ﴾ من بعد قتله أو إطراحه أو من بعد يوسف إذا قتل أو غرب ﴿ قوما صالحين ﴾ تائبين إلى الله أو إلى أبيه لعذر تمهدونه مما جنيتم عليه ، أو المراد صلاح دنياهم وانتظام أمورهم وتفرغهم لمهماتهم بعد يوسف بفراغ البال ﴿ قال قائل منهم ﴾ هو يهوذا وكان أحسنهم فيه رأيا وأدبا وهو الذي قال : ﴿ فلن أبرح الأرض ﴾ [يوسف : ٨٠] ﴿ لا تقتلوا يوسف ﴾ لأن القتل عظيم ولا سيما قتل الأخ وخاصة إذا كان القاتل والمقتول من أولاد الأنبياء ﴿ وألقوه في غيابت الجب ﴾ سمى البئر جبا لأنها قطعت قطعا ولم يحصل فيها شيء سوى القطع للأرض ، والغيابة غور البئر وما غاب منها عن عين الناظر وأظلم من أسفلها . ومن قرأ على الجمع فلأن للجب أقطارا ونواحي ﴿ يلتقطه بعض السيارة ﴾ أي الرفقة السائرة قال ابن عباس : أي المارة ، والالتقاط تناول الشيء من الطريق ونحوه يستعمل في الإنسان وغيره ومنه اللقيط للمنبوذ ﴿ إن كنتم فاعلين ﴾ إن لم يكن من فعل هذا الأمر بد فهذا هو الرأي . ثم إن يعقوب كان خائفا على يوسف من كيدهم وكان يظهر أمارات ذلك على صحائف أعماله وأقواله فلذلك قالوا : ﴿ ما لك لا تأمنا على يوسف وإنا له لناصحون ﴾ ما وجد منا في بابه سوى النصح والإشفاق على الإطلاق ﴿ أرسله معنا غدا يرتع ويلعب ﴾ من قرأ بالجزم فمن الرتعة كالأمنة وهي الخصب والسعة ، ومن قرأ بالكسر فعلى حذف الياء من يرتعي مستعارا من ارتعاء الإبل والماشية . واللعب ترك ما ينفع إلى ما لا ينفع . فمن قرأ بالياء فلا إشكال لأن الصبي لا تكليف عليه ، ومن قرأ بالنون قال كان لعبهم الاستباق والانتضال بدليل قوله ﴿ إنا ذهبنا نستبق ﴾ سمي لعبا لأنه في صورته ، أو اللعب قد يطلق على استعمال المباحات لأجل انشراح الصدر قال A لجابر : « فهلا تزوجت بكرا تلاعبها وتلاعبك . » ﴿ قال إني ليحزنني ﴾ لام الابتداء للتأكيد أو لتخصيص المضارع بالحال ﴿ وأخاف أن يأكله الذئب ﴾ أصله الهمز ولهذا قال بعضهم : إنه مشتق من تذأبت الريح إذا أتت من كل جهة . قيل : كان أرضهم مذأبة فلذلك قال : ﴿ أخاف ﴾ . وقيل : رأى في النوم أن الذئب قد شد على يوسف وكان يحذره فلقنهم العذر كما جاء في أمثالهم البلاء موكل بالمنطق . قوله : ﴿ إنا إذا ﴾ جواب للقسم ساد مسد جواب الشرط ، حلفوا له أن كان ما خافه وحالهم أنهم رجال كفاة وحماة فهم إذ ذاك خاسرون عاجزون أو مستحقون للدعاء عليهم بالخسار ، أو المراد إن لم نقدر على حفظ بعضنا فقد هلكت مواشينا وخسرناها .." (٢)

---

(١) تفسير النيسابوري، ٥٧/٤

(٢) تفسير النيسابوري، ٣٤٥/٤

"فإن كان بحسب الطبيعة فهذا خلاف التقدير لأنا نفينا القول بالطبائع الموجبة لهذه الأحوال ، وإن لم يكن بالطبع بل كان واقفا بتخليق الفاعل المختار وتسكينه في حيزه المخصوص فلم لا نقول مثله في تسكين الأرض؟ هذا تلخيص ما قاله الإمام فخر الدين الرازي ، ونسب المقام إلى الصعوبة **والإشكال واستخرج** لحله وجها مبنيا على قوانين الحكمة ، وهو أن الأرض جسم كروي ، والكرة إذا كانت صحيحة الاستدارة فإنها تتحرك بأدنى سبب ، فلما أحدث الله سبحانه على وجه الكرة هذه الخشونات الجارية مجرى الأوتاد منعتها عن السلاسة والحركة . قلت : في هذا الحال خلل . أما أولا فلكونه مبنيا على غير قواعد أهل التفسير ، وأما ثانيا فلما ثبت في الحكمة أن نسبة أعظم جبل في الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ إلى جميع الأرض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع ، ولا ريب أن ذلك القدر من الشعيرة لا يخرج الكرة المذكورة عن صحة الاستدارة بحيث يمنعها عن سلاسة الحركة ، فكذا ينبغي أن يكون حال الجبال بالنسبة إلى كرة الأرض . **والجواب** الصحيح على قاعدة أهل الشرع أن يقال : لا نسلم أن الأرض بكليتها لها طبيعة موجبة لحالة من الأحوال ، وعلى تقدير التسليم فلا نسلم أن لها طبيعة الرسوب بل لعل طبيعتها الطفو فلهذا احتاجت إلى الرواسي . وأما قوله : « لم أوقف الله الماء في حيزه ولم يوقف الأرض من غير إرساء » فلا يخفى سقوطه مع القول بالفاعل المختار ، فللوسائط والأسباب مدخل في الأمور العادية ، وإن لم نقل بتأثيرها ، هذا وإن حركة الأرض عند الزلازل لا تنافي حكم الله بعدم اضطرابها لأن إثبات الحركة لجزء الشيء لا ينافي نفيها عن كله . وشبهوا الزلزلة وهي حركة قطعة من الأرض لاحتقان البخارات في داخلها وطلبها المنفذ باختلاج يحصل في جزء معين من بدن الحيوان .

قوله سبحانه : ﴿ وأنهارا ﴾ معطوف على ﴿ رواسي ﴾ أي وجعل فيها رواسي وأنهارا لأن الإلقاء ههنا بمعنى الجعل والخلق كقوله : ﴿ وألقيت عليك محبة مني ﴾ [طه : ٣٩] وكذا قوله ﴿ وسبلا ﴾ أي أظهرها وبينها لأجل أن تهتدوا بها في أسفاركم . ولما ذكر أنه أظهر في الأرض سبلا معينة ذكر أنه أظهر في تلك السبل علامات مخصوصة وهي كل ما يستدل به السابلة من جبل وسهل وغير ذلك . يحكى أن جماعة يشمون التراب فيعرفون به الطرقات . قال الأخفش : تم الكلام عند قوله : ﴿ وعلامات ﴾ وقوله ﴿ وبالنجم هم يهتدون ﴾ كلام منفصل عن الأول . والمراد بالنجم الجنس كما يقال : كثر الدرهم في أيدي الناس . وعن السدي هو الثريا والفرقدان وبنات نعش والجدي . قال بعض المفسرين : أراد بقوله ﴿ هم يهتدون ﴾ أهل البحر لتقدم ذكر البحر ومنافعه ، وقيل : أراد أعم من ذلك فأهل البر أيضا قد يحصل لهم الاهتداء بالنجوم في الطرق والمسالك ، وفي معرفة القبلة ، وإنما جيء بالضمير الغائب لعوده إلى السائرين الدال عليهم ذكر السبل .." (١)

"التفسير : ولما أجاب عن سؤالين من أسئلة اليهود وانتهى الكلام إلى حيث انتهى ، شرع في السؤال الثالث **والجواب** عنه . وأصح الأقوال أن ذا القرنين هو الإسكندر بن فيلقوس الرومي الذي ملك الدنيا بأسرها ، إذ لو كان غيره لانتشر خبره ولم يخف مكانه عادة . يحكى أنه لما مات أبوه جمع ملك الروم بعد أن كان طوائف ، ثم قصد ملوك المغرب وقهرهم وأمعن حتى انتهى إلى البحر الأخضر ثم عاد إلى مصر فبنى الإسكندرية وسماها باسم نفسه ، ثم دخل الشام وقصد بني

---

(١) تفسير النيسابوري، ١٢/٥

إسرائيل وورد بيت المقدس وذبح في مذبحه ثم عطف إلى أرمينية وباب الأبواب ودانت له العبرانيون والقبط والبربر ، ثم توجه نحو دارا ابن دارا وهزمه إلى أن قتله فاستولى على ممالك الفرس ، ثم قصد الهند والصين وغزا الأمم البعيدة ورجع إلى خراسان وبنى المدن الكثيرة ، ورجع إلى العراق ومرض بشهرزور ومات بها . وقال الإمام فخر الدين الرازي : لما ثبت بالقرآن أن ذا القرنين كان رجلا ملك الأرض بالكلية أو ما يقرب منها ، وثبت من علم التاريخ أن من هذا شأنه ما كان إلا الإسكندر وجب القطع بأن ذا القرنين هو الإسكندر . قال : وفيه **إشكال لأنه** كان تلميذا لأرسطا طاليس وكان على مذهبه . فتعظيم الله إياه يوجب الحكم بأن مذهب أرسطو حق وصدق ذلك وذلك مما لا سبيل إليه . قلت : ليس كل ما ذهب إليه الفلاسفة باطلا فلعله أخذ منهم ما صفا وترك ما كدر . والسبب في تسميته بذي القرنين أنه بلغ قرني الشمس أي مطلعهما ومغربها . وروي عن النبي A أنه طاف قرني الدنيا يعني جانبيها شرقها وغربها . وقيل : كان له قرنان ضفيرتان . وقيل : انقرض في وقته قرنان من الناس . وقيل : كان لتاجه قرنان . وعن وهب أنه سمي بذلك لأنه ملك الروم وفارس . ويروى الروم والترك . وعنه كانت صفحتا رأسه من نحاس . وقيل : كان على رأسه ما يشبه القرنين . وقيل : لشجاعته كما سمي الشجاع كبشا كأنه ينطح أقرانه . وقيل : رأى في المنام كأنه صعد الفلك وتعلق بطرفي الشمس أي بقرنيها . وزعم الفرس أن دارا الأكبر تزوج بابنة فيلقوس ، فلما قرب منها وجد رائحة منكرة فردها إلى أبيها وكانت قد حملت بالإسكندر فولدت الإسكندر وبقي عند فيلقوس وأظهر أنه ابنه وهو في الحقيقة دارا الأكبر . وقال أبو الريحان : إنه من ملوك حمير والدليل عليه أن الأذواء كانوا من اليمن كذي يزن وغيره . ويروى أنه ملك الدنيا بأسرها أربعة : ذو القرنين وسليمان – وهما مؤمنان – ونمرود وبختنصر – وهما كافران – واختلفوا فيه فقيل : كان عبدا صالحا ملكه الأرض وأعطاه العلم والحكمة وألبسه الهيبة وسخر له النور والظلمة ، فإذا سرى يهديه النور من أمامه وتحوطه الظلمة من ورائه .." (١)

"حذرهم أمرين : أحدهما عذاب الدارين والتنوين للتعظيم ، والآخر الخيبة والحرمان عن المقصود فإن التمويه لا بقاء له ﴿ فتنازعوا أمرهم بينهم ﴾ كقوله في الكهف : ﴿ إذ يتنازعون بينهم أمرهم ﴾ [الكهف : ٢١] أي وقع التنازع بينهم ﴿ وأسروا النجوى ﴾ الضمير لفرعون وقومه . وقيل : للسحرة ويؤده ما روي عن ابن عباس أن نجواهم إن غلبنا موسى اتبعناه . وعن قتادة : إن كان ساحرا فسنغلبه ، وإن كان من السماء فله أمر . وعن وهب : لما قال ﴿ ويلكم ﴾ الآية قالوا : ما هذا بقول ساحر . والأكثرون على الأول وذلك أنهم تفاوضوا وتشاوروا حتى استقروا على شيء واحد وهو أنهم .

﴿ قالوا إن هذان ساحران ﴾ إلى آخر الآية : لا **إشكال في** قراءة أبي عمرو وكذا في قراءة ابن كثير وحفص ، لأنه كقولك « إن زيدا لمنطلق » واللام فارقة بين المخففة والنافية . وأما من قرأ « إن » بالتشديد و ﴿ هذان ﴾ بالألف فأورد عليه أن « إن » لم يعمل في المثنى . وأجيب بأنه على لغة الحرث بن كعب وخثعم وبعض بني عذرة ، ونسبها الزجاج إلى كنانة ، وابن جني إلى بعض بني ربيعة ، جعلوا التثنية كعصا وسعدى مما آخره ألف فلم يقلبوها ياء في الجر والنصب . وقيل : « إن » بمعنى « نعم » واعترض أن ما بعده حينئذ يصير كقوله :

---

(١) تفسير النيسابوري، ٢٠٧/٥

أم الحليس لعجوز شهربة ... ولا يجوز مثله إلا في ضرورة الشعر . وإنما موضع لام الابتداء في السعة هو المبتدأ . والجواب أن القرآن حجة على غيره ، وذكر الزجاج في جوابه أن التقدير لهما ساحران فاللام داخلة على صدر الجملة الصغرى . قال : وقد عرضت هذا القول على محمد بن يزيد وعلي وإسماعيل بن إسحاق فارتضاه كل منهم وذكروا أنه أجود ما سمعنا في هذا الباب ، وضعفه ابن جنى بأن المبتدأ إنما يجوز حذفه لو كان أمرا معلوما جليا وإلا كان تكليفا بعلم الغيب للمخاطب ، وإذا كان معروفا فقد استغنى بمعرفته عن تأكيده باللام . وأيضا إن الحذف من باب الاختصار والتأكيد من باب الإطناب ، فالجمع بينهما محال مع أن ذكر المؤكد وحذف التأكيد أحسن في العقول من العكس . وأيضا امتنع البصريون من جعل النفس في قولك : « زيد ضرب نفسه » تأكيدا للمستكن فدل ذلك على أن تأكيد المنوي غير جائز . وأيضا لو كان ما ذهب إليه الزجاج جائزا لحمل النحويون قول الشاعر على ذلك ولم يحملوه على الاضطرار ، ولمن تبصر قول الزجاج أن يجيب عن الأول بأن التأكيد إنما هو لنسبة الخبر إلى المبتدأ لا للمبتدأ وحده ، ولو سلم فذكر اللام يدل على المبتدأ المنوي وذكر المبتدأ لا يدل على التأكيد فكان حذف المبتدأ أولى .." (١)

"ثم إن تلك السلالة تصير منيا وعلى هذا فكلتا لفظي « من » للابتداء . قال في الكشاف : الأولى للابتداء والثانية للبيان وهو موجه على التفسير الأول فقط . والقرار المستقر اراد به الرحم . وإنما وصفت بالمكين لمكانتها في نفسها فإنها مكنت حيث هي وأحرزت ، أو على الإسناد المجازي باعتبار المستقر فيها كقولك « طريق سائر » . وترتيب الأطوار كما مر في أول الحج . ومعنى « ثم » في بعض هذه المعطوفات تراخي الرتبة ولا سيما في قوله ﴿ ثم أنشأناه خلقا آخر ﴾ اي خلقا مباينا للخلق الأول حيث جعله حيوانا وكان جمادا إلى غير ذلك من دقائق اللطف وغرائب الصنع وذلك بعد استكماله ثلاثة اربعينات . ومن هنا ذهب ابو حنيفة فيمن غصب بيضة فأفرخت عنده إلى أنه يضمن البيضة ولا يرد الفرخ لأنه خلق آخر سوى البيضة . وروى العوفي عن ابن عباس أن ذلك تصريف الله في أطواره بعد الولادة من الطفولية وما بعدها إلى استواء الشباب وخلق الفهم والعقل فيه يؤيده قوله ﴿ ثم إنكم بعد ذلك لميتون ﴾ ويروى هذا القول أيضا عن مجاهد وابن عمر ﴿ فتبارك الله ﴾ كثر خيره وبركته أو هو وصف له بالدوام والبقاء أو بالتعالي لأن البركة يرجع معناها إلى الامتداد وكل ما زاد على الشيء فقد علاه . ومعنى ﴿ أحسن الخالقين ﴾ أحسن المقدرين تقديرا فحذف المميز للعلم به . قالت المعتزلة : في الاية دلالة على أن كل ما يفعله الله فهو حسن وحكمة فلا يكون خالقا للكفر والمعاصي . وأجيب بأن الحسن ههنا بمعنى الإحكام والإتقان في التركيب والتأليف وبأنه لا يقبح منه شيء لأنه تعالى يتصرف في ملكه . قالوا : لولا أن غيره تعالى خالق لم تحسن هذه الإضافة فيعلم منه أن العبد خالق أفعاله . وعورض بقوله ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ [الزمر : ٦٢] وأجيب بأن المراد أنه أحسن الخالقين في زعمكم واعتقادكم . وبعضهم أجاب بأن وجه حسن الإضافة هو أنه تعالى وصف عيسى بأنه يخلق من الطين كهيئة الطير ولا يخفى ضعف هذا الجواب من أنه يلزم إطلاق الجمع على الواحد ومن حيث إنه يلزم إطلاق الخالق على المصورين . والحق أن الخلق لو كان بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد لا يلزم منه شيء من هذه الإشكالات . روي أن عبد الله بن أبي سرج كان يتب لرسول الله A فنطق بذلك قبل إملائه فقال له رسول

---
(١) تفسير النيسابوري، ٣٠٢/٥

الله A اكتب هكذا نزلت . فقال عبد الله : إن كان محمد A نبيا يوحى إليه فأنا نبي يوحى إلي فلحق بمك كافرا ثم اسلم يوم الفتح . وروي عن عمر ايضا سبق لسانه بقوله ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ قبل أن ينزل .." (١)

"ثم إنه تعالى عدد من مواضع الأكل أحد عشر موضعا : الأول قوله ﴿ من بيوتكم ﴾ وفيه سؤال : وهو أنه أي فائدة في إباحة أكل الإنسان طعامه من بيته؟ **والجواب** أراد من بيوت أزواجكم وعيالكم لأن بيت المرأة بيت الزوج قاله الفراء . وقال ابن قتيبة : اراد بيوت أولادهم ولهذا لم يذكر الأولاد في جملة الأقارب وإن الولد أقرب الأقربين لأنه بعض الرجل وحكمه حكم نفسه ، وفي الحديث « إن أطيب ما يأكل المرء من كسبه وإن ولده من كسبه » وباقي البيوت لا **إشكال فيها** إلى البيت العاشر وهو قوله ﴿ أو ما ملكتم مفاتحه ﴾ وفيه وجوه : أحدها قال ابن عباس وكيل الرجل وقيمه في ضيعته وماشيته لا باس عليه أن يأكل من ثمر ضيعته ويشرب من لبن ماشيته وملك المفاتيح كونها في يده وحفظه . وثانيها قال الضحاك : يريد الزمنى الذين يخلفون الغزاة . وثالثها قيل : أراد بيوت المماليك لأن مال العبد لمولاه . الحادي عشر قوله ﴿ أو صديقكم ﴾ ومعناه أو بيوت أصدقائكم والصديق يكون واحدا وجمعا كالعدو . وعن الحسن أنه دخل داره وإذا حلقة من اصدقائه وقد استلوا سلالا من تحت سريره فيها الخبيص واطايب الأطعمة وهم مكبون عليها يأكلون ، فتهللت أسارير وجهه سرورا وضحك وقال : هكذا وجدناهم يريد أكابر الصحابة . وعن جعفر الصادق بن محمد عليه السلام : من عظم حرمة الصديق أن جعله الله من الإنس والثقة والانبساط بمنزلة النفس والأب والأخ والابن . قال العلماء : إذا دل ظاهر الحال على رضا المالك قام ذلك مقام الإذن الصريح ، وربما سمج الاستئذان وثقل كمن قدم إليه طعام فاستأذن صاحبه في الأكل منه . احتج أبويوسف بالآية على أنه لا قطع على من سرق من ذي رحم محرم وذلك أنه تعالى أباح الأكل من بيوتهم ودخولها بغير إذن فلا يكون ماله محرزا منهم ، وأورد عليه أن لا يقطع إذا سرق من صديقه . فأجاب بأن السارق لاي كون صديقا للمسروق منه . واعلم أن ظاهر الآية دل على أن إباحة الأكل من هذه المواضع لا تتوقف على الاستئذان . فعن قتادة أن الأكل مباح ولكنه يجمل . وجمهور العلماء أنكروا ذلك فقيل : كان ذلم مباحا في صدر الإسلام ثم نسخ ذلك بقوله A « لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه » ومما يدل على هذا النسخ قوله ﴿ لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ﴾ [الأحزاب : ٥٣] وقال أبو مسلم : هذا في الأقارب الكفرة . وفي هذه الآية إباحة ما حظر وفي قوله." (٢)

"قلت : إنه لا يلزم من عدم العلم بالشيء عدم ذلك الشيء ، والظن بالمتواتر يجب أن يكون أحسن من ذلك . أمرهم شعيب بإيفاء الكيل ونهاهم عن الإخسار وهو التطفيف وأن يجعل الشخص خاسرا فكأنه أمره بالإيفاء مرتين توكيدا ثم زاد في البيان بقوله ﴿ وزنوا بالقسطاس المستقيم ﴾ وقد مر في سورة سبحان . قال في الكشاف : إن كان من القسط وهو العدل وجعلت السين مكررة فوزنه « فعلاس » وإلا فهو رباعي . قلت : إن كان مكررا فوزنه « فعلال » أيضا . وقوله ﴿ ولا تبخسوا ﴾ تأكيدا آخر وقد سبق في « هود » . والجبلة الخليقة حذرهم الله الذي تفضل عليهم بخلقهم وخلق

---

(١) تفسير النيسابوري، ٤٣٢/٥

(٢) تفسير النيسابوري، ٢٩/٦

من تقدمهم ممن لولا خلقهم لما كانوا مخلوقين . قال في الكشاف : الفرق بين إدخال الواو ههنا في قوله ﴿ وما أنت إلا بشر ﴾ وبين تركها في قصة ثمود هو أنه قصد ههنا معنيان منافيان عندهم للرسالة : كونه مسحرا وكونه بشرا وهناك جعل المعنى الثاني مقررا للأول . قلت : الفرق بين **والإشكال في** تخصيص كل من القصتين بما خصت به ، ولعل السبب فيه هو أن صالحا قلل في الخطاب فقللوا في **الجواب** ، وأكثر شعيب في الخطاب ولهذا قيل له خطيب الأنبياء فأكثروا في **الجواب** . « وإن » في قولهم ﴿ وإن نظنك ﴾ هي المخففة من الثقيلة عملت في ضمير شأن مقدر . واللام في قوله ﴿ لمن الكاذبين ﴾ هي الفارقة . والكسف بالسكون والحركة جمع كسفة وهي القطعة وقد مر في سبحان في اقتراحات قريش . والمعنى إن كنت صادقا في دعوة النبوة فادع الله أن يسقط علينا قطع السماء . وإنما طلبوا ذلك لاستبعادهم وقوعه فأرادوا بذلك إظهار كذبه فحلم عنهم شعيب ولم يدع عليهم بل فوض الأمر إلى الله بقوله : ﴿ ربي أعلم بما تعملون ﴾ يروى أن شعيبا بعث إلى أمتين : اصحاب مدين وأصحاب الأيكة . فأهلكت مدين بصيحة جبرائيل ، وأهلكت اصحاب الأيكة بعذاب يوم الظلة وذلك إنه حبس عنهم الريح سبعا وسلط عليهم الحر فأخذ بأنفاسهم لا ينفعهم ظل ولا ماء ولا شراب ، فاضطروا إلى أن خرجوا إلى الصحراء فأظلتهم سحابة وجدوا لها بردا ونسيما فاجتمعوا تحتها فأمطرت عليهم نارا فاحترقوا .

وحين سلى رسول الله A بهذه القصص المؤكدة بالمكررات المختتمة بالمقررات عاد إلى مخاطبته قائلا ﴿ وإنه ﴾ اي وإن الذي نزل عليك من الأخبار ﴿ لتنزيل رب العالمين ﴾ أي منزله . والباء في ﴿ نزل به ﴾ عللقراءتين للتعدية ولكنها في قراءة التشديد تقتضي مفعولا آخر هو الروح أي جعل الله تعالى الروح الأمين نازلا به على قلبك محفوظا مفهوما ﴿ لتكون من المنذرين ﴾ من الذين أنذروا بهذا اللسان وهم خمسة : هود وصالح وشعيب وإسماعيل ومحمد A .." (١)

"وزيف هذا **الجواب** أهل الاعتبار بأن عدم ذكر الشيء لا يدل على عدمه ، والأحاديث في ذلك الباب صحيحة مقبولة . وإذا كان الإنسان جوهرا نورانيا مشرقا مدبرا للبدن في كل طور على حد معلوم كما ورد في الشريعة الحقة زالت سائر الإشكالات ، ولا يلزم قياس ما بعد الموت على ما قبله وللشرع في إخفاء هذه الأمور عن نظر المكلفين حكم ظاهرة حققناها لك مرات . وقال بعضهم : في **الجواب** هذا كلام الكفار فلا يكون حجة . وضعف بأنه لو لم يكن صادقا لأنكر الله عليهم . وقيل : إن مقصودهم تعديد أوقات البلاء والمحنة وهي أربعة : الموتة الأولى ، والحياة في القبر ، والموتة الثانية ، والحياة في القيامة . فأما الحياة في الدنيا فإنها وقت ترفههم وتنعمهم فلهذا السبب لم يذكروها . وقيل : أهملوا ذكر حياة القبر لقصر مدتها أو لأنهم لم يموتوا بعد ذلك بل يبقون أحياء في الشقاوة حتى اتصل بها حياة القيامة وكانوا من جملة المستثنين في قوله ﴿ فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ﴾ [الزمر : ٦٨] ولا يخفى أن أكثر هذه الأقوال متكلفة ولا سيما الأخير فإن قوله ﴿ الذين كفروا ﴾ عام . ولو فرض أنه مخصوص بكفار معهودين فتخصيصهم بالحياة في القبر حتى يكونوا من المستثنين بعيد جدا . وقد يدور في الخلد أن هذا النداء يحتمل أن يكون في القبر ، وعلى هذا لا يبقى **إشكال لأن** الإماتة والإحياء التي بعد ذلك تخرج من غير تكلف وثبت سؤال القبر كما جاء في الحديث والله

(١) تفسير النيسابوري، ٩٢/٦

تعالى أعلم بمراده . وقوله ﴿ فهل إلى خروج من سبيل ﴾ أي إلى نوع من الخروج والرد من القبر إلى الدنيا خروج سريع أو بطيء من سبيل قط أم اليأس الكلي واقع ، وهذا كلام من غلب عليه اليأس والقنوط . وكان **الجواب** الصريح أن يقال : لا أو نعم إلا أنه سبحانه رمز إلى عدم الخروج بقوله ﴿ ذلكم ﴾ أي ذلكم اليأس وأن لا سبيل لكم إلى خروج قط بسبب كفركم في وقت التمكن من التوحيد أو ان التكليف ﴿ فالحكم لله العلي الكبير ﴾ حيث حكم عليكم بالعذاب السرمدي وكما يناسب عظمته وكبرياءه . قيل : إن تحكيم الحرورية وهو قولهم « لا حكم إلا لله » مأخوذ من هذه الآية . ثم أراد أن يذكر طرفا من دلائل وحدانيته وكماله فقال ﴿ هو الذي يريكم آياته ﴾ من الريح والسحاب والرعد والبرق ﴿ وينزل لكم من السماء ﴾ ماء هو سبب الرزق ﴿ وما يتذكر إلا من ينيب ﴾ أي ما يعتبر إلا الذي أناب إلى الله وأعرض عن الشرك لينفتح عليه أبواب الأنوار والمكاشفات . ثم قال للمنيبين ﴿ فادعوا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ﴾ قال جار الله : قوله ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح ﴾ ثلاثة أخبار لقوله هو مترتبة على الأول وهو قوله ﴿ الذي يريكم ﴾ أو أخبار مبتدأ محذوف وهي مختلفة تعريفا وتنكيرا أوسطها معرفة .." (١)

"قال بعض علماء التأويل : لا شك أن الماء أعم نفعا للخلائق من اللبن والخمر والعسل فهو بمنزلة العلوم الشرعية لعموم نفعها للمكلفين كلهم ، وأما اللبن فهو ضروري للناس كلهم ولكن في أول التربية والنماء فهو بمنزلة العلوم الغريزية الفطرية ، وأما الخمر والعسل فليسا من ضرورات التعيش فهما بمنزلة العلوم الحقيقية السببية إلا أن الخمر يمكن أن تخص بالعلوم الذوقية . والعسل بسائرها وقد يدور في الخلد أن هذه الأنهار الأربعة يمكن أن تحمل على المراتب الإنسانية الأربع . فالعقل الهيولاني بمنزلة الماء لشموله وقبوله الآثار ، والعقل بالملكة بمنزلة اللبن لكونه ضروريا في أول النشوء والتربية ، والعقل بالفعل بمنزلة الخمر فإن حصوله ليس بضروري لجميع الإنسان إلا أنه إذا حصل وكان الشخص ذاهلا عنه غير ملتفت إليه كان كالخمر الموجب للغفلة وعدم الحضور ، والعقل المستفاد بمنزلة العسل من جهة لذته ومن جهة شفائه لمرض الجهل ومن قبل ثباته في المذاق للزوجته ودسومته والتصاقه والله تعالى أعلم بمراده . وقوله ﴿ ومغفرة من ربهم ﴾ إن قدر ولهم مغفرة من الله قبل ذلك فلا **إشكال** ، وإن قدر لهم فيها مغفرة أمكن أن يقال : إنهم مغفورون قبل دخول الجنة فما معنى الغفران بعد ذلك؟ **والجواب** أن المراد رفع التكليف يأكلون من غير حساب ولا تبعة وآفة بخلاف الدنيا فإن حلالها حساب وحرامها عذاب . ثم ذكر نوعا آخر من قبيح خصال الكافرين وقيل أراد المنافقين فقال ﴿ ومنهم من يستمع إليك ﴾ كانوا يحضرون مجلس النبي A والجمعات ويسمعون كلامه ولا يعونه كما يعيه المسلم ﴿ حتى إذا خرجوا ﴾ انصرفوا وخرج المسلمون ﴿ من عندك ﴾ يا محمد قال المنافقون للعلماء وهم بعض الصحابة كابن عباس وابن مسعود وأبي الدرداء : أي شيء قال محمد ﴿ آنفا ﴾ أي في ساعتنا هذه . وأنف كل شيء ما تقدمه ومنه فولهم « استأنفت الأمر » ابتدأته . ولا يستعمل منه فعل ثلاثي بهذا المعنى . وإنما توجه الذم عليهم لأن سؤالهم سؤال استهزاء وإعلام أنهم لم يلتفتوا إلى قوله ، ولو كان سؤال بحث عما لم يفهموه لم يكن كذلك ، على أن عدم الفهم دليل قلة الاكتراث بقوله . ثم مدح أهل الحق بقوله ﴿ والذين اهتدوا ﴾ بالإيمان ﴿ زادهم ﴾ الله ﴿ هدى ﴾ بالتوفيق والتثبيت وشرح الصدر ونور اليقين ﴿ وآتاهم تقواهم ﴾ أعانهم عليها أو

---

(١) تفسير النيسابوري، ٦/٤٢٤

أعطاهم جزاء تقواهم . وعن السدي : بين لهم ما يتقون . وقيل : الضمير في ﴿ زادهم ﴾ للاستهزاء أو لقول الرسول A .
ثم خوف أهل الكفر والنفاق باقتراب القيامة . وقوله ﴿ أن تأتيهم ﴾ بدل اشتمال من ﴿ الساعة ﴾ وأشراط الساعة إماراتها من انشقاق القمر وغيره . ومنه مبعث محمد A فإنه نبي آخر الزمان ولهذا قال « بعثت أنا والساعة كهاتين » وأشار بالسبابة والوسطى ﴿ فأنى لهم ﴾ من أين لهم ﴿ إذا جاءتهم ﴾ الساعة ﴿ ذكراهم ﴾ أي لا ينفعهم تذكرهم وإيمانهم حينئذ فالذكرى مبتدأ و ﴿ أنى لهم ﴾ الخبر . وقيل : فاعل ﴿ جاءتهم ﴾ ضمير يعود إلى « الذكرى » . وجوز أن يرتفع « الذكرى » بالفعل والمبتدأ مقدر أي من أين لهم التذكر إذا جاءتهم الذكرى؟ والقول هو الأول ولله المرجع والمآب وإليه المصير .." (١)

"﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ [الزمر : ٧] وهذا عند أهل السنة واضح . ثم صرح بالتوبيخ على قولهم الملائكة بنات الله فقال ﴿ إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة ﴾ أي كل واحد منهم ﴿ تسمية الأنثى ﴾ لأنهم إذا جعلوا الكل بنات فقد جعلوا كل واحدة بنتا وبالعكس . وههنا سؤالان : أحدهما : إن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعم من هؤلاء المسلمين فكان الأولى أن يقال : إن الذين يسمون لا يؤمنون . وثانيهما أنه كيف يلزم من عدم الإيمان بالآخرة هذه التسمية؟ **والجواب** عن الأول أن اللام للعهد وبه خرج **الجواب** عن الثاني أيضا لأنه بخير عن جميع معهود أنهم يسمون . ولا يلزم من حمل شيء على شيء أن يكون بينهما ملازمة . ولو سلم أن اللام للعموم فالمراد بمثل هذا التركيب المبالغة والتوكيد كما تقول : الإنسان زيد . وعلى هذا فإن أريد بالحمل مجرد الإخبار فلا **إشكال وإن** أريد الملازمة فمعناه المبالغة أيضا لأن غاية جهلهم بالآخرة وبالجزاء حملهم على ارتكاب مثل هذا الافتراء على الله ، وإلى هذا أشار بقوله ﴿ ما لهم به من علم أن يتبعون إلا الظن ﴾ واعلم أن الإمام فخر الدين الرازي Bه بحث مع هؤلاء المشركين الذين سموا الملائكة إناثا بحثا طويلا بناء على ظنه بهم أنهم رأوا في لفظ الملائكة تاء فلذلك جعلوه مؤنثا . وحاصل ذلك البحث يرجع إلى أن التاء لا يلزم أن تكون للتأنيث فقد تكون لتأكيد الجمع كحجارة وصقورة ، أو لغير ذلك من المعاني ، ونحن قد أسقطنا تلك البحوث لعدم فائدتها كما نبهناك عليه . ثم بين الله سبحانه قاعدة كلية فقال : ﴿ وإن الظن لا يغني من الحق شيئا ﴾ أي كل ما يجب أن يحصل منه المكلف على العلم واليقين فلا ينفع فيه الظن والتخمين ، ومن جملته مسائل المبدأ والمعاد التي ينبني البحث فيها على البراهين العقلية والدلائل السمعية ، ومن قنع في أمثالها بالوهم والظن لعدم الاستعداد أو لحفظ بعض المنافع الدنيوية وجب الإعراض عنه كما قال ﴿ فأعرض ﴾ أي إذا وقفت على قلة استعدادهم وعدم طلبهم للحق فأعرض يا محمد يا طالب الحق ﴿ عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ﴾ ويجوز أن يكون هذا الإعراض متضمنا للأمر . بالقتال أي أعرض عن المقال وأقبل على القتال . وقوله ﴿ ذلك ﴾ أي الذي ذكر من التسمية أو من اعتقاد كون الأصنام شفعاء ﴿ مبلغهم من العلم ﴾ جملة معترضة . ثم بين علة الإعراض قائلا ﴿ إن ربك هو أعلم ﴾ إلى آخره ، وفيه بيان أنه تعالى يجازي كل فريق بحسب ما يستحقه ، وفيه تسلية للنبي A كيلا يتعب نفسه في تحصيل ما ليس يرجى حصوله وهو إيمان أهل العناد الذين قنعوا بالظن بدل العلم ووقفوا لدى الباطل دون الحق .." (٢)

---

(١) تفسير النيسابوري، ١٦/٧

(٢) تفسير النيسابوري، ٨٢/٧

"ويجوز أن يكون إشارة إلى اليوم و ﴿ يومئذ ﴾ مبني على الفتح ولكنه مرفوع المحل بدلا منه كأنه قيل : فيوم النقر يوم عسير وقوله ﴿ غير يسير ﴾ تأكيد كقولك « أنا محب لك غير مبغض » وفائدته أن يعلم أن عسرة على الكافرين ولا يرجى زواله كما يرجى تيسير العسير من أمور الدنيا ، أو يراد أنه عسير على الكل لأن أكثر الأنبياء يقول : نفسي نفسي والولدان يشيبون إلا أن الكافر يختص بمزيد العسر بحيث يكون اليسر منفيا عنه رأسا ويعلم هذا من تقديم الظرف . روى المفسرون أن الوليد بن المغيرة الخزومي وجماعة من صناديد قريش كأبي جهل وأبي لهب وأبي سفيان والنضر بن الحارث وأمية بن خلف والعاصي بن وائل اجتمعوا وقالوا : إن وفود العرب يجتمعون في أيام الحج ويسألوننا عن أمر محمد فكل منا يجيب بجواب آخر؛ فواحد يقول مجنون . وآخر يقول : كاهن وآخر يقول : شاعر فتستدل العرب باختلاف الأجوبة على كون هذه الأجوبة باطلة ، فهلموا نجتمع على تسمية محمد باسم واحد . فقال واحد : إنه شاعر فقال الوليد : سمعن كلام عبيد بن الأبرص وكلام أمية بن أبي الصلت وكلامه ما يشبه كلامهما . فقال الآخر . وهو كاهن . فقال الوليد : إن الكاهن يصدق تارة ويكذب أخرى ومحمد ما كذب قط . فقال آخر : إنه مجنون فقال الوليد : المجنون يخيف الناس وما يخيف محمد أحدا قط فقام الوليد وانصرف إلى بيته فقال الناس : صبأ الوليد فدخل أبو جهل وقال : مالك يا أبا عبد شمس؟ هذه قريش تجمع لك شيئا زعموا أنك احتجت وصبأت فقال الوليد : مالي إليه حاجة ولكني فكرت في أمر محمد فقلت : إنه ساحر لأنه يفرق بين الرجل ووالده ومواليه وما الذي يقوله إلا سحر يأثره عن مسيلمة وعن أهل بابل . فأجمعوا على تلقيب محمد A بهذا اللقب وفرحوا بذلك وعجبوا عن كياسته وفكره ونظره ثم إنهم خرجوا ونادوا بمكة إن محمدا لساحر ، فلما سمع رسول الله A ذلك اشتد عليه ورجع إلى بيته حزينا فتدثر بقطيفة وأنزل الله تعالى ﴿ يا أيها المدثر قم فأنذر ﴾ الآية .

ثم إنه هدد الوليد وسلى نبيه بقوله ﴿ ذرني ومن خلقت وحيدا ﴾ وهو كقوله في المزمل ﴿ فذرني والمكذبين ﴾ [الآية : ١١] وقوله ﴿ وحيدا ﴾ من غير شكة أحد أو من « مفعول » خلقت المحذوف أي خلقته وهو وحيد فريد لا مال له ولا ولد . ويجوز أن يكون نصبا على الذم والمراد أذم وحيدا بناء على أن الوليد كان يلقب بالوحيد فإن كان علما فلا إشكال ، وإن كان صفة على ما روى أنه كان يقول أنا الوحيد بن الوحيد ليس لي في العرب نظير ولا لأبي نظير ، وهو إستهزاء به وتهكم بحسب ظنه واعتقاده نحو." (١)

"القراآت : ﴿ تلاها ﴾ و ﴿ طحاها ﴾ مثل ﴿ دحاها ﴾ مثل ﴿ دحاها ﴾ [الآية : ٣٠] في « النازعات » ﴿ فلا يخاف ﴾ بالفاء وضم الياء : أبو جعفر ونافع وابن كثير بناء على أن ﴿ قد أفلح ﴾ جواب القسم واللام محذوف أي لقد أفلح .

الوقوف : ﴿ وضحاها ﴾ ه لا ﴿ تلاها ﴾ ه ك ﴿ جلاها ﴾ ه ك ﴿ يغشاها ﴾ ه ك ﴿ بناها ﴾ ه ك ﴿ طحاها ﴾ ه ك ﴿ سواها ﴾ ه لا ص ﴿ وتقواها ﴾ ه لا ﴿ زكاها ﴾ ه ك ﴿ دساها ﴾ ه ط ﴿ بطغواها ﴾ ه ط لأن الظرف يتعلق ب ﴿ كذب ﴾ أو بالطغوى ﴿ أشقاها ﴾ ه ﴿ وسقياها ﴾ ه ﴿ فعقروها ﴾ م ط ﴿ فسواها ﴾ ه ط ﴿ عقباها

---

(١) تفسير النيسابوري، ٧/٢٤٠

﴾ هـ .

التفسير : قال النحويون : إن في ناصب ﴿ إذا تلاها ﴾ وما بعده إشكالا لأن « ما » سوى الواو الأولى إن كن للقسم لزم اجتماع أقسام كثيرة على مقسم به واحد وهو مستنكر عند الخليل وسيبويه ، لأن استئناف قسم آخر دليل على أن القسم الأول قد استوفى حقه من الجواب فيلزم التغليظ ، وإن كن عاطفة لزم العطف على عاملين بحرف واحد وذلك أن حرف العطف ناب عن واو القسم المقتضي للجر وعن الفعل الذي يقتضي انتصاب الظرف . والجواب أنا نختار الثاني ولزوم العطف على عاملين ممنوع لأن حرف العطف ناب عن واو القسم النائب عن الفعل المتعدي بالباء ، وكما أن واو القسم تعمل الجر في القسم والنصب في الظرف إذا قلت مثلا ابتداء ﴿ والليل إذا يغشى ﴾ [الليل : ١] لقيامه مقام قولك « اقسم بالليل إذا يغشى » فكذا حرف العطف النائب منابه نظيره قولك « ضرب زيد عمرا وبكر خالدا » فترفع بالواو وتنصب لقيامه مقام ضرب . قال بعض المتكلمين : المضاف في هذه الأقسام محذوف تقديره ورب الشمس إلى آخرها . وزيف بلزوم التكرار في قوله ﴿ وما بناها ﴾ وما بعده . وأجيب بأن « ما » في ﴿ وما بناها ﴾ وما بعده مصدرية . واعترض عليه في الكشاف بأنه يلزم من عطف قوله ﴿ فألهمها ﴾ على قوله ﴿ وما سواها ﴾ فساد النظم فالوجه أن تكون « ما » موصولة . وإنما أوثرت على « من » لإرادة معنى الوصفية كأنه قيل : والسماء والقادر العظيم الذي بناها ، ونفس والحكيم الذي سواها ، على أنه قد جاء « ما » مستعملا في « من » كقولهم « سبحان ما سخركن لنا » . أما الذين لم يقدروا المضاف فأورد عليهم أنه يلزم تأخير القسم برب السماء وبانيها عن القسم بالسماء . والجواب أن الله عز قائلا أراد أن نتدرج من المحسوسات إلى المعقولات ومن المصنوعات إلى الصانع ، ولا يخفى أن المحسوسات أظهرها هو الشمس فذكرها سبحانه مع أوصافها الأربعة الدالة على عظمتها . فأول أعظم الأوصاف الضوء الحاصل منها عند ارتفاع النهار ، وثانيها تلو القمر لها غاية في منتصف الشهر أو تلوه لها في أخذ الضور عنها أو في غروبه ليلة الهلال بعدها قاله قتادة والكلبي .." (١)

" صفحة رقم ١٦٥

الفرع الثاني :

لا يقدر للاعتكاف زمان عند الشافعي وأقله لحظة ، ولا حد لأكثره ، فلو نذر اعتكاف ساعة صح نذره ، ولو نذر أن يعتكف مطلقا يخرج من نذره باعتكاف ساعة.

قال الشافعي : وأحب أن يعتكف يوما ، وإنما قال ذلك للخروج من الخلاف فإن أقل زمن الاعتكاف عند مالك وأبي حنيفة يوم بشرط أن يدخل فيه قبل طلوع الفجر ويخرج منه بعد غروب الشمس.

الفرع الثالث :

الجماع حرام في حال الاعتكاف ويفسد به وأما ما دون الجماع كالقبلة ونحوها فمكروه ولا يفسد به عند أكثر العلماء ، وهو أظهر قول الشافعي والثاني يبطل به وهو قول مالك ، وقيل إن أنزل بطل اعتكافه وأن لم ينزل فلا ، وهو قول أبي

---

(١) تفسير النيسابوري، ٣٤٥/٧

حنيفة ، وأما الملامسة بغير شهوة فجائز ، ولا يفسد به الاعتكاف لما روي عن عائشة : (أنها كانت ترجل النبي (صلى الله عليه وسلم) وهي حائض وهو معتكف في المسجد وهي في حجرتها يناولها رأسه) زاد في رواية : (وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة إذا كان معتكفا) وفي رواية : (وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان) أخرجاه في الصحيحين.

الترجيل تسريح الشعر ، وقولها إلا لحاجة حوائج الإنسان كثيرة والمراد منها هاهنا كل ما يضطر الإنسان إليه مما لا يجوز له فعله في المسجد وموضع معتكفة.

وقوله تعالى : (تلك حدود الله (يعني تلك الأحكام التي ذكرت في الصيام والاعتكاف من تحريم الأكل والشرب والجماع حدود الله وقيل حدود الله فرائض الله.

وأصل الحد في اللغة المنع ، والحد الحاجز بين الشيئين الذي يمنع اختلاط أحدهما بالآخر وحد الشيء بالوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره وقيل معنى حدود الله المقادير التي قدرها ومنع من مخالفتها) فلا تقربوها (أي فلا تأتوها ولا تغشوها.

فإن قلت في الآية إشكالان : أما الأول فهو أنه قال : تلك حدود الله وهو إشارة إلى ما تقدم من الأحكام وبعضها فيه إباحة وبعضها فيه حظر فكيف قال في الجميع فلا تقربوها ؟.

الإشكال الثاني هو أنه تعالى قال في هذه الآية : (تلك حدود الله فلا تقربوها (وقال في آية أخرى : (تلك حدود الله فلا تعتدوها (" وقال في آية أخرى : (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده (" فكيف الجمع بين هذه الآيات ؟.

قلت : **الجواب** عن السؤالين من وجهين : أما **الإشكال الأول** ، **فجوابه** أن الأحكام التي تقدمت فيما قبل ، وإن كانت كثيرة إلا أن أقربها إلى هذه الآية قوله تعالى : (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (وذلك يوجب تحريم الجماع في حال الاعتكاف ، وقال قبلها : (ثم أتموا الصيام إلى الليل (وذلك يوجب تحريم الأكل والشرب في النهار فلما كان الأقرب إلى هذه الآية جانب التحريم قال) تلك حدود الله فلا تقربوها (**والجواب** عن **الإشكال الثاني** أن من كان في طاعة الله تعالى والعمل بفرائضه فهو منصرف في حيزي الحق فنهي أن يتعداه فيقع في حيز الباطل ثم بولغ في ذلك فنهي أن يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيزي الحق والباطل لئلا يداني الباطل فيقع فيه فهو كقوله (صلى الله عليه وسلم) (كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه) وقيل أراد بحدوده هنا محارمه ومناهيه لقوله : (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (ونحو هذا التحريم فهي حدود لا تقرب) كذلك (أي كما بين لكم ما أمركم به ونهاكم عنه كذلك) يبين الله آياته (أي معالم دينه وأحكام شريعته) للناس (مثل هذا البيان الوافي) لعلهم يتقون (أي لكي يتقوا ما حرم عليهم فينجوا من العذاب.

(

البقرة : (١٨٨) ولا تأكلوا أموالكم...

" ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون " (قوله عز

وجل : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل (نزلت في امرئ القيس بن عباس ادعى عليه ربيعة بن عبدان الحضرمي عند رسول الله." (١)

" صفحة رقم ١٨١

قلوبكما (" وقيل إنه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وإنما رآه في ساعة منها ولا **إشكال فيه** على القول الثالث وهو قول من قال إن أشهر الحج ثلاث شوال وذو القعدة وذو الحجة بكماله) فمن فرض فيهن الحج (يعني فمن ألزم نفسه وأوجب عليها فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير حاجا وهو فعل يفعله ثم اختلفوا في ذلك الفعل فقال الشافعي : ينعقد الإحرام بمجرد النية من غير حاجة إلى التلبية ووجهه أن فرض الحج عبارة عن النية فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج وقال أبو حنيفة : لا يصح الشروع في الإحرام بمجرد النية حتى تنضم إليه التلبية أو سوق الهدى ووجهه أن الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا به من انضمام شيء إلى النية كتكبيرة الإحرام مع النية في الصلاة ، وفي الآية دليل على أن الإحرام بالحج لا ينعقد إلا في أشهره وهو قول ابن عباس وإليه ذهب الشافعي وأحمد وإسحاق لأن الله تعالى خصص هذه الأشهر بفرض الحج فيها فلو انعقد في غيرها لم يكن لهذا التخصيص وجه ولا فائدة وقال مالك والثوري وأبو حنيفة : ينعقد إحرامه بالحج في جميع شهور السنة ووجهه ان الإحرام إلزام الحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر لأن الله تعالى جعل الأهلة كلها مواقيت للحج بقوله : (هي مواقيت للناس والحج (وقد تقدم **الجواب** عنه.

وقوله تعالى) فلا رفث (قال ابن عباس الرفث الجماع وفي رواية عنه أن الرفث غشيان النساء والتقبيل والغمز وأن يعرض لهم بالفحش من الكلام فعلى هذا القول التلفظ به غيبة النساء لا يكون رفثا ، قال حصين بن قيس ابن عباس بذنب بعيره يلويه وهو يحدر ويقول :

وهن يمشين بنا هميسا

إن يصدق الطير ننك لميسا

فقلت : أترفث وأنت محرم ؟ فقال : إن الرفث ما قيل عند النساء وقوله لميسا هو اسم امرأة وقيل الرفث كلام متضمن لما يستقبح ذكره من ذكر الجماع ودواعيه وقوله فلا رفث يحتمل أن يكون نهيا عن تعاطي الجماع وأن يكون نهيا عن الحديث في ذلك لأنه من دواعيه وقيل الرفث هو الفحش والخنا والقول القبيح.

وقيل الرفث اللغو من الكلام ويدل عليه قوله (صلى الله عليه وسلم) : (إذا كان يوم صوم أحدكم فلا رفث يومئذ ولا يصخب)) ولا فسوق (أصله الخروج عن الطاعة قال ابن عباس : هي المعاصي كلها وهو قول طاوس والحسن وسعيد بن جبير وقتادة والزهري والربيع والقرظي وقال ابن عمر : هو ما نهي عنه المحرم في حال الإحرام من قتل الصيد وتقليم الأظافر ، وأخذ الشعر وما أشبه ذلك وقيل هو السباب والتنابز بالألقاب

(ق) عن أبي هريرة قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول : (من حج ولم يرفث ولم يفسق." (٢)

---

(١) تفسير الخازن . ، ١/١٦٥

(٢) تفسير الخازن . ، ١/١٨١

" صفحة رقم ١٩١

التشريق) فلا إثم عليه (أي فلا حرج عليه وذلك أنه يجب على الحاج المبيت بمنى الليلة الأولى والثانية من ليالي أيام التشريق ، ليرمي كل يوم بعد الزوال إحدى وعشرين حصاة يرمي عند كل جمرة سبع حصيات ثم من رمى في اليوم الثاني وأراد أن ينفر ويدع البيتوتة الليلة الثالثة ورمى يومها فذلك واسع له لقوله تعالى : (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه (يعني فلا إثم من تعجل فنفر في اليوم الثاني في تعجيله) ومن تأخر فلا إثم عليه (يعني ومن تأخر إلى النفر الثاني ، وهو اليوم الثالث من أيام التشريق فلا إثم عليه في تأخره.

واعلم أنه إنما يجوز التعجيل لمن نفر بعد الزوال من اليوم الثاني من أيام التشريق وقيل غروب الشمس ، من ليلة ذلك اليوم وإن غربت عليه الشمس ، وهو بمنى لزمه المبيت بها لرمي اليوم الثالث ، هذا مذهب الشافعي وأكثر الفقهاء وقال أبو حنيفة : يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر لأنه لم يدخل وقت الرمي ، بعد ورخص لرعاة الإبل وأهل سقاية الحاج ترك المبيت بمنى ليالي منى.

فإن قلت : قوله ومن تأخر فلا إثم عليه فيه **إشكال وهو** أن الذي أتى بأفعال الحج كاملة تامة فقد أتى بما يلزمه ، فما معنى قوله فلا إثم عليه إنما يخاف من الإثم من قصر فيما يلزمه.

قلت فيه أجوبة أحدها أنه تعالى لما أذن في التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة ، فإنه يأثم فأزال الله تعالى هذه الشبهة وبين إنه لا إثم عليه في الأمرين فإن شاء عجل وإن شاء أخر.

الجواب الثاني أن من الناس من كان يتعجل ومنهم من كان يتأخر ، وكل فريق يصوب فعله على فعل الفريق الآخر فبين الله تعالى أن كل واحد من الفريقين مصيب في فعله وأنه لا إثم عليه.

الجواب الثالث إنما قال : ومن تأخر فلا إثم عليه لمشاكلة اللفظة الأولى فهو كقوله : (جزاء سيئة سيئة مثلها (" ومعلوم أن جزاء السيئة ليس بسيئة.

الجواب الرابع أن فيه دلالة على جواز الأمرين فكأنه تعالى قال : فتعجلوا أو تأخروا فلا إثم في التعجيل ولا في التأخير) لمن اتقى (أي ذلك التخيير ونفي الإثم للحاج المتقي وقيل لمن اتقى أن يصيب في حجة شيئا مما نهاه الله عنه من قتل صيد وغيره ، مما هو محظور في الحج ، وقيل : معناه أنه ذهب إثمه إن اتقى فيمن بقي من عمره ، وذلك أن الحاج يرجع مغفورا له بشرط أن لا يرتكب ما نهي عنه فيما بقي من عمره وهو قوله : (واتقوا الله (أي في المستقبل والتقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات) واعلموا أنكم إليه تحشرون (أي فيجازيكم بأعمالكم وفيه حث على التقوى.

(

البقرة : (٢٠٤) ومن الناس من...

" ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام " (قوله عز وجل : (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا (نزلت في الأخنس بن شريق حليف بني زهرة ، واسمه أبي وإنما سمي الأخنس يوم بدر بثلاثمائة رجل من بني زهرة ، عن قتال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وذلك أنه أشار على بني زهرة الرجوع يوم

بدر ، وقال لهم : إن محمدا ابن أختكم فإن يك كاذبا كفاكموه الناس وإن يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا : نعم ما رأيت قال إني سأخنس بكم فاتبعوني فخنس فسمي الأخنس بذلك وكان الأخنس حلو الكلام حلو المنظر ، وكان يأتي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ويجالسه ويظهر الإسلام ويقول : إني لأحبك ويحلف بالله على ذلك وكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يدني مجلسه وكان الأخنس منافقا فنزل فيه ، ومن الناس من يعجبك قوله ، أي يروقك وتستحسنه ويعظم في قلبك في الحياة الدنيا ، يعني أن حلاوة كلامه فيما يتعلق بأمر الدنيا) ويشهد الله على ما في قلبه (يعني قوله : والله إني بك مؤمن ولك محب) وهو ألد الخصام (أي شديد الجدال في الباطل ، وقيل : هو كاذب القول ، وقيل : هو شديد القسوة في المعصية جدل." (١)

" صفحة رقم ٥٤٢

أي انظر إلينا) لكان خيرا لهم (يعني عبدالله) وأقوم (يعني أعدل وأصوب) ولكن لعنهم الله (يعني طردهم وأبعدهم من رحمته) بكفرهم (يعني بمحمد (صلى الله عليه وسلم) : (فلا يؤمنون إلا قليلا (يعني فلا يؤمن من اليهود إلا نفر قليل مثل عبدالله بن سلام وأصحابه وقيل أراد بذلك القليل هو اعترافهم بأن الله خلقهم ورزقهم.

قوله تعالى : (يا أيها الذين أوتوا الكتاب (خطاب لليهود) آمنوا بما نزلنا (يعني القرآن) مصدقا لما معكم (يعني التوراة وذلك أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كلم أحبار اليهود عبدالله بن صوريا وكعب بن الأشرف فقال (يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلموا فوالله إنكم لتعلمون أن الذي جئتكم به لحق) قالوا ما نعرف ذلك وأصروا على الكفر فأنزل الله هذه الآية وأمرهم بالإيمان وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد فقال تعالى : (من قبل أن نطمس وجوها (أصل الطمس إزالة الأثر بالمحو وذكروا في المراد بالطمس ها هنا وجهين : أحدهما أن يحمل على حقيقته والثاني أن يحمل على مجازه أما من حمله على الحقيقة فقال هو محو تخطيط صور الوجوه قال ابن عباس يجعلها كخف البعير وقيل نعيمها فيكون المراد بالوجه العين) فنردها على أدبارها (يعني نجعلها على هيئة أدبارها وهي الاقفاء وقيل نديرها فنجعل الوجوه إلى خلف والأقفاء إلى قدام وإنما جعل الله هذا عقوبة لهم لما فيه من تشويه الخلقة والمثلة والفضيحة ، وعند هذا يحصل لهم الغم وتكثر الحسرات فعلى هذا يكون هذا الوعيد مختصا بيوم القيامة.

وأما من حمل الطمس على المجاز فقال المراد به نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها يعني على ضلالتها وقيل المراد بالطمس طمس القلب والبصيرة فنردها على أدبارها يعني بتغيير أحوالهم فنلبسهم الصغار والذلة بعد العز وقيل المراد بالطمس محو آثارهم من المدينة وردهم إلى أذرعات وأريحاء من أرض الشام من حيث جاؤوا وهو إجلاء بني النضير فإن قلت قد أوعدهم وهددهم بطمس الوجوه إن لم يؤمنوا ولم يؤمنوا فلم يفعل بهم ذلك قلت هذا **الإشكال إنما** يرد على من فسر الطمس بتغيير الوجوه ومحو تخطيطها وحمله على الحقيقة **والجواب** عنه إن هذا مشروط بعدم الإيمان وقد آمن منهم ناس فرفع عن الباقين.

وروى أن عبدالله بن سلام لما سمع هذه الآية جاء إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) قبل أن يأتي أهله فأسلم وقال : يا

---

(١) تفسير الخازن . ، ١/١٩١

رسول الله ما كنت أرى أن أصل إليك حتى يحول وجهي إلى قفاي وكذلك روي عن كعب الأحبار أنه لما سمع هذه الآية في خلافة عمر بن الخطاب أسلم.

وقال يا رب أسلمت مخافة أن يصيبني وعيد هذه الآية فكان هذا الوعيد مشروطا بأن لا يؤمن أحد منهم وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن منهم جمع كثير في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) كعبدالله بن سلام وأصحابه ففات الشرط لفوات المشروط وقيل إن الطمس باق في اليهود فيكون فيهم طمس ومسخ قبل يوم القيامة وقيل إنه تعالى جعل الوعيد بأحد شيئين." (١)

" صفحة رقم ٦٢١

يكون عيسى عليه السلام شاهدا على اليهود أنهم كذبوه وطعنوا فيه وعلى النصارى أنهم اتخذوه ربا وأشركوا به ويشهد على تصديق من صدقه منهم وآمن به قال قتادة معناه إنه يكون شهيدا يوم القيامة إنه قد بلغ رسالة ربه وأقر على نفسه بالعبودية.

قوله عز وجل : (فبظلم من الذين هادوا (يعني فبسبب ظلم منهم) حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم (يعني ما حرمنا عليم الطيبات التي كانت حلالا لهم إلا بظلم عظيم ارتكبوه وذلك الظلم هو ما ذكره من نقضهم الميثاق وما عدد عليهم من أنواع الكفر والكبائر العظيمة مثل قولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وكقولهم أرنا الله جهرة وكعبادتهم العجل فبسبب هذه الأمور حرم الله عليهم طيبات كانت حلالا لهم وهي ما ذكره في سورة الأنعام في قوله : (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر (" الآية وقال الطبري : في معنى الآية فحرمنا على اليهود الذين نقضوا ميثاقهم الذي واثقوا ربهم به وكفروا بآيات الله ، وقالوا أنبيائهم وقالوا البهتان على مريم وفعلوا ما وصفهم الله به في كتابه طيبات من المآكل وغيرها التي كانت لهم حلالا عقوبة لهم بظلمهم الذي أخبر الله عنهم في كتابه.

وروي عن قتادة قال عوقب القوم بظلم ظلموه وبغي بغوة وحرمت عليهم أشياء ببغيهم وظلمهم.

ونقل الواحدي وابن الجوزي عن مقاتل قال كان الله حرم على أهل التوراة أن يأكلوا الربا ونهاهم أن يأكلوا أموال الناس ظلما فأكلوا الربا وأكلوا أموال الناس وظلموا بالباطل وصدوا عن دين الله وعن الإيمان بمحمد (صلى الله عليه وسلم) فحرم الله عليهم عقوبة لهم ما ذكر في قوله : (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر (" الآية قال الواحدي فأما وجه تحريم الطيبات عليهم كيف ومتى كان على لسان من حرم عليهم فلم أجد فيه شيئا انتهى إليه فتركه ولقد أنصف الواحدي فيما قال فإن هذه الآية في غاية **الإشكال وبيانه** إن الله تعالى لا يعاقب على ذنب قبل وقوعه وقد ذكر المفسرون في معنى الظلم المذكور في الآية ما تقدم ذكره وكلها ذنوب في المستقبل.

فإن قلت علم الله وقوع هذه الذنوب منهم قبل وقوعها لحرم عليهم ما حرم من الطيبات التي كانت لهم حلالا عقوبة لهم على ما سيقع منهم قلت **جوابه** ما تقدم وهو أن الله تعالى لا يعاقب على ذنب قبل وقوعه ولهذا لم يذكر الإمام فخر الدين في تفسير هذه الاية ما ذكره المفسرون بل ذكر تفسيرا إجماليا فقال أعلم أن أنواع الذنوب محصورة في نوعين : الظلم للخلق

---

(١) تفسير الخازن . ، ٥٤٢/١

والأعراض عن الدين الحق ، وأما ظلم الخلق فإليه الإشارة بقوله) وبصدهم عن سبيل الله كثيرا (.
)
النساء : (١٦١ - ١٦٢) وأخذهم الربا وقد...
" وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما " ( ) وأخذهم الربا وقد نهوا عنه (ثم إنهم مع ذلك في غاية الحرص على طلب المال فتارة يحصلونه بطريق الربا مع أنهم قد نهوا عنه وتارة يحصلونه بطريق الرشا وهو المراد بقوله) وأكلهم أموال الناس بالباطل (فهذه الأربعة هي الذنوب التي شدد عليهم بسببها في الدنيا والآخرة ، أما التشديد في الدنيا فهو ما تقدم من تحريم الطيبات عليهم وأما التشديد في الآخرة فهو المراد بقوله تعالى : (وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما (قال المفسرون : إنما قال منهم لأن الله علم أن قوما منهم سيؤمنون فيأمنون من العذاب.
قوله تعالى : (لكن الراسخون في العلم منهم (يعني من اليهود وهذا استثناء الله عز وجل من آمن من أهل الكتاب ممن تقدم وصفهم في الآيات التي تقدمت فبين فيما تقدم حال كفار اليهود والجهال منهم وبين في هذه الآية حال من هداه لدينه منهم وأرشده للعمل بما علم فقال لكن الراسخون في العلم ولكن هنا بمعنى الاستدراك والاستثناء والراسخون في العلم الثابتون في العلم البالغون فيه أولو البصائر الثاقبة والعقول الصافية وهم عبدالله بن سلام وأصحابه الذين أسلموا من أهل الكتاب." (١)

" صفحة رقم ٦٢٨
من الولد والمعنى أن جميع ما في السموات والأرض خلقه وملكه فكيف يكون بعض ملكه جزء منه ؟ لأن التجزئة إنما تصح في الأجسام والله تعالى منزه عن صفات الأعراض والأجسام) وكفى بالله وكيلا (يعني أنه تعالى كاف في تدبير خلقه فلا حاجة له إلى غيره ، وكل الخلق محتاجون إليه وفقراء إليه وهو غني عنهم.
)
النساء : (١٧٢ - ١٧٦) لن يستنكف المسيح...
" لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم " (وقوله تعالى : (

---

(١) تفسير الخازن. ، ٦٢١/١

لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله (وذلك أن وفد نجران قالوا يا محمد إنك تعيب صاحبنا فتقول إنه عبد الله فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) إنه ليس بعارعلى عيسى أن يكون عبد الله فنزلت لن يستنكف المسيح يعني لن يأنف ولن يتعظم والاستنكاف الاستكبار مع الأنفة يقال نكفت من كذا واستنكفت منه أي أنفت منه وأصله من نكفت الشيء نحيته ونكفت الدمع إذا نحيته بأصبعك من خدك والمعنى لن ينقبض ولن يمتنع ولن يأنف المسيح أن يكون عبدالله) ولا الملائكة المقربون (يعني ولن يستنكف الملائكة المقربون وهم حملة العرش والكروبيون وأفاضل الملائكة مثل : جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل أن يكونوا عبيدالله لأنهم في ملكه ومن جملة خلقه وقيل لما ادعت النصارى في عيسى أنه ابن الله وذلك لما رأوا منه خوارق العادات من أحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك من المعجزات ، أجاب الله تعالى عن هذه الشبهات التي وقعت للنصارى بأن عيسى من شرف قدره وكرامته لن يستنكف أن يكون عبدا لله.

وكذلك الملائكة المقربون فإنهم مع كرامتهم وعلو منزلتهم لن يستنكفوا أن يكونوا عبيدا لله وقد يستدل بهذه الآية من يقول بتفضيل الملائكة على البشر ووجه الدليل أن الله تعالى ارتقى من عيسى إلى الملائكة ولا يرتقي إلا من الأدنى إلى الأعلى ولا حجة لهم فيه والجواب عنه أن الله تعالى لم يقل ذلك رفعا لمقامهم على مقام البشر بل قاله ردا على من يقول إن الملائكة بنات الله أو أنهم آلهة كما رد على النصارى قولهم إن المسيح ابن الله وقاله أيضا على النصارى فإنهم يقولون بتفضيل الملائكة يعني كما أن المسيح عبدالله فكذلك الملائكة عبيدالله.

وقوله تعالى : (ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر (يعني ومن يتعظم عن عبادة الله ويأنف من التذلل لله والخضوع والطاعات من جميع خلقه) فسيحشرهم إليه جميعا (يعني فسيبعثهم يوم القيامة لموعدهم الذي وعدهم حيث لا يملكون لأنفسهم شيئا) فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم (يعني يوفيهم جزاء أعمالهم الصالحة) ويزيدهم من فضله (يعني ويزيدهم على ما أعطاهم من الثواب على أعمالهم الصالحة من التضعيف على ذلك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) وأما الذين استنكفوا واستكبروا (يعني الذين أنفوا وتكبروا عن عبادة الله تعالى) فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله (يعني من سوى الله لأنفسهم) وليا (يعني ينجيهم من عذابه) ولا نصيرا (يعني ولا ناصرا ينصرهم منه ، ويدفع عنهم عقوبته بقي في الآية سؤال وهو أن التفصيل غير مطابق للمفصل لأن التفصيل اشتمل على ذكر فريقين : وهو قوله : (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، فيوفيهم أجورهم وأما الذين استنكفوا واستكبروا (والمفصل اشتمل على ذكر فريق واحد وهو قوله : (ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر (والجواب أنه لا إشكال فيه فهو مثل قولك جمع الإمام الخوارج فمن لم يخرج عليه كساه وحمله ومن خرج عليه نكل به ، وصحة ذلك لوجهين : أحدهما أنه حذف ذكر أحد الفريقين لدلالة." (١)

" صفحة رقم ١١٥

إن هذا السؤال إنما يقع يوم القيامة ففي قوله) وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم (إشكال وهو أنه يليق بعيسى عليه السلام طلب المغفرة لهم مع علمه بأن الله تعالى لا يغفر لمن يموت على الشرك والجواب عن هذا الأشكال من وجوه أحدها

---

(١) تفسير الخازن . ، ٦٢٨/١

أنه ليس هذا على طريق المغفرة ولو كان كذلك لقال فإنك أنت الغفور الرحيم ولكنه على تسليم الأمر إلى الله وتفويضه إلى مراده فيهم لأنه العزيز في ملكه الحكيم في فعله ويجوز في حكمته وسعة مغفرته ورحمته أن يغفر للكفار ، لكنه تعالى أخبر أنه لا يفعل ذلك بقوله) إن الله لا يغفر أن يشرك به (الوجه الثاني : قيل معناه أن تعذبهم يعني أقامتهم على كفرهم إلى الموت وإن تغفر لهم يعني لمن آمن منهم وتاب ورجع عن كفره ، الوجه الثالث : قال ابن الأنباري : لما قال الله لعيسى) أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله (" لم يقع لعيسى إلا أن النصارى حكت عنه الكذب لأنه لم يقل ذلك وقول الكذب ذنب فيجوز أن يسأل له المغفرة والله أعلم بمراده وأسراره كتابه (م) عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي (صلى الله عليه وسلم) تلا قول الله عز وجل في إبراهيم) رب إنهن أضللن كثرا من الناس فمن تبعني فإنه مني (" الآية وقول عيسى : (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم (فرفع يديه وقال اللهم أمتي أمتي فبكى فقال الله تعالى : يا جبريل اذهب إلى محمد وربك أعلم فاسأله ما يبكيك ، فأتاه جبريل عليه السلام فسأله فأخبره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بما قال وهو أعلم فقال يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوءك.

عن أبي ذر أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قام حتى أصبح بآية والآية) إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم (أخرجه النسائي قوله عز وجل.

)

المائدة : (١١٩ - ١٢٠) قال الله هذا...

" قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم لله ملك السماوات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير " ( ) قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم (اتفق جمهور العلماء على أن المراد بهذا اليوم يوم القيامة والمعنى أن صدقهم في الدنيا ينفعهم في الآخرة لأنه يوم الإثابة والجزاء وما تقدم من صدقهم في الدنيا يتبين نفعه يوم القيامة والمراد بالصادقين النبيون والمؤمنون لأن الكفار لا ينفعهم صدقهم يوم القيامة.

قال قتادة : متكلمان لا يخطئان يوم القيامة عيسى عليه السلام لأنه يقوم فيقول ما قص الله عنه ما قلت لهم إلا ما أمرتني به الآية فكان صادقا في الدنيا والآخرة فينفعه صدقه.

وأما المتكلم الآخرة فإبليس فإنه يقوم فيقول وقال الشيطان لما قضى الأمر الآية فصدق عدو الله فيما قال ولم ينفعه صدقه.

وقال عطاء هو يوم من أيام الدنيا لأن الآخرة دار جزاء لا دار عمل وذهب في هذا القول إلى ظاهر الآية من أن الصدق النافع إنما يكون في الدنيا وهذا القول موافق لمذهب السدي حيث يقول إن هذه المخاطبة جرت مع عيسى عليه السلام حين رفع إلى السماء ، والوجه ما ذهب إليه الجمهور ثم ذكر الله تعالى ما لهم من." (١)

---

(١) تفسير الخازن. ، ٢/١١٥

يعني آمن بهم وأصلح العمل لله) فلا خوف عليهم (يعني حين يخاف أهل النار) ولا هم يحزنون (أي إذا حزن غيرهم) والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب (يعني يصيبهم العذاب) بما كانوا يفسقون (يعني بسبب ما كانوا يكفرون ويخرجون عن الطاعة.

قوله تعالى : (قل لا أقول لكم (الخطاب للنبي (صلى الله عليه وسلم) يعني : قل يا محمد لهؤلاء المشركين لا أقول لكم) عندي خزائن الله (نزلت حين اقترحوا عليه الآيات فأمره الله تعالى أن يقول لهم إنما بعثت بشيرا ونذيرا ولا أقول لكم عندي خزائن الله جمع خزانة وهي اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء إحرازه بحيث لا تناله الأيدي والمعنى ليس عندي خزائن رزق الله فأعطيكم منها ما تريدون لأنهم كانوا يقولون للنبي (صلى الله عليه وسلم) إن كنت رسولا من الله فاطلب منه أن يوسع علينا عيشنا ويغني فقرنا فأخبر أن ذلك بيد الله لا بيدي) ولا أعلم الغيب (يعني فأخبركم بما مضى وما سيقع في المستقبل ، وذلك أنهم قالوا له : أخبرنا بمصالحنا ومضارنا في المستقبل حتى نستعد لتحصيل المصالح ودفع المضار ، فأجابهم بقوله : ولا أعلم الغيب فأخبركم بما تريدون) ولا أقول لكم إني ملك (وذلك أنهم قالوا : ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ويتزوج النساء ؟ فأجابهم بقوله : ولا أقول لكم إني ملك لأن الملك يقدر على ما لا يقدر عليه البشر ويشاهد ما لا يشاهدون فلست أقول شيئا من ذلك ولا أدعيه فتنكرون قولي وتجحدون أمري.

وإنما نفي عن نفسه الشريفة هذه الأشياء تواضعا لله تعالى واعترافا له بالعبودية وأن لا يقترحوا عليه الآيات العظام) إن أتبع إلا ما يوحى إلي (يعني ما أخبركم إلا بوحي من الله أنزله علي ومعنى الآية أن النبي (صلى الله عليه وسلم) أعلمهم أنه لا يملك خزائن الله التي منها يرزق ويعطي وأنه لا يعلم الغيب فيخبر بما كان وما سيكون وأنه ليس بملك حتى يطلع على ما لا يطلع عليه البشر إنما يتبع ما يوحى إليه من ربه عز وجل فما أخبر عنه من غيب بوحي الله إليه وظاهر الآية يدل على أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) ما كان يجتهد في شيء من الأحكام بل جميع أوامره ونواهيه إنما كانت بوحي من الله إليه) قل هل يستوي الأعمى والبصير (يعني : المؤمن والكافر والضال والمهتدي والعالم والجاهل) أفلا تتفكرون (يعني أنهما لا يستويان.

قوله عز وجل : (وأنذر به (يعني وخوف بالقرآن والإنذار إعلام مع تخويف) الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم (.

قال ابن عباس : يريد المؤمنين لأنهم يخافون يوم القيامة وما فيه من شدة الأهوال.

وقيل : معنى يخافون يعلمون والمراد بهم كل معترف بالبعث من مسلم وكتابي وإنما خص الذين يخافون الحشر بالذكر دون غيرهم وإن كان إنذاره (صلى الله عليه وسلم) لجميع الخلائق لأن الحجة عليهم أوكد من غيرهم لاعترافهم بصحة المعاد والحشر.

وقيل : المراد بهم الكفار لأنهم لا يعتقدون صحة ولذلك قال : يخافون أن يحشروا إلى ربهم ، وقيل : المراد بالإنذار جمع الخلائق فيدخل فيه كل مؤمن معترف بالحشر وكل كافر منكر له لأنه ليس أحد إلا وهو يخاف الحشر سواء اعتقد وقوعه أو كان يشك فيه ولأن دعوة النبي (صلى الله عليه وسلم) وإنذاره لجميع الخلق) ليس لهم من دونه (يعني من دون الله) ولي (أي قريب ينفعهم) ولا شفيع (يعني يشفع لهم ثم إن فسرنا الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أن المراد بهم الكفار فلا

إشكال فيه لقوله تعالى : (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع (" وإن فسرنا الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أن المراد بهم المؤمنون ففيه إشكال ، لأنه قد ثبت بصحيح النقل شفاعة نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) للمذنبين من أمته وكذلك تشفع الملائكة والأنبياء والمؤمنون بعضهم لبعض والجواب عن هذا." [١]

" صفحة رقم ١٧٦

منك ومن جميع خلقه أي الناس يضل عن سبيله) وهو أعلم بالمهتدين (يعني وهو أعلم أيضا من كان على هدى واستقامة وسداد ولا يخفى عليه شيء من أحوال خلقه فأخبر تعالى أنه أعلم بالفريقين الضال والمهتدي وأنه يجازي كلا بما يستحق. (

الأنعام : (١١٨ - ١٢٠) فكلوا مما ذكر...

" فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين وذروا ظاهر الإثم وباطنه إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون " (قوله تعالى : (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه (هذا جواب لقول المشركين حيث قالوا للمسلمين أتأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتل ربكم ؟ فقال الله تعالى للمسلمين فكلوا أنتم ما ذكر اسم الله عليه من الذبائح : (إن كنتم بآياته مؤمنين (وقيل كانوا يحرمون أصنافا من النعم ويحلون الميتة فقيل : أحلوا ما أحل الله وحرموا ما حرم الله ، فعلى هذا القول تكون الآية خطابا للمشركين.

وعلى القول الأول تكون الآية خطابا للمسلمين وهو الأصح لقوله في آخر الآية : (إن كنتم بآياته مؤمنين ( ) وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه (يعني وأي شيء لكم في أن لا تأكلوا وما يمنعكم من أن تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهذا تأكيد في إباحة ما ذبح على اسم الله دون غيره : (وقد فصل لكم ما حرم عليكم (يعني وقد بين لكم الحلال من الحرام فيما تطعمون.

وقال جمهور المفسرين : المراد بقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم المحرمات المذكورة في قوله تعالى : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به (" وأورد الإمام فخر الدين الرازي ها هنا إشكالا فقال : في سورة الأنعام مكية وسورة المائدة من آخر ما أنزل الله تعالى بالمدينة ، وقد فصل يجب أن يكون ذلك المفصل متقدما على هذا المحل والمدني متأخر على المكي فيمتنع كونه متقدما ثم قال بل الأولى أن يقال قوله تعالى بعد هذه الآية) قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير (" وهذه الآية وإن كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل إلا أن هذا القدر من المتأخر لا يمنع أن يكون هو المراد قال كاتبه ولما ذكره المفسرون وجه وهو أن الله لما علم أن سورة المائدة متقدمة على سورة الأنعام في الترتيب لا في النزول حسن عود الضمير في قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلى ما هو متقدم في الترتيب وهو قوله) حرمت عليكم الميتة (" الآية والله أعلم بمراده.

قوله تعالى : (إلا ما اضررتم إليه (يعني إلا أن تدعوكم الضرورة إلى أكله بسبب شدة المجاعة فيباح لكم ذلك عند الاضطرار

---

(١) تفسير الخازن . ، ١٣٥/٢

) وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم (يعني وإن كثيرا من الذين يجادلونكم في أكل الميتة ويحتجون عليكم في ذلك بقولهم أتأكلون ما تذبحون ولا تأكلون ما يذبحه الله ، وإنما قالوا هذه المقالة جهلا منهم بغير علم منهم بصحة ما يقولون بل يتبعون أهواءهم ليضلوا أنفسهم وأتباعهم بذلك.

وقيل : المراد به عمرو بن لحي فمن دونه من المشركين لأنه أول من بحر البحائر وسيب السوائب وأباح الميتة وغير دين إبراهيم عليه السلام) إن ربك هو أعلم بالمعتدين (يعني إن ربك يا محمد هو أعلم بمن تعدى حدوده فأحل ما حرم وحرم ما أحل الله فهو يجازيهم على سوء صنيعهم.

قوله عز وجل : (وذروا ظاهر الإثم وباطنه (يعني وذروا أيها الناس ما يوجب الإثم وهي الذنوب." [١]

" صفحة رقم ٢٦٣

قط.

وقيل : معناه لتصيرن إلى ملتنا فوقع العود على معنى الابتداء كما تقول قد عاد علي من فلان مكروه بمعنى قد لحقني منه ذلك وإن لم يكن قد سبق منه مكروه فهو كما قال الشاعر :

فإن تكن الأيام أحسن مدة

إلي فقد عادت لهن ذنوب

" أراد فقد صارت لهن ذنوب ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الإحسان.

وقوله تعالى : (قال أولو كنا كارهين (أي لا نعود في ملتكم وإن أكرهتمونا وأجبرتمونا على الدخول فيها فلا نقبل ولا ندخل) قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها (يعني أن شعيبا أجاب قومه إذ دعوه ومن آمن به إلى العود إلى ملتهم والدخول فيها فقال قد افترينا يعني قد اختلقنا على الله كذبا وتخرصنا عليه من القول باطلا إن نحن رجعنا إلى ملتكم وقد علمنا فساد ما أنتم عليه من الملة والدين وقد أنقذنا الله وخلصنا منها وبصرنا خطأها وهذا أيضا فيه من **الاشكال مثل** ما في الأول وهو أن شعيبا عليه الصلاة والسلام ما كان في ملتهم قط حتى يقول إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها **والجواب** عنه مثل ما أجيب عن **الإشكال الأول** وهو أن نقول إن الله نجى قومه الذين آمنوا به من تلك الملة الباطلة ، إلا أن شعيبا نظم نفسه في جملتهم وإن كانا بريئا ما كانوا عليه من الكفر فأجرى الكلام على حكم التغليب.

وقيل : معنى نجانا الله منها علمنا قبح ملتكم وفسادها فكأنه خلصنا منها وقوله تعالى إخبارا عنه) وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا (يعني وما يكون لنا أن نرجع إلى ملتكم ونترك الحق الذي نحن عليه إلا أن يشاء الله ربنا يعني إلا أن يكون قد سبق لنا في علم الله أن نعود فيها فحينئذ يمضي قضاء الله وقدره فينا وينفذ سابق مشيئته علينا وقال الواحدي : ومعنى العود هنا الابتداء والذي عليه أهل العلم والسنة في هذه الآية أن شعيبا وأصحابه قالوا ما كنا لنرجع إلى ملتكم بعد أن وقفنا على أنها ضلالة تكسب دخول النار إلا أن يريد الله إهلاكنا فأمورنا راجعة إلى الله غير خارجة عن قبضته يسعد

---

(١) تفسير الخازن . ، ١٧٦/٢

من يشاء بالطاعة ويشقي من يشاء بالمعصية وهذا شعيب وقومه استسلام لمشيئة الله ولم تزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب الأمر ألا ترى إلى قول الخليل عليه الصلاة والسلام) واجنبني وبني أن نعبد الأصنام (وكان نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)كثيرا ما يقول (يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك) قال الزجاج رحمه الله تعالى المعنى وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يكون قد سبق في علم الله ومشيئته أن نعود فيها وتصديق ذلك قوله) وسع ربنا كل شيء علما (يعني أنه تعالى يعلم ما يكون قبل أن يكون وما سيكون وأنه تعالى كان عالما في الأزل بجميع الأشياء فالسعيد من سعد في علم الله تعالى والشقي من شقي في علم الله تعالى) على الله توكلنا (على الله نعتمد وإليه نستند في أمورنا كلها فإنه الكافي لمن توكل عليه والمعنى : على الله توكلنا لا على غيره فكأنه ترك الأسباب ونظر إلى مسبب الأسباب) ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق (لما أيس شعيب من إيمان قومه دعا بهذا الدعاء فقال ربنا افتح أي اقض وافصل واحكم بيننا وبين قومنا بالحق يعني بالعدل الذي لا جور فيه ولا ظلم ولا حيف) وأنت خير الفاتحين (يعني خير الحاكمين قال الفراء إن أهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح وقال غيره من أهل اللغة هي لغة مراد وأنشد لبعضهم في ذلك :

ألا أبلغ بني عصم رسولا

فإني عن فتى حكم غني." (١)

" صفحة رقم ١٣٢

إكراما لابنه عبد الله وإسعافا له ولطلبته من قول عمر تصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه يحتمل أن يكون قبل نزول ولا تصل على أحد منهم مات أبدا.

ويظهر من هذا السياق أن عمر وقع في خاطره أن الله نهاه عن الصلاة عليه فيكون هذا من قبيل الإلهام والتحديث الذي شهد له به النبي (صلى الله عليه وسلم) .

ويحتمل أن يكون فهمه من سياق قوله : استغفر لهم أو لا تستغفر لهم وهذان التأويلان فيهما بعد.

قال القرطبي : والذي يظهر لي ، والله أعلم ، أن البخاري ذكر هذا الحديث من رواية ابن عباس وساقة سياقة هي أبين من هذه وليس فيها هذا اللفظ فقال عن ابن عباس عن ابن عمر لما مات عبد الله بن أبي بن سلول دعى له رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فلما قام رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال عمر : وثبت إليه الحديث ، إلى قوله فصلى عليه ثم انصرف فلم يلبث إلا يسيرا حتى أنزلت عليه الآيتان من براءة.

قال القرطبي : وهذا مساق حسن وتنزيل متقن ليس فيه شيء من **الإشكال المتقدم** فهو الأولى وقوله (صلى الله عليه وسلم) : (سأزيد على السبعين) وعد بالزيادة وهو مخالف لما في حديث ابن عباس عن ابن عمر فإنه فيه لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت وهذا تقييد لذلك الوعد المطلق فإن الأحاديث يفسر بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا فلذلك قال لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت فقد علم أنه لا يغفر له.

وقوله (صلى الله عليه وسلم) : (إني خيرت) مشكل مع قوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين

---

(١) تفسير الخازن . ، ٢٦٣/٢

الآية وهذا يفهم منه النهي عن الاستغفار لمن مات كافرا وهو متقدم على الآية التي فيها التخيير **والجواب** عن هذا **الإشكال** **أن** المنهى عنه استغفاره لمن تحقق موته على الكفر والشرك.

وأما استغفاره لأولئك المنافقين المخير فيهم فهو قد علم (صلى الله عليه وسلم) أنه لا يقع ولا ينفع وغايته وإن وقع كان تطييبا لقلوب الأحياء من قراباتهم فانفصل الاستغفار المنهى عنه من المخير فيه وارتفع **الإشكال بمحمد** الله والله أعلم.

وقال الشيخ محيي الدين النووي : إنما أعطاه قميصه ليكفنه فيه تطييبا لقلب ابنه عبد الله فإنه كان صحابيا صالحا وقد سأل ذلك فأجابه إليه وقيل بل أعطاه مكافأة لعبد الله بن أبي المنافق الميت لأنه ألبس العباس حين أسر يوم بدر قميصا وفي الحديث بيان مكارم أخلاق النبي (صلى الله عليه وسلم) فقد علم ما كان من هذا المنافق من الإيذاء له وقابله بالحسنى وألبسه قميصه كفنا وصلى عليه واستغفر له قال الله سبحانه وتعالى وإنك لعلى خلق عظيم وقال البغوي : قال سفيان بن عيينة كانت له يد عند رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فأحب ان يكافئه بها ويروى أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كلم فيما فعل بعبد الله بن أبي فقال (صلى الله عليه وسلم) : (وما يغني عنه قميصي وصلاتي من الله والله إني كنت أرجو أن يسلم به ألف من قومه) فيروى أنه أسلم ألف من قومه لما رأوه يتبرك بقميص النبي (صلى الله عليه وسلم) .

وقوله سبحانه وتعالى : (ولا تقم على قبره (يعني لا تقف عليه ولا تتول دفنه من قولهم قام فلان بأمر فلان إذا كفاه أمره وناب عنه فيه) إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون (وهذا تعليل لسبب المنع من الصلاة عليه والقيام على قبرة ولما نزلت هذه الآية ما صلى رسول الله عليه وسلم على." (١)

" صفحة رقم ٢٠٧

(فصل : في الكلام على هذا الحديث)

لأنه في الظاهر مشكل فيحتاج إلى بيان وإيضاح فنقول قد ورد هذا الحديث على طريقين مختلفين عن ابن عباس ، ففي الطريق الأول عن ابن زيد بن جدعان وهو وإن كان قد ضعفه يحي بن معين وغيره فإنه كان شيخا نبيلا صدوقا ولكنه كان سيئ الحفظ ويغلط وقد احتمل الناس حديثه وإنما يخشى من حديثه إذا لم يتابع عليه أو خالفه فيه الثقات وكلاهما منتف في هذا الحديث لأن في الطريق الآخر شعبة عن عدي بن ثابت عن سعيد بن جبير وهذا الإسناد على شرط البخاري ، ورواه أيضا شعبة عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير وعطاء بن السائب ثقة قد أخرج له مسلم فهو على شرط مسلم وإن كان عطاء قد تكلم فيه من قبل اختلاطه فإنما يخاف منه ما انفرد به أو خولف فيه وكلاهما منتف فقد علم بهذا أن لهذا الحديث أصلا وأن رواته ثقات ليس فيهم متهم وإن كان فيهم من هو سيئ الحفظ فقد تابعه عليه غيره.

فإن قلت ففي الحديث الثاني شك في رفعه إنما هو جزم بأن أحد الرجلين رفعه وشك شعبة في تعيينه هل هو عطاء بن السائب أو عدي بن ثابت وكلاهما ثقة فإذا رفعه أحدهما وشك في تعيينه لم يكن هذا علة في الحديث وقوله من حال البحر أي من طين البحر كما في الرواية الأخرى.

(فصل)

---

(١) تفسير الخازن . ، ١٣٢/٣

ووجه إشكاله ما اعترض به الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره فقال : هل يصح أن جبريل أخذ يملأ فمه بالطين لئلا يتوب غضبا عليه **والجواب** الأقرب أنه لا يصح لأن في تلك الحالة ، إما أن يقال : التكليف هل كان ثابتا أم لا فإن كان ثابتا لا يجوز لجبريل أن يمنعه من التوبة بل يجب عليه أن يعينه على التوبة وعلى كل طاعة وإن كان التكليف زائلا عن فرعون في ذلك الوقت فحينئذ لا يبقى لهذا الذي نسب إلى جبريل فائدة وأيضا لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضا بالكفر كفر وأيضا فكيف يليق بجلال الله أن يأمر جبريل بأن يمنعه من الإيمان.

ولو قيل : إن جبريل فعل ذلك من عند نفسه لا بأمر الله فهذا يبطله قول جبريل وما نتنزل إلا بأمر ربك فهذا وجه **الإشكال الذي** أورده الإمام على هذا الحديث في كلام أكثر من هذا ، **والجواب** عن هذا الاعتراض أن الحديث قد ثبت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) فلا اعتراض عليه لأحد.

وأما قول الإمام : إن التكليف هل كان ثابتا في تلك الحالة أم لا فإن كان ثابتا لم يجز لجبريل أن يمنعه من التوبة فإن هذا القول لا يستقيم على أصل المثبتين للقدر القائلين بخلق الأفعال لله وأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهذا قول أهل السنة المثبتين للقدر ، فإنهم يقولون إن الله يحول بين الكافر والإيمان ويدل على ذلك قوله تعالى : (واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه ﴾ " وقوله تعالى : (وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم ﴾ " وقال تعالى : (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ " فأخبر الله سبحانه وتعالى أنه قلب أفئدتهم مثل تركهم الإيمان به أول مرة ، وهكذا فعل بفرعون منعه من الإيمان عند الموت جزاء على تركه الإيمان أولا فدس الطين في فم فرعون من جنس الطبع والختم على القلب ومنع الإيمان وصون الكافر عنه وذلك جزاء على كفره السابق وهذا قول طائفة من المثبتين للقدر القائلين بخلق الأفعال لله.

ومن المنكرين لخلق الأفعال من اعترف أيضا أن الله سبحانه وتعالى يفعل هذا عقوبة للعبد على كفره السابق فيحسن منه أن يضله." (١)

" صفحة رقم ٢٠٨

ويطبع على قلبه ويمنعه من الإيمان.

فأما قصة جبريل عليه السلام مع فرعون فإنها من هذا الباب فإن غاية ما يقال فيه إن الله سبحانه وتعالى منع فرعون من الإيمان وحال بينه وبينه عقوبة له على كفره السابق ورده للإيمان لما جاءه.

وأما فعل جبريل من دس الطين في فيه فإنما فعل ذلك بأمر الله لا من تلقاء نفسه.

فأما قول الإمام لم يجز لجبريل أن يمنعه من التوبة بل يجب عليه أن يعينه عليها وعلى كل طاعة هذا إذا كان تكليف جبريل كتكليفنا يجب عليه ما يجب علينا.

وأما إذا كان جبريل إنما يفعل أمره الله به والله سبحانه وتعالى هو الذي منع فرعون من الإيمان وجبريل منفذ لأمر الله فكيف لا يجوز له منع من منعه الله من التوبة وكيف يجب عليه إعانة من لم يعنه الله بل قد حكم عليه وأخبر عنه أنه لا

---

(١) تفسير الخازن ، ٢٠٧/٣

يؤمن حتى يرى العذاب الأليم حين لا ينفعه الإيمان.

وقد يقال : إن جبريل عليه السلام إما أن يتصرف بأمر الله فلا يفعل إلا ما أمر الله به وإما أن يفعل ما يشاء من تلقاء نفسه لا بأمر الله وعلى هذين التقديرين فلا يجب عليه إعانة فرعون على التوبة ولا يحرم عليه منعه منها لأنه إنما يجب عليه فعل ما أمر به ويحرم عليه فعل ما نهي عنه والله سبحانه وتعالى لم يخبر أنه أمره بإعانة فرعون ولا حرم عليه منعه من التوبة وليست الملائكة مكلفين كتكليفنا.

وقوله وإن كان التكليف زائلا عن فرعون في ذلك الوقت فحينئذ لا يبقى هذا الذي نسب إلى جبريل فائدة **فجوابه** أن يقال إن للناس في تعليل أفعال الله قولين أحدهما أن أفعاله لا تعلل وعلى هذا التقدير فلا يريد هذا السؤال أصلا وقد زال الإشكال.

والقول الثاني : إن أفعاله تبارك وتعالى لها غاية بحسب المصالح لأجلها فعلها وكذا أوامره ونواهيه لها غاية محمودة محبوبة لأجلها أمر بها ونهى عنها وعلى هذا التقدير قد يقال لما قال فرعون آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وقد علم جبريل أنه ممن حقت عليه كلمة العذاب وأن إيمانه لا ينفعه دس الطين في فيه لتحقق معاينته للموت فلا تكون تلك الكلمة نافعة له وأنه وإن كان قالها في وقت لا ينفعه فدس الطين في فيه تحقيقا لهذا المنع والفائدة فيه تعجيل ما قد قضي عليه وسد الباب عند سدا محما بحيث لا يبقى للرحمة فيه منفذ ولا يبقى من عمره زمن يتسع للإيمان فإن موسى عليه السلام لما دعا ربه بأن فرعون لا يؤمن حتى يرى العذاب الأليم والإيمان عند رؤية العذاب غير نافع أجاب الله دعاءه.

فلما قال فرعون تلك الكلمة عند معاينة الغرق استعجل جبريل فدس الطين في فيه لييأس من الحياة ولا تنفعه تلك الكلمة وتحقق إجابة الدعوة التي وعد الله موسى بقوله قد أجيبت دعوتكما فيكون سعي جبريل في تكميل ما سبق في حكم الله أنه يفعله فيكون سعي جبريل في مرضاة الله سبحانه وتعالى منفذا لما أمره به وقدره وقضاه على فرعون.

وأما قوله : لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضا بالكفر كفر ، **فجوابه** ما تقدم من أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وجبريل إنما يتصرف بأمر الله ولا يفعل إلا ما أمره الله به وإذا كان جبريل قد فعل ما أمره الله به ونفذه فإنما رضي بالأمر لا بالمأمور به فأي كفر يكون هنا وأيضا فإن الرضا بالكفر إنما يكون كفرا في حقنا لأنا مأمورون بإزالته بحسب الإمكان فإذا أقررنا الكافر على كفره ورضينا به كان كفرا في حقنا لمخالفتنا ما أمرنا به.

وأما من ليس مأمورا كأمرنا ولا مكلفا كتكليفنا بل يفعل ما يأمره به ربه فإنه إذا نفذ ما أمره به لم يكن راضيا بالكفر ولا يكون كفرا في حقه وعلى هذا التقدير فإن جبريل لما دس الطين في في فرعون كان ساخطا لكفره غير راض به والله سبحانه وتعالى خالق أفعال العباد خيرها وشرها وهو غير راض بالكفر فغاية." (١)

" صفحة رقم ١٢

لا يكون إلا لله تعالى) والذين يدعون من ودنه (يعني والذين يدعونهم آلهة من دون الله ، وهي الأصنام التي يعبدونها) لا يستجيبون لهم بشيء (يعني لا يجيبونهم بشيء يريدونه من نفع أو دفع ضرر إن دعوهم) إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ

---

(١) تفسير الخازن . ، ٣/٢٠٨

فاه وما هو ببالغه (يعني إلا استجابة كاستجابة الماء لمن بسط كفيه إليه ، يطلب منه أن يبلغ فاه والماء جماد لا يشعر ببسط كفيه ، ولا بعطشه ولا يقدر أن يجيب دعاءه أو يبلغ فاه ، وكذلك ما يدعونه جماد لا يحس بدعائهم ولا يستطيع إجابتهم ، ولا يقدر على نفعهم.

وقيل : شبههم في قلة جدوى دعائهم لآلهتهم بمن أراد أن يغرف الماء بيديه ليشربه فيبسطهما ناشرا أصابعه فلم تلق كفاه منه شيئا ، ولم يبلغ طلبته من شربه وقيل إن القابض على الماء ناشرا أصابعه لا يكون في يده منه شيء ، ولا يبلغ إلى فيه منه شيء كذلك الذي يدعو الأصنام لأنها لا تضر ولا تنفع ولا يفيده منها شيء.

وقيل شبه : بالرجل العطشان الذي يرى الماء من بعيد بعينيه ، فهو يشير بكفيه إلى الماء ويدعوه بلسانه فلا يأتيه أبدا هذا معنى قول مجاهد ، وعن عطاء كالعطشان الجالس على شفير البئر وهو يمد يديه إلى البئر فلا هو يبلغ إلى قعر البئر ليخرج الماء ، ولا الماء يرتفع إليه فلا ينفعه بسطه الكف إلى الماء ودعاؤه له ، ولا هو يبلغ فاه كذلك الي يدعون الأصنام لا ينفعهم ذلك.

وقال ابن عباس : كالعطشان إذا بسط كفيه في الماء لا ينفعه ذلك ما لم يغرف بهما من الماء ولا يبلغ الماء فاه ما دام باسط كفيه ، وهذا مثل ضربه الله تعالى للكفار ودعائهم الأصنام حين لا ينفعهم البتة ثم ختم هذه بقوله) وما دعاء الكافرين (يعني أصنامهم) إلا في ضلال (يعني يضل عنهم إذا احتاجوا إليه ، قال ابن عباس في هذه الآية أصواتهم محجوبة عن الله تعالى.

قوله عز وجل) ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها (في معنى هذا السجود قولان : أحدهما أن المراد منه السجود على الحقيقة وهو وضع الجبهة على الأرض ، ثم على هذا القول ففي معنى الآية وجهان أحدهما أن اللفظ وإن كان عاما إلا أن المراد منه الخصوص ، فقوله : ولله يسجد من في السموات يعني الملائكة ومن في الأرض من الإنس يعني المؤمنين طوعا وكرها ، يعني من المؤمنين من يسجد لله طوعا وهم المؤمنون المخلصون لله العبادة ، وكرها يعني المنافقين الداخلين في المؤمنين وليسوا منهم فان سجودهم لله على كره منهم ، لأنهم لا يرجون على سجودهم ثوابا ولا يخافون على تركه عقابا بل سجودهم وعبادتهم خوف من المؤمنين.

الوجه الثاني : هو حمل اللفظ على العموم ، وعلى هذا ففي اللفظ **إشكال ،** وهو أن جميع الملائكة والمؤمنين من الجن والإنس يسجدون لله طوعا ، ومنهم من يسجد كرها كما تقدم وأما الكفار من الجن والإنس ، فلا يسجدون لله البتة فهذا وجه الإشكال.

والجواب عنه أن المعنى أنه يجب على كل من في السموات ومن في الأرض أن يسجد لله ، فعبر بالوجوب عن الوقوع والحصول.

وجواب آخر وهو أن يكون المراد من هذا السجود هو الاعتراف بالعظمة والعبودية ، وكل من في السموات من ملك ومن في الأرض من إنس وجن ، فإنهم يقرون لله بالعبودية والتعظيم ويدل عليه قوله تعالى) ولئن سألتهم من خلق السموات

والأرض ليقولن الله (" والقول الثاني : في معنى هذا السجود هو الانقياد والخضوع وترك الامتناع فكل من في السموات والأرض ساجد لله بهذا المعنى ، وهذا الاعتبار لأن قدرته ومشيئته نافذة." (١)

" صفحة رقم ٤٦

والظلمة والنقصان ، والزيادة وذلك من إنعام الله على عباده وتسخيره لهم) وآتاكم من كل ما سألتموه (لما ذكر الله سبحانه وتعالى النعم العظام التي أنعم الله بها على عباده وسخرها لهم بين بعد ذلك ، أنه تعالى لم يقتصر على تلك النعم بل أعطى عباده من المنافع والمرادات ما لا يأتي على بعضها العد والحصر.

والمعنى : وآتاكم من كل ما سألتموه شيئا فحذف شيئا اكتفاء بدلالة الكلام على التبعيض ، وقيل : هو على التكثير يعني وآتاكم من كل شيء سألتموه ، وما لم تسألوه لأن نعمه علينا أكثر من أن تحصى) وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها (يعني أن نعم الله كثيرة على عباده ، فلا يقدر أحد على حصرها ولا عدها لكثرتها) إن الإنسان (قال ابن عباس : يريد أبا جهل ، وقال الزجاج : هو اسم جنس ولكن يقصد به الكافر) لظلوم كفار (يعني ظلوم لنفسه كفار بنعمة ربه ، وقيل : الظلوم الشاكر لغير من أنعم عليه فيضع الشكر في غير موضعه كفار جحود لنعم الله عليه.

وقيل : يظلم النعمة بإغفال شكرها كفار شديد الكفران لها ، وقيل ظلوم في الشدة يشكو ويجزع بالنعمة يجمع ويمنع.

قوله سبحانه وتعالى) وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا (يعني ذا آمن يؤمن فيه وأراد بالبلد مكة.

فإن قلت : أي فرق بين قوله اجعل هذا بلدا آمنا وبين قوله اجعل هذا البلد آمنا ؟ قلت : الفرق بينهما أنه سأل في الأول أن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها فيها ولا يخافون وسأل في الثاني أن يخرج هذا البلد من صفة كان عليها من الخوف إلى ضدها من الأمن ، كأنه قال : هو بلد مخوف فاجعله آمنا) واجنبني وبني أن نعبد الأصنام (يعني أبعدني وبني أن نعبد الأصنام.

فإن قلت قد توجه على هذه الآية إشكالات وهي من وجوه : الأول أن إبراهيم دعا ربه أن يجعل مكة آمنة ثم إن جماعة من الجبابرة وغيرهم ، قد أغاروا عليها وأخافوا أهلها.

الوجه الثاني : أن الأنبياء عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام معصومون عن عبادة الأصنام ، وإذا كان كذلك فما الفائدة في قوله اجنبني عن عبادتها.

الوجه الثالث : أن إبراهيم عليه السلام سأل ربه أيضا أن يجنب بنيه عن عبادة الأصنام ، وقد وجد كثير من بنيه عبد الأصنام مثل كفار قريش ، وغيرهم ممن ينسب إلى إبراهيم عليه السلام.

قلت : الجواب عن الوجوه المذكورة من وجوه : فالجواب على الوجه الأول : من وجهين أحدهما أن إبراهيم عليه السلام لما فرغ من بناء الكعبة دعا بهذا الدعاء ، والمراد منه جعل مكة آمنة من الخراب ، وهذا موجود بحمد الله ولم يقدر أحد على خراب مكة ، وأورد على هذا ما ورد في الصحيح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة) أخرجاه في الصحيحين.

(١) تفسير الخازن. ، ٤/١٢

وأجيب عنه بأن قوله : اجعل هذا البلد آمنا يعني إلى قرب القيامة وخراب الدنيا وقيل : هو عام مخصوص بقصة ذو السويقتين فلا تعارض بين النصين.

الوجه الثاني : أن يكون المراد اجعل هذا البلد آمنين ، وهذا الوجه عليه أكثر العلماء من المفسرين وغيرهم علو هذا فقد اختص أهل مكة بزيادة الأمن في بلدهم كما أخبر الله سبحانه وتعالى بقوله : ويتخطف الناس من حولهم ، وأهل مكة آمنون من ذلك حتى إن من التجأ إلى مكة أمن على نفسه وما له من ذلك ، وحتى إن الوحوش إذا كانت خارجة من الحرم استوحشت فإذا دخلت الحرم أمنت واستأنست لعلمها أنها لا يهيجها أحد في الحرم وهذا القدر من الأمن حاصل بحمد الله بمكة وحرمها وأما **الجواب** عن الوجه الثاني : فمن وجوه أيضا : الوجه الأول : أن دعاء إبراهيم عليه السلام لنفسه." (١)

" صفحة رقم ٤٧

لزيادة العصمة التثبيت ، فهو كقوله واجعلنا مسلمين لك.

الوجه الثاني : أن إبراهيم عليه السلام ، وإن كان يعلم أن الله سبحانه وتعالى يعصمه من عبادة الأصنام إلا أنه دعا بهذا الدعاء ، هضما للنفس وإظهارا للعجز والحاجة والفاقة إلى فضل الله تعالى ورحمته ، وأن أحدا لا يقدر على نفع نفسه بشيء لم ينفعه الله به فلهذا السبب دعا لنفسه بهذا الدعاء وأما دعاؤه لبنيه ، وهو الوجه الثالث من الإشكالات **فالجواب** عنه من وجوه : الأول أن إبراهيم دعا لبنيه من صلبه ، ولم يعبد أحد منهم صنما قط.

الوجه الثاني : أنه أراد أولاده وأولاد أولاده الموجودين حالة الدعاء ولا شك أن إبراهيم عليه السلام قد أجيب فيهم.

الوجه الثالث قال الواحدي : دعا لمن أذن الله أن يدعو له فكأنه قال : وبني الذين أذنت لي في الدعاء لهم لأن دعاء الأنبياء مستجاب وقد كان من بنيه من عبد الصنم فعلى هذا الوجه يكون هذا الدعاء من العام المخصوص.

الوجه الرابع : أن هذا مختص بالمؤمنين من أولاده والدليل عليه أنه قال في آخر الآية : فمن تبعني فإنه مني ، وذلك يفيد أن من لم يتبعه على دينه فليس منه ، والله أعلم بمراده وأسرار كتابه.

وقوله تعالى) رب إنهن (يعني الأصنام) أضللن كثيرا من الناس (وهذا مجاز لأن الأصنام جمادات ، وحجارة لا تعقل شيئا حتى تضل من عبدها إلا أنه لما حصل الإضلال بعبادتها أضيف إليها كما تقول : فتنتهم الدنيا وغرتهم وإنما فتنوا بها واغتروا بسببها) فمن تبعني فإنه مني (يعني فمن تبعني على ديني واعتقادي ، فإنه مني يعني المتدينين بديني المتمسكين بحبلي كما قال الشاعر :

إذا حاولت في أسد فجورا

فإني لست منك ولست مني

أراد ولست من المتمسكين بحبلي ، وقيل : معناه أنه مني حكمه حكمي جار مجراي في القرب والاختصاص) ومن عصاني (يعني في غير الدين) فإنك غفور رحيم (قال السدي : ومن عصاني ثم تاب فإنك غفور رحيم.

---

(١) تفسير الخازن ـ ، ٤/٤٦

وقال مقاتل : ومن عصاني فيما دون الشرك فإنك غفور رحيم.
وشرح أبو بكر بن الأنباري هذا فقال : ومن عصاني فخالفني في بعض الشرائع وعقائد التوحيد فإنك غفور رحيم إن شئت أن تغفر له غفرت إذا كان مسلما وذكر وجهين آخرين أحدهما أن هذا كان قبل أن يعلمه الله أنه لا يغفر الشرك كما استغفر لأبويه ، وهو يقول أن ذلك غير محظور ، فلما عرف أنهما غير مغفور لهما تبرأ منهما ، والوجه الآخر ومن عصاني بإقامته على الكفر فإنك غفور رحيم يعني أنك قادر على أن تغفر له وترحمه بأن تنقله من الكفر إلى الإيمان ، والإسلام وتهديه إلى الصواب.
قوله عز وجل إخبارا عن إبراهيم) ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم (
(خ) عن ابن عباس قال : أول ما اتخذ النساء المنطق من قبل أم إسماعيل اتخذت منطقا." [1]
"صفحة رقم ٢٧٧
حين تغيب الشمس إلى أن يطلع الفجر ، وقيل الملائكة ينزلون فيها كلما لقوا مؤمنا أو مؤمنة يسلمون عليه من ربه عز وجل ، وقيل تم الكلام عند قوله) من كل أمر (ثم ابتدأ فقال تعالى : (سلام هي (يعني القدر سلامة وخير ليس فيها شر ، وقيل لا يقدر الله في تلك الليلة ولا يقضي إلا السلامة ، وقيل إن ليلة القدر سالمة لا يستطيع الشيطان أن يعمل فيها سوءا أو يحدث فيها أذى) حتى مطلع الفجر (أي أن ذلك السلام أو السلامة تدوم إلى مطلع الفجر ، والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده.
سورة البينة
تفسير سورة لم يكن وتسمى سورة البينة وهي مدنية قاله الجمهور ، وفي رواية عن ابن عباس أنها مكية وهي ثماان آيات وأربع وتسعون كلمة وثلثمائة وتسعة وتسعون حرفا.
(بسم الله الرحمن الرحيم) قوله عز وجل)
البينة : (١ - ٤) لم يكن الذين...
" لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة " (قوله عز وجل : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب (يعني اليهود والنصارى) والمشركين (أي ومن المشركين ، وهم عبدة الأوثان ، وذلك أن الكفار كانوا جنسين أحدهما أهل كتاب وسبب كفرهم ما أحدثوه في دينهم ، أما اليهود فقولهم عزير ابن الله وتشبيههم الله بخلقه ، وأما النصارى فقولهم المسيح ابن الله وثالث ثلاثة وغير ذلك ، والثاني المشركون أهل الأوثان الذين لا ينتسبون إلى كتاب الله ، فذكر الله الجنسين في قوله : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين (أي منتهين عن كفرهم وشركهم وقيل معناه زائلين) حتى تأتيهم (أي حتى أتتهم لفظه مضارع ومعناه الماضي) البينة (أي الحجة الواضحة يعني محمدا (صلى الله عليه وسلم) أتاهم بالقرآن فبين لهم ضلالتهم ، وشركهم وما كانوا عليه من الجاهلية ، ودعاهم إلى الإيمان ، فآمنوا فأنقذهم الله من

(١) تفسير الخازن. ، ٤٧/٤

الجهالة والضلالة ولم يكونوا منفصلين عن كفرهم قبل بعثه إليهم ، والآية فيمن آمن من الفريقين ، قال الواحدي في بسيطة : وهذه الآية من أصعب ما في القرآن نظما ، وتفسيرا وقد تخبط فيها الكبار من العلماء.

قال الإمام فخر الدين في تفسيره إنه لم يلخص كيفية **الأشكال فيها** وأنا أقول وجه **الإشكال أن** تقدير الآية لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول ، ثم إنه تعالى لم يذكر أنهم منفكون عماذا لكنه معلوم إذ المراد هو الكفر الذي كانوا عليه ، فصار التقدير لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة ، التي هي الرسول ، ثم إن كلمة حتى لانتهاء الغاية ، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول ثم قال بعد ذلك وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة ، وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول ، فحينئذ يحصل بين الآية الأولى والثانية مناقضة في الظاهر ، وهذا منتهى **الإشكال في** ظني قال **والجواب** عنه من وجوه :

أولها : وأحسنها الوجه ، الذي لخصه صاحب الكشاف وهو أن الكفار من الفريقين أهل الكتاب ، وعبدة الأوثان كانوا يقولون قبل مبعث محمد (صلى الله عليه وسلم) لا ننفك عما نحن عليه من ديننا ، ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود الذي هو مكتوب في التوراة والإنجيل وهو محمد (صلى الله عليه وسلم) فحكى الله تعالى عنهم ما كانوا يقولونه ، ثم قال) وما تفرق الذين أوتوا الكتاب (، أي أنهم كانوا يعدلون اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول ، ثم ما فرقهم عن الحق ولا أقرهم على الكفر إلا." (١)

" صفحة رقم ٢٧٨

مجيء الرسول ، ونظيره في الكلام ما يقول الفاسق الفقير لمن يعظه لست بمنفك مما أنا فيه من الأفعال القبيحة حتى يرزقني الله الغنى فيرزقه الله الغنى فيزداد فسقا ، فيقول واعظه لم تكن منفكا عن الفسق حتى توسر وما غمست رأسك في الفسق إلا بعد اليسار فيذكره ما كان يقول توبيخا ، وإلزاما قال الإمام فخر الدين : وحاصل هذا **الجواب** يرجع إلى حرف واحد وهو أن قوله تعالى لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة مذكور حكاية عنهم ، وقوله وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إخبار عن الواقع ، والمعنى أن الذي وقع كان بخلاف ما ادعوا أو ثانيها أن تقدير الآية لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم وإن جاءتهم البينة وعلى هذا التقدير يزول **الإشكال إلا** أن تفسير لفظة حتى بهذا ليس من اللغة في شيء وذكر وجوها أخر قال : والمختار هو الأول ثم فسر البينة فقال تعالى : (رسول من الله (أي تلك البينة رسول من الله) يتلوا (أي يقرأ الرسول (صلى الله عليه وسلم)) صحفا (أي كتبا يريد ما تضمنه المصحف من المكتوب فيه وهو القرآن لأنه كان (صلى الله عليه وسلم) يقرأ عن ظهر قلبه لا عن كتاب) مطهرة (أي من الباطل والكذب والزور ، والمعنى أنها مطهرة من القبيح ، وقيل معنى مطهرة معظمة ، وقيل مطهرة أي لا ينبغي أن يمسها إلا المطهرون) فيها (أي في الصحف) كتب (أي الآيات المكتوبة وقيل الكتب بمعنى الأحكام) قيمة (أي عادلة مستقيمة غير ذات عوج ، وقيل قيمة بمعنى قائمة مستقلة بالحجة من قولهم قام بالأمر إذا أجراه على وجهه ، ثم ذكر من لم يؤمن من أهل الكتاب فقال تعالى : (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب (يعني في أمر محمد (صلى الله عليه وسلم)) إلا من بعد ما جاءتهم البينة (يعني

---

(١) تفسير الخازن ، ٢٧٧/٧

جاءتهم البينة في كتبهم أنه نبي مرسل قال المفسرون لم يزل أهل الكتاب مجتمعين في تصديق محمد (صلى الله عليه وسلم) حتى بعثه الله تعالى فلما بعث تفرقوا في أمره ، واختلفوا فيه ، فآمن به بعضهم وكفر به آخرون ، ثم ذكر ما أمروا به في كتبهم.

)

البينة : (٥ – ٨) وما أمروا إلا...

" وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه " ( ) وما أمروا (يعني هؤلاء الكفار) إلا ليعبدوا الله (أي وما أمروا إلا أن يعبدوا الله قال ابن عباس : ما أمروا في التوراة ، والإنجيل ، إلا بإخلاص العبادة لله موحدين له) مخلصين له الدين (الإخلاص عبارة عن النية الخالصة ، وتجريدها عن شوائب الرياء ، وهو تنبيه على ما يجب من تحصيل الإخلاص من ابتداء الفعل إلى انتهائه ، والمخلص هو الذي يأتي بالحسن لحسنه والواجب لوجوبه والنية الخالصة لما كانت معتبرة.

كانت النية معتبرة فقد دلت الآية على أن كل مأمور به فلا بد وأن يكون منويا فلا بد من اعتبار النية في جميع المأمورات ، قال أصحاب الشافعي : الوضوء مأمور به ودلت هذه الآية على أن كل مأمور به يجب أن يكون منويا ، فتجب النية في الوضوء ، وقيل الإخلاص محله القلب وهو أن يأتي بالفعل لوجه الله تعالى مخلصا له ، ولا يريد بذلك رياء ولا سمعة ولا غرضا آخر حتى قالوا في ذلك لا يجعل طلب الجنة مقصودا ولا النجاة من النار مطلوبا ، وإن كان لا بد من ذلك بل يجعل العبد عبادته لمحض العبودية واعترافا لربه عز وجل بالربوبية ، وقيل في معنى مخلصين له الدين مقرين له بالعبودية ، وقيل قاصدين بقلوبهم رضا الله تعالى بالعبادة (م) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (إن الله تعالى لا ينظر إلى أجسامكم ، ولا صوركم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم)) حنفاء (أي مائلين عن الأديان كلها إلى دين الإسلام ، وقيل متبعين ملة إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وقيل حنفاء أي حجاجا وإنما قدمه على الصلاة والزكاة لأن فيه صلاة وإنفاق مال ، وقيل حنفاء أي مختونين محرمين لنكاح المحارم ،." (١)

"﴿ ١٢ – ٢١ ﴾ ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ * وَإِذَا ذُكِّرُوا لا يَذْكُرُونَ * وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ * وَقَالُوا إِنْ هَذَا إِلا سِحْرٌ مُبِينٌ * أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الأوَّلُونَ * قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ * فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ * وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ * هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ ﴾ .

﴿ بَلْ عَجِبْتَ ﴾ يا أيها الرسول وأيها الإنسان، من تكذيب من كذب بالبعث، بعد أن أريتهم من الآيات العظيمة والأدلة المستقيمة، وهو حقيقة محل عجب واستغراب، لأنه مما لا يقبل الإنكار، ﴿ و ﴾ أعجب من إنكارهم وأبلغ منه، أنهم ﴿ يَسْخَرُونَ ﴾ ممن جاء بالخبر عن البعث، فلم يكفهم مجرد الإنكار، حتى زادوا السخرية بالقول الحق.

---

(١) تفسير الخازن . ، ٢٧٨/٧

﴿ و ﴾ من العجب أيضا أنهم ﴿ إِذَا ذُكِّرُوا ﴾ ما يعرفون في فطرهم وعقولهم، وفطنوا له، وألفت نظرهم إليه ﴿ لا يَذْكُرُونَ ﴾ ذلك، فإن كان جهلا فهو من أدل الدلائل على شدة بلادتهم العظيمة، حيث ذكروا ما هو مستقر في الفطر، معلوم بالعقل، لا يقبل الإشكال، وإن كان تجاهلا وعنادا، فهو أعجب وأغرب.

ومن العجب [أيضا] أنهم إذا أقيمت عليهم الأدلة، وذكروا الآيات التي يخضع لها فحول الرجال وألباب الألباء، يسخرون منها ويعجبون.

ومن العجب أيضا، قولهم للحق لما جاءهم: ﴿ إِنْ هَذَا إِلا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴾ فجعلوا أعلى الأشياء وأجلها، وهو الحق، في رتبة أخس الأشياء وأحقرها.

ومن العجب أيضا، قياسهم قدرة رب الأرض والسماوات، على قدرة الآدمي الناقص من جميع الوجوه، فقالوا استبعادا وإنكارا: ﴿ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوَآبَاؤُنَا الأَوَّلُونَ ﴾

ولما كان هذا منتهى ما عندهم، وغاية ما لديهم، أمر الله رسوله أن يجيبهم **بجواب** مشتمل على ترهيبهم (١) فقال: ﴿ قُلْ نَعَمْ ﴾ ستبعثون، أنتم وآباؤكم الأولون ﴿ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ ﴾ ذليلون صاغرون، لا تمتنعون، ولا تستعصون على قدرة الله.

﴿ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ ﴾ ينفخ إسرافيل فيها في الصور ﴿ فَإِذَا هُمْ ﴾ مبعوثون من قبورهم ﴿ يَنْظُرُونَ ﴾ كما ابتدئ خلقهم، بعثوا بجميع أجزائهم، حفاة عراة غرلا وفي تلك الحال، يظهرون الندم والخزي والخسار، ويدعون بالويل والثبور.

﴿ وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ ﴾ فقد أقروا بما كانوا في الدنيا به يستهزءون.

فيقال لهم: ﴿ هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ ﴾ بين العباد فيما بينهم وبين ربهم من الحقوق، وفيما بينهم وبين غيرهم من الخلق.

---

(١) كذا في ب، وفي أ: تربيتهم.." (١)

"تنبيه : تفعلوا مجزوم بلم لا بإن لأن لم واجبة الإعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول ، ولأنها لما صيرته ماضيا صارت كالجزء منه ، وحرف الشرط كالداخل على المجموع وكأنه قال : فإن تركتم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما وحاصله أن إن تقتضي الاستقبال ولم تقتضي المضي فرجحت لم لما ذكر فيكون المعنى على المضي دون الاستقبال وقيل : إن إن بمعنى إذ ولا **إشكال حينئذ** ، وقيل : كل منهما على حقيقته ، والمعنى إن تبين في المستقبل عدم فعلكم في الماضي ولن تفعلوا في المستقبل فاتقوا النار ، ولن كلا في نفي المستقبل غير أنه أبلغ وهو حرف بسيط ثنائي الوضع ، وقيل : أصله لا إن حذفت الهمزة منها لكثرتها في الكلام ثم ألف لا لالتقاء الساكنين. ولما كانت الآية مدنية نزلت بعدما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم : ﴿نارا وقودها الناس والحجارة﴾ (التحريم ، ٦) وسمعوه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة فإن الصلة يجب أن تكون معلومة وهي معلومة هنا من سورة التحريم حيث وقعت صفة.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٤

فإن قيل : الصفة أيضا يجب أن تكون معلومة الانتساب إلى الموصوف كالصلة وإلا لكانت خبرا ولهذا قالوا : إن الصفات

---

(١) تفسير السعدي، ص/٧٠١

قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف فيأتي في الصفة في آية التحريم ما ذكر في الصلة أجيب : بأن الصلة والصفة يجب كونهما معلومين للمخاطب لا لكل سامع وما في التحريم خطاب للمؤمنين وقد علموا ذلك لسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم ولما سمع الكفار ذلك الخطاب أدركوا منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت فيما خوطبوا به ﴿أعدت﴾ أي : هيئت ﴿للكافرين﴾ وجعلت عدة لعذابهم ، وفي ذلك دليل على أن النار مخلوقة معدة لهم الآن ، والجملة استئناف أو حال من النار بإضمار قد ، والعامل في الحال اتقوا وهي حال لازمة فلا يشكل بأن النار أعدت للكافرين اتقوها أم لا.

تنبيه : قال البيضاوي : في الآيتين أي : آية ﴿إن كنتم في ريب﴾ وآية ﴿فإن لم تفعلوا﴾ (البقرة ، ٢٤) ما يدل على النبوة من وجوه : الأول : ما فيهما أي : في مجموعهما من التحدي والتحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة بالتقريع والتهديد وتعليق الوعيد على عدم الإتيان بما يعارض أقصر سورة من سور القرآن العزيز ثم أنهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم

٤٥

يتصدوا لمعارضته والتجؤوا إلى جلاء الوطن وبذل المهج لأن قوله من التحدي راجع للآية الأولى والباقي راجع إلى الثانية ، والثاني : تضمنهما أي : مجموعهما الإخبار عن الغيب على ما هو به فإنهم لو عارضوه بشيء لامتنع خفاؤه عادة سيما والطاعنون فيه أكثر من الذابين عنه في كل عصر لأن ذلك راجع للآية الثانية ، والثالث : أنه عليه الصلاة والسلام لو شك في أمره ـ أي : نفسه ـ لما دعاهم إلى المعارضة بهذه المبالغة مخافة أن يعارض فتذهب حجته ، وهذا راجع إلى الآية الأولى. ثم عطف سبحانه وتعالى حال من آمن بالقرآن ووصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه على عادة ما جرت به العادة الإلهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطا لاكتساب ما ينجي وتثبيطا عن اقتراف ما يردي بقوله تعالى : ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ أي : الطاعات ﴿أن لهم جنات﴾ أي : حدائق ذات شجر ومساكن ، وإنما أمر الله سبحانه وتعالى الرسول صلى الله عليه وسلم أو عالم كل عصر ، أو كل أحد يقدر على البشارة أن يبشر الذين آمنوا ولم يخاطبهم بالبشارة كما خاطب الكفرة تفخيما لشأنهم وإيذانا بأنهم أحقاء بأن يبشروا ويهنؤوا بما أعد لهم ، والبشارة : الخبر الصدق السار أولا فإنه يظهر أثر السرور في البشرة لأن النفس إذا سرت انتشر الدم انتشار الماء في الشجرة ولذلك قال الفقهاء : البشارة هو الخبر الأول حتى لو قال الرجل لعبيده : من يبشرني بقدوم ولدي فهو حر فأخبروه فرادى عتق أولهم ولو قال : من أخبرني عتقوا جميعا.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤٤

فإن قيل : ما الجواب عن قوله تعالى : ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ ؟

أجيب : بأن ذلك ورد على سبيل التهكم كقوله تعالى : ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ (الدخان ، ٤٩) وعطف سبحانه وتعالى العمل على الإيمان مرتبا للحكم عليهما إشعارا بأن السبب في استحقاق هذه البشارة مجموع الأمرين والجمع بين الوصفين ، فإن الإيمان الذي هو عبارة عن التيقن والتصديق أس ، والعمل الصالح كالبناء عليه ، ولا نفع تام بأس لا بناء

عليه ، ولذلك قلما ذكرا مفردين وفي عطف العمل على الإيمان دليل على أن الصالحات خارجة عن مسمى الإيمان إذ الأصل أن الشيء لا يعطف على نفسه ولا على ما هو داخل فيه ، وجمع سبحانه وتعالى الجنة لأن الجنان على ما ذكره ابن عباس سبع : جنة الفردوس ، وجنة عدن ، وجنة النعيم ، ودار الخلد ، وجنة المأوى ، ودار السلام ، وعلييون ، وفي كل واحدة من هذه السبع مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الأعمال والعمال.." (١)

"روي عن أبي ذر : "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل : أي الكلام أفضل ؟

قال : ما اصطفى الله ملائكته أو لعباده سبحان الله وبحمده" وقيل : ونحن نصلي بأمرك ، قال ابن عباس : كل ما في القرآن من التسبيح فالمراد منه الصلاة ﴿ونقدس لك﴾ ننزهك عما لا يليق بك ، فاللام صلة والجملة حال مقررة لجهة **الإشكال كقولك** : أتحسن إلى أعدائك وأنا الصديق المحتاج ، والمعنى : أتستخلف عصاة ونحن معصومون أحقاء بذلك ، والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر ، وقيل : نقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لأجلك ، كأنهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء الذي هو أعظم الأفعال الذميمة بتطهر النفس عن الآثام ﴿قال﴾ تعالى : ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ من المصلحة في استخلاف آدم وأن ذريته فيهم المطيع والعاصي فيظهر العدل بينهم ، وقيل : إني أعلم أن فيكم من يعصيني وهو إبليس وجنوده ، وقيل : إني أعلم أنهم مذنبون وأنا أغفر لهم. وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بفتح الباء ، والباقون بالسكون وهم على مراتبهم في المد.

﴿وعلم آدم الأسماء﴾ أي أسماء المسميات ﴿كلها﴾ حتى القصعة والمغرفة ، وقيل : علمه اسم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، وقيل : صيغة كل شيء. قال أهل التأويل : إن الله عز وجل علم آدم جميع اللغات ثم كل واحد من أولاده بلغة فتفرقوا في البلدان واختص كل فرقة منهم بلغة وذلك إما بخلق علم ضروري بها فيه أو ألقى في قلبه علمها أو بإرسال ملك أو بخطاب الله له أو بخلق الأصوات في الأجسام المسميات ، والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالبا ، ولذلك يقال : علمته فلم يتعلم. وآدم اسم أعجمي كسائر الأنبياء إلا صالحا وشعيبا ولوطا ومحمدا بل قيل : إن آدم أيضا عربي وعلى هذا فاشتقاقه من الأدمة بضم الهمزة وسكون الدال بمعنى السمرة ، أو الأدمة بفتح الهمزة والدال بمعنى الأسوة أي : القدوة أو من أديم الأرض أي : ظاهر وجهها.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٥٢

روى الحاكم وصححه أنه صلى الله عليه وسلم قال : "إن الله قبض قبضة من جميع الأرض سهلها وحزنها". وهو بفتح الحاء المهملة ما غلظ من الأرض وصلب أي : وعجنت بالمياه المختلفة. فخلق منها آدم ونفخ فيه الروح فصار حيوانا حساسا بعد أن كان جمادا فلذلك يأتي بنوه مختلفين في الألوان والأخلاق والهيئات ، وأما على الأول فلا اشتقاق له لأن ذلك إنما يأتي في الأسماء العربية والأعجمي لا اشتقاق له ، وكنيته أبو محمد وأبو البشر والمعنى أنه تعالى خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباعدة مستعدا لإدراك أنواع المدركات والمعقولات والمحسوسات والمخيلات والموهومات وألهمه معرفة ذوات الأشياء

---

(١) تفسير السراج المنير . ، ٣٧/١

وخواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها. وقرأ ورش في الهمزة من آدم بالمد والتوسط والقصر حيث جاء ، وقوله تعالى : ﴿ثم عرضهم على الملائكة﴾ الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمنا في قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ إذ التقدير أسماء المسميات كما مر تقريره فحذف المضاف إليه لدلالة المضاف عليه

٥٥

وعوض عنه اللام في الأسماء كقوله تعالى : ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ (مريم ، ٤) لأن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الأسماء إذ العرض لا يصح فيها لأنها من المسموعات والعرض يختص بالمحسوسات بالعين تقول : عرضت الجند عرض العين إذا مررتهم عليك ونظرت ما حالهم.

فإن قيل : لم قال عرضهم ولم يقل عرضها ؟

أجيب : بأن الأسماء إذا جمعت جمع من يعقل ومن لا يعقل يكنى عنها بلفظ من يعقل كما يكنى عن الذكور والإناث بلفظ الذكور ، وقال مقاتل : خلق الله كل شيء الحيوان والجماد ثم عرض تلك الشخوص على الملائكة ، والكناية راجعة إلى الشخوص فلذلك قال : ﴿عرضهم على الملائكة﴾ ﴿فقال﴾ لهم سبحانه وتعالى تبكيتا لهم وتنبيها على عجزهم عن أمر الخلافة ﴿أنبئوني﴾ أي : أخبروني ﴿بأسماء هؤلاء﴾ المسميات ﴿إن كنتم صادقين﴾ أني لا أخلق خلقا إلا كنتم أفضل وأعلم منه وذلك أن الملائكة قالوا لما قال : ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ : ليخلق ربنا ما يشاء فلن يخلق خلقا أكرم عليه منا وإن كان فنحن أعلم منه لأنا خلقنا قبله ورأينا ما لم يره فأظهر الله تعالى فضله عليهم بالعلم ، **وجواب** الشرط دل عليه ما قبله.." (١)

"فإن قيل : لم وصف الأيام مع أنها جمع بالمفرد ؟

أجيب : بأنها في معنى الجماعة فتكون مفردا تقديرا ولأن جمع القلة . كما قاله الرضي . في حكم المفرد فيوصف بالمفرد كما هنا يوصف المفرد به كما في قوله تعالى : ﴿نطفة أمشاج﴾ (الإنسان ، ٢٠) وقيل : الأمشاج مفرد وعلى هذا فلا **إشكال** **ثم** كذبهم الله تعالى بقوله : ﴿قل﴾ لهم يا محمد ﴿أتخذتم﴾ حذف منه همزة الوصل استغناء بهمزة الاستفهام. وقرأ ابن كثير وحفص عن عاصم بإظهار الذال عند التاء ، والباقون بالإدغام ﴿عند الله عهدا﴾ أي : ميثاقا منه بذلك ، وقوله تعالى : ﴿فلن يخلف الله عهده﴾ **جواب** شرط مقدر أي : إن اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده وفيه دليل على أن الخلف في خبر الله تعالى محال ﴿أم تقولون على الله ما لا تعلمون﴾ أم إما منقطعة بمعنى بل أتقولون على التقرير والتقريع ، وإما معادلة بهمزة الاستفهام بمعنى أي الأمرين كائن على سبيل التقرير للعلم بوقوع أحدهما ، وقوله تعالى :

﴾

جزء : ١ رقم الصفحة : ٨٣

بلى﴾ إثبات لما نفوه من مساس النار لهم فإن بلى وبل حرفا استدراك ومعناهما نفي الخبر الماضي وإثبات الخبر المستقبل أي : بل تمسكم وتخلدون فيها ﴿من كسب سيئة﴾ أي : قبيحة ﴿وأحاطت به خطيئته﴾ وقرأ نافع وحده خطيئاته بالجمع أي

---

(١) تفسير السراج المنير . ، ١/٤٥

: استولت عليه وشملت جميع أحواله حتى صار كالمحتاط بها لا يخلو عنها شيء من جوانبه وهذا إنما يصح في شأن الكافر لأن غيره وإن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه لم تحط الخطيئة به ولذلك فسرها السلف بالكفر ، وقيل : السيئة الكبيرة ، والإحاطة أن يصر عليها لأن من أذنب ذنبا ولم يقلع عنه استجره إلى معاودة مثله والانهماك فيه وارتكاب ما هو أكبر منه حتى تستولي عليه الذنوب وتأخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا إلى المعاصي مستحسنا إياها معتقدا أن لا لذة سواها مبغضا لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحه فيها كما قال تعالى : ﴿ثم كان عاقبة الذين أساءوا السواى أن كذبوا بآيات الله﴾ (الروم ، ١٠) الآية ، والفرق بين السيئة والخطيئة أن السيئة قد تقال فيما يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض لأنها من الخطأ ، والكسب استجلاب النفع

٨٤

وتعليقه بالسيئة على التهكم كقوله تعالى : ﴿فبشره بعذا أليم﴾ (لقمان ، ٧) (يس ، ١١) (الجاثية ، ٨) ﴿فأولئك أصحاب النار﴾ أي : ملازموها في الآخرة كما أنهم ملازمو أسبابها في الدنيا ﴿هم فيها خالدون﴾ أي : دائمون روعي فيه معنى من والآية كما ترى لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة لأنها في الكافر كما مر.

﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾ جرت عادته سبحانه وتعالى على أن يشفع وعده بوعيده لترجي رحمته ويخشى عذابه.

تنبيه : عطف العمل على الإيمان يدل على خروجه عن مسماه.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٨٣

﴿و﴾ اذكر ﴿إذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل﴾ في التوراة وقلنا لهم : ﴿لا تعبدون إلا الله﴾ هذا إخبار في معنى النهي كقوله تعالى : ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ (البقرة ، ٢٨٢) وهو أبلغ من صريح النهي لما فيه من إيهام أن المنهي سارع إلى الانتهاء فهو مخبر عنه ، وقرأ ابن كثير وحمزة والكسائي بالياء على الغيبة ، والباقون بالتاء على الخطاب. ﴿وبالوالدين إحسانا﴾ أي : برا بهما وعطفا عليهما ونزولا عند أمرهما فيما لا يخالف أمر الله تعالى. قال البيضاوي : وهذا متعلق بمضمر تقديره : وتحسنون أو أحسنوا ، انتهى. ويلزمه أن إحسانا في الآية منصوب على المصدر المؤكد لعامله المحذوف مع أن حذف عامل المؤكد ممنوع أو نادر وقوله تعالى : ﴿وذي القربى﴾ أي : القرابة ﴿واليتامى والمساكين﴾ عطف على الوالدين ، ويتامى جمع يتيم وهو الطفل الذي لا أب له كنديم وندامى وهو قليل ، ومسكين مفعيل من السكون كأن الفقر أسكنه ﴿وقولوا للناس حسنا﴾ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصدق في شأن محمد صلى الله عليه وسلم والرفق بهم ، وقيل : هو اللين في القول والمعاشرة بحسن الخلق. وقرأ حمزة والكسائي بفتح الحاء والسين ، والباقون بضم الحاء وسكون السين مصدر وصف به مبالغة ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ ، قال البيضاوي : يريد ـ أي : الله ـ بهما ما فرض عليهم في ملتهم ﴿ثم توليتم﴾ في هذا التفات عن الغيبة ، قال البيضاوي : ولعل الخطاب مع الموجودين منهم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب أي : أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه ﴿إلا قليلا منكم﴾ أي : وهو من أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ ومن أسلم منهم ﴿وأنتم﴾ قوم ﴿معرضون﴾ أي : عادتكم الإعراض عن المواثيق والتولية كإعراض آبائكم.



جزء : ١ رقم الصفحة : ٨٥." (١)

"تنبيه : ﴿لما أنزلت﴾ متعلق بفقير قال الزمخشري عدى فقير باللام لأنه ضمن معنى سائل وطالب ويحتمل إني فقير من الدنيا لأجل ما أنزلت إلي من خير الدين وهو النجاة من الظالمين وليس في الشكوى إلى الغني المطلق نقص ، قال ابن عباس سأل الله تعالى فلقة خبز يقيم بها صلبه ، وقال الباقر : لقد قالها وإنه لمحتاج إلى شق تمرة ، وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس لقد قال موسى ذلك وهو أكرم خلقه عليه وإنه كان قد بلغ به من الضر أن اخضر بطنه من أكل البقل وضعف حتى لصق بطنه الشريف بظهره وإنما قال ذلك في نفسه مع ربه وهو اللائق به ، وقيل رفع به صوته لاستماع المرأتين وطلب الطعام وهذا لا يليق بموسى عليه السلام فانظر إلى هذا النبي عليه السلام وهو خلاصة ذلك الزمان ليكون لك في ذلك أسوة وتجعله إماما وقدوة وتقول ما لقي الأنبياء والصالحون من الضيق والأهوال في سجن الحياة الدنيا صونا لهم منها وإكراما من ربهم عنها رفعة لدرجاتهم واستهانة لها وإن ظنه الجاهل المغرور على غير ذلك وفي القصة ترغيب في الخير وحث على المعاونة على البر وبعث على بذل المعروف مع الجهد فلما رجعتا إلى أبيهما سريعا قبل الناس وأغنامهما حفل بطان قال لهما ما أعجلكما قالتا وجدنا رجلا صالحا رحيما فسقى لنا أغنامنا فقال لإحداهما اذهبي فادعيه لي.



جزء : ٣ رقم الصفحة : ١٣٨

فجاءته إحداهما﴾ ممتثلة أمر أبيها وقوله ﴿تمشي﴾ حال ، وقوله ﴿على استحياء﴾ حال أخرى ، أي : مستحيية إما من جاءته وإما من تمشي قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه : ليست بسلفع من النساء خراجة ولاجة ولكن جاءته مستترة وضعت كم درعها على وجهها استحياء ثم استأنف الإخبار بما تشوف إليه السامع بقوله تعالى : ﴿قالت﴾ وأكدت إعلاما بما لأبيها من الرغبة إلى لقائه ﴿إن أبي﴾ وصورت حاله بالمضارع بقولها ﴿يدعوك ليجزيك﴾ أي : يعطيك مكافأة لك لأن المكافأة من شيم الكرام ﴿أجر ما سقيت لنا﴾ أي : مواشينا ، قال ابن إسحاق : اسم الكبرى صفورا والصغرى لبنى ، وقيل ليا ، وقال غيره : صفرا وصفيرا ، وقال الضحاك : صافورا ، وقال الأكثرون : التي جاءت لموسى الكبرى ، وقال الكلبي هي الصغرى ، قال الرازي وليس في القرآن دلالة على شيء من هذه التفاصيل.

فإن قيل : في الآية إشكالات إحداها : كيف ساغ لموسى عليه السلام أن يعمل بقول امرأة وأن يمشي

١٤٠

معها وهي أجنبية فإن ذلك يورث التهمة العظيمة وقال صلى الله عليه وسلم "اتقوا مواضع التهم" ، وثانيها : أنه سقى أغنامهما تقربا إلى الله تعالى فكيف يليق به أخذ الأجرة عليه وذلك غير جائز في الشريعة ، وثالثها : أنه عرف فقرهما وفقر أبيهما وأنه عليه السلام كان في نهاية القوة بحيث يمكنه الكسب بأقل سعي فكيف يليق بمروءة مثله طلب الأجرة على ذلك القدر من الشيخ الفاني الفقير والمرأة الفقيرة ، ورابعها : كيف يليق بالنبي شعيب عليه السلام أن يبعث ابنته الشابة إلى رجل

---

(١) تفسير السراج المنير. ، ٦٩/١

شاب قبل العلم بكون الرجل عفيفا أو فاسقا ؟

.

أجيب عن الأول : بأن الخبر يعمل فيه بقول المرأة فإن الخبر يعمل فيه بقول الواحد حرا كان أو عبدا ذكرا كان أو أنثى وهي ما كانت مخبرة إلا عن أبيها وأما المشي مع المرأة بعد الاحتياط والتورع فلا بأس به ، وعن الثاني : بأن المرأة لما قالت ذلك لموسى عليه السلام ما ذهب إليهم طلبا للأجرة بل للتبرك بذلك الشيخ الكبير ، لما روي أنه لما دخل على شعيب عليه السلام إذا هو بالعشاء مهيئا فقال اجلس يا شاب فتعش فقال موسى أعوذ بالله فقال شعيب ولم ذلك ألست بجائع قال بلى ولكن أخاف أن يكون هذا عوضا لما سقيت لهما وأنا من أهل بيت لا نطلب على عمل من أعمال الآخرة عوضا من الدنيا ، وفي رواية لا نبيع ديننا بدنيانا ولا نأخذ بالمعروف ثمنا ، فقال له شعيب لا والله يا شاب ولكنها عادتي وعادت آبائي نقري الضيف ونطعم الطعام فجلس موسى عليه السلام فأكل ، وأيضا فليس بمنكر أن الجوع قد بلغ إلى حيث ما كان يطيق يحمله ففعل ذلك اضطرارا وهو **الجواب** عن الثالث فإن الضرورات تبيح المحظورات ، وعن الرابع : بأن شعيبا عليه السلام كان يعلم طهارة ابنته وبرائتها إما بوحي أو بغيره فكان يأمن عليها قال عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه : فقام يمشي والجارية أمامه فهبت الريح فوصفت ردفها فكره موسى عليه السلام أن يرى ذلك منها فقال لها امشي خلفي أو قال موسى أني من عنصر إبراهيم فكوني خلفي حتى لا يرفع الريح ثيابك فأرى ما لا يحل ، وفي رواية كوني خلفي ودليني على الطريق برمي الحصا لأن صوت المرأة عورة.

جزء : ٣ رقم الصفحة : ١٣٨." (١)

"وقد عرض لي **إشكال على** ما قاله الفقهاء بهذه الآية وذلك أن الشرط الثاني ههنا لا يمكن تقدمه في الوجود بالنسبة إلى الحكم بالنبي صلى الله عليه وسلم لا أنه لا يمكن عقلا ، وذلك أن المفسرين فسروا قوله تعالى : ﴿إن أراد﴾ بمعنى قبل الهبة لأن بالقبول منه صلى الله عليه وسلم يتم نكاحه وهذا لا يتصور تقدمه على الهبة ؛ إذ القبول متأخر ، فإن العصمة كانت في تأخر إرادته عن هبتها ، ولما جاء أبو حيان إلى هنا جعل الشرط الثاني مقدما على الأول على القاعدة العامة ، ولم يستشكل شيئا مما ذكر. قال ذلك البعض. وقد عرضت هذا **الإشكال على** جماعة من أعيان زماننا فاعترفوا به ولم يظهر عنه **جواب** إلا ما قدمته من أنه ثم قرينة مانعة من ذلك كما مثلته آنفا.

٣٢٥

ولما كان ربما فهم أن غير النبي صلى الله عليه وسلم يشاركه في هذا المعنى قال الله منبها للخصوصية : ﴿خالصة لك﴾ وزاد المعنى بيانا بقوله تعالى : ﴿من دون المؤمنين﴾ أي : من الأنبياء وغيرهم.

تنبيهات : الأول في إعراب خالصة وفيه أوجه : أحدها : أنه منصوب على الحال من فاعل وهبت أي : حالة كونها خالصة لك دون غيرك. ثانيها : أنه نعت مصدر مقدر أي : هبة خالصة فنصبه بوهبت. ثالثها : أنه حال من امرأة ؛ لأنها وصفت فتخصصت ، وهو بمعنى الأول ، وإليه ذهب الزجاج ، وقيل غير ذلك. والمعنى : أنا أحللنا لك امرأة مؤمنة وهبت نفسها

(١) تفسير السراج المنير . ، ٣/٩٤

لك بغير صداق.

جزء : ٣ رقم الصفحة : ٣٢١

التنبيه الثاني : في انعقاد النكاح بلفظ الهبة في حق الأمة وفيه خلاف : فقال سعيد بن المسيب والزهري ومجاهد وعطاء : لا ينعقد إلا بلفظ الإنكاح أو التزويج ، وبه قال مالك وربيعة والشافعي. ومعنى الآية : أن إباحة الوطء بالهبة وحصول التزويج بلفظها من خواصه صلى الله عليه وسلم وقال النخعي وأبو حنيفة وأهل الكوفة : ينعقد بلفظ الهبة والتمليك. وأن معنى الآية : أن تلك المرأة صارت خالصة لك زوجة من أمهات المؤمنين لا تحل لغيرك أبدا بالتزويج ، وأجيب : بأن هذا التخصيص بالواهبة لا فائدة فيه ، فإن أزواجه صلى الله عليه وسلم كلهن خالصات له ، وما مر فللتخصيص فائدة.

التنبيه الثالث : في التي وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم هل كانت عنده امرأة منهن ؟

فقال عبد الله بن عباس ومجاهد : لم يكن عند النبي صلى الله عليه وسلم امرأة وهبت نفسها منه ، ولم يكن عنده امرأة إلا بعقد نكاح أو ملك يمين وقوله تعالى ﴿وهبت نفسها﴾ على طريق الشرط والجزاء ، وقال غيرهما : بل كانت موهوبة وهو ظاهر الآية ، واختلفوا فيها : فقال الشعبي : هي زينب بنت خزيمة الهلالية يقال لها : أم لمساكين ، وقال قتادة : هي ميمونة بنت الحارث ، وقال علي بن الحسين والضحاك ومقاتل : هي أم شريك بنت جابر من بني أسد ، وقال عروة بن الزبير : هي خولة بنت حكيم من بني سليم.

التنبيه الرابع : في ذكر شيء من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقد ذكرت منها أشياء كثيرة ينشرح الصدر بها في شرح التنبيه فلا أطيل بذكرها هنا ، ولكن أذكر منها طرفا يسيرا تبركا ببركة صاحبها عليه أفضل الصلاة والسلام ، فإن ذكرها مستحب. قال النووي في روضته : ولا يبعد القول بوجوبها لئلا يرى الجاهل بعض الخصائص في الخبر الصحيح فيعمل به أخذا بأصل التأسي ، فوجب بيانها لتعرف وهي أربعة أنواع :

أحدها الواجبات وهي أشياء كثيرة : منها الضحى ، والوتر ، والأضحية ، وفي الحديث ما يدل على أن الواجب أقل الضحى ، وقياسه أن الوتر كذلك. ومنها السواك لكل صلاة ، والمشاورة لذوي الأحلام في الأمر ، وتخيير نسائه بين مفارقته طلبا للدنيا واختياره طلبا للآخرة ، ولا يشترط **الجواب** له منهن فورا ، فلو اختارته واحدة لم يحرم عليه طلاقها أو كرهته توقفت الفرقة على الطلاق ، وليس قولها : اخترت نفسي بطلاق كما مرت الإشارة إليه ، وله تزوجها بعد الفراق.

النوع الثاني : المحرمات : وهي أشياء كثيرة منها الزكاة والصدقة وتعلم الخط والشعر ومد العين إلى متاع الدنيا. وخائنة الأعين وهي : الإيماء بما يظهر خلافه دون الخديعة في الحرب ، وإمساك من كرهت نكاحه. ومنها نكاح كتابية لا للتسري بها كما مر ، ولا يحرم عليه أكل الثوم ونحوه ولا الأكل متكئا.

جزء : ٣ رقم الصفحة : ٣٢١

النوع الثالث : التخفيفات والمباحات : وهي كثيرة جدا منها : تزويج من شاء من النساء لمن شاء ولو لنفسه بغير إذن من المرأة ووليها متوليا للطرفين ، وزوجه الله تعالى ، وأبيح له الوصال

٣٢٦

ونصفي المغنم. ويحكم ويشهد لولده ولو لنفسه ، وأبيح له نكاح تسع ، وقد تزوج صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ومات عن تسع ، قال الأئمة : وكثرة الزوجات في حقه صلى الله عليه وسلم للتوسعة في تبليغ الأحكام عنه الواقعة سرا مما لا يطلع عليه الرجال ، ونقل محاسنه الباطنة فإنه صلى الله عليه وسلم تكمل له الظاهر والباطن ، وحرم عليه الزيادة عليهن ، ثم نسخ وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى.." (١)

"دحورا﴾ مصدر دحره أي : طرده وأبعده وهو مفعول له ، وقيل : هو جمع داحر نحو قاعد وقعود فيكون حالا بنفسه من غير تأويل ، وقيل : غير ذلك ﴿ولهم﴾ أي : في الآخرة ﴿عذاب﴾ غير هذا ﴿واصب﴾ أي : دائم ، وقال مقاتل : أي : دائم في الدنيا إلى النفخة الأولى وقوله تعالى :

﴿إلا من خطف﴾ فيه وجهان : أحدهما : أنه مرفوع المحل بدلا من ضمير لا يسمعون وهو أحسن ؛ لأنه غير موجب. والثاني : أنه منصوب على أصل الاستثناء ، والمعنى : أن الشياطين لا يسمعون الملائكة إلا من خطف ، وقوله تعالى : ﴿الخطفة﴾ مصدر معرف بأل الجنسية أو المعرفة ومعنى اختطف اختلس الكلمة من كلام الملائكة مسارقة ﴿فاتبعه﴾ أي : لحقه ﴿شهاب﴾ أي : كوكب ﴿ثاقب﴾ أي : مضيء قوي لا يخطئه يقتله أو يحرقه أو يثقبه أو يخبله.

تنبيه : ههنا سؤالات :

أولها : أن هذه الشهب التي يرمى بها هل هي من الكواكب التي زين الله السماء بها أم لا ؟

والأول : باطل ؛ لأنها تبطل وتضمحل فلو كانت تلك الشهب تلك الكواكب الحقيقية لوجب أن يظهر نقصان كثير في أعداد كواكب السماء ولم يوجد ذلك فإن أعداد كواكب السماء باقية لم تتغير البتة ، وأيضا فجعلها رجوما للشياطين مما يوجب وقوع النقصان في زينة السماء الدنيا فكان الجمع بين هذين المقصودين كالمتناقض ، وإن كانت هذه الشهب جنسا آخر غير الكواكب المركوزة في الفلك فهو أيضا مشكل ؛ لأنه تعالى قال في سورة الملك ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشيطانين﴾ (الملك : ٥)

فالضمير في قوله ﴿وجعلناها﴾ عائد على المصابيح فوجب أن تكون تلك المصابيح هي المرجوم بها بأعيانها.

ثانيها : كيف يجوز أن تذهب الشياطين حيث يعلمون أن الشهب تحرقهم ولا يصلون إلى مقصودهم البتة ؟

وهل يمكن أن يصدر هذا الفعل من عاقل ؟

فكيف من الشياطين الذين لهم مزية في معرفة الحيل الدقيقة ؟

.

ثالثها : دلت التواريخ المتواترة على أن حدوث الشهب كان حاصلا قبل مجيء النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك ترى الحكماء الذين كانوا موجودين قبل مجيء النبي صلى الله عليه وسلم بزمان طويل ذكروا ذلك وتكلموا في سبب حدوثه ، وإذا ثبت أن ذلك كان موجودا قبل مجيء النبي صلى الله عليه وسلم امتنع حمله على مجيء النبي صلى الله عليه وسلم

رابعها : الشيطان مخلوق من النار كما حكى عن قول إبليس لعنه الله تعالى ﴿خلقتني من نار﴾ (الأعراف : ١٢)

---

(١) تفسير السراج المنير. ، ٣/٢٢٠

وقال تعالى ﴿والجان خلقناه من قبل من نار السموم﴾ (الحجر : ٢٧)
ولهذا السبب يقدر على الصعود إلى السموات وإذا كان كذلك فكيف يعقل إحراق النار بالنار ؟

.

جزء : ٣ رقم الصفحة : ٤٤٨

أجيب عن الأول : بأن هذه الشهب غير تلك الكواكب الثابتة وأما قوله تعالى ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين﴾ (الملك : ٥)

فنقول : كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الدهر آمنة من التغير والفساد ومنها ما لا

٤٥٢

يكون كذلك وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين إلى حيث يعلمون وبها يزول الإشكال.

وعن الثاني : بأن هذه الواقعة إنما تتفق في الندرة فلعلها لا تشتهر بسبب ندرتها بين الشياطين وأجاب أبو علي الجبائي : بأن حصول هذه الحالة ليس له موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه وإنما يمنعون من المصير إلى موضع الملائكة ومواضعها مختلفة ، فربما صاروا إلى موضع تصيبهم الشهب ، وربما صاروا إلى غيره ولا صادفوا الملائكة ولا تصيبهم الشهب ، فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلموا في بعض الأوقات جاز أن يصيروا إلى مواضع يغلب على ظنونهم أنها لا تصيبهم الشهب فيها ، كما يجوز فيمن سلك البحر أن يسلكه في موضع يغلب على ظنه حصول النجاة ، وفي جواب أبي علي نظر : إذ ليس في السماء موضع قدم إلا وفيه ملك قائم أو راكع أو ساجد.

وعن الثالث : بأن الأقرب أن هذه الحالة كانت موجودة قبل النبي صلى الله عليه وسلم لكن بقلة ، ولما جاء النبي صلى الله عليه وسلم وقعت بكثرة فصارت بسبب الكثرة معجزة.

وعن الرابع : بأن الشياطين ليسوا من نار خالصة وعلى التنزل بأنهم من النيران الخالصة إلا أنها نيران ضعيفة ونيران الشهب أقوى حالا منهم فلا جرم صار الأقوى مبطلا للأضعف ، ألا ترى أن السراج الضعيف إذا وضع في النار القوية فإنه ينطفئ ؟

فكذلك ههنا.

ولما كان المقصود الأعظم من القرآن إثبات الأصول الأربعة وهي الإلهيات والمعاد والنبوات وإثبات القضاء والقدر افتتح الله سبحانه هذه السورة بإثبات ما يدل على الصانع وعلى علمه وقدرته وحكمته ووحدانيته ، وهو خالق السموات والأرض وما بينهما ورب المشارق والمغارب ، ثم فرع عليها إثبات الحشر والنشر والقيامة وهو أن من قدر على ما هو أشق وأصعب وجب أن يقدر على ما هو دونه ، وهو قوله تعالى : ." (١)

---

(١) تفسير السراج المنير . ، ٣/٣٠٤

"أحدهما : مذهب السلف وهو إقراره كما جاء من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل والإيمان به من غير تأويل له والسكوت عنه مع الاعتقاد بأن ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.
والمذهب الثاني : مذهب الخلف : وهو تأويل الحديث فقوله صلى الله عليه وسلم رأيت ربي في أحسن صورة يحتمل وجهين :
أحدهما : وأنا في أحسن صورة كأنه زاده جمالا وكمالا وحسنا عند رؤيته لربه وإنما التغيير وقع بعده لشدة الوحي وثقله.
الثاني : أن الصورة بمعنى الصفة ويرجع ذلك إلى الله تعالى والمعنى : أنه رآه في أحسن صفاته من الإنعام عليه والإقبال إليه والله تعالى تلقاه بالإكرام والإعظام فأخبر صلى الله عليه وسلم عن عظمته وكبريائه وبهائه وبعده عن شبهه بالخلق وتنزيهه عن صفات النقص وأنه ليس كمثله وهو السميع البصير وقوله صلى الله عليه وسلم فوضع يده بين كتفي إلخ فالمراد باليد : النعمة والمنة والرحمة وذلك شائع في لغة العرب فيكون معناه على هذا الإخبار بإكرام الله تعالى إياه وإنعامه عليه بأن شرح صدره ونور قلبه وعرفه ما لم يعرفه حتى وجد برد النعمة والرحمة والمعرفة في قلبه ، وذلك لما نور قلبه وشرح صدره فعلم ما في السموات وما في الأرض بإعلام الله تعالى إياه فإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون إذ لا يجوز على الله تبارك وتعالى ولا على صفات ذاته سبحانه مماسة أو مباشرة أو نقص وهذا أليق بتنزيهه وحمل الحديث عليه ، وإذا حملنا الحديث على المنام وإن ذلك كان في المنام فقد زال **الإشكال لأن** رؤية الباري سبحانه في المنام على الصفات الحسنة دليل على البشارة والخير والرحمة للرائي ، وسبب اختصام الملأ الأعلى وهم الملائكة في الكفارات وهي الخصال المذكورة في الحديث في أيها أفضل ، وسميت هذه الخصال كفارات ؛ لأنها تكفر الذنوب عن فاعلها فهي من باب تسمية الشيء باسم لازمه وسمي ذلك مخاصمة لما مر في السؤال **والجواب** المتقدمين.
٥١٤
وقوله تعالى :

جزء : ٣ رقم الصفحة : ٥١٢
إذ﴾ يجوز أن يكون بدلا من إذا الأولى كما قاله الزمخشري ، وأن يكون منصوبا باذكر كما قاله أبو البقاء أي : واذكر إذ ﴿قال ربك للملائكة إني خالق﴾ أي : جاعل ﴿بشرا من طين﴾ هو آدم عليه السلام ، فإن قيل : كيف صح أن يقول لهم إني خالق بشرا وما عرفوا ما البشر ولا عهدوا به قبل ؟
أجيب : بأنه قد يكون قال لهم : إني خالق خلقا من صفته كيت وكيت ولكنه حين حكاه اقتصر على الاسم.
﴿فإذا سويته﴾ أي : أتممت خلقه ﴿ونفخت﴾ أي : أجريت ﴿فيه من روحي﴾ فصار حيا حساسا متنفسا وإضافة الروح إليه تعالى إضافة تشريف لآدم عليه السلام والروح جسم لطيف يحيا به الإنسان بنفوذه فيه يسري في بدن الإنسان سريان الضوء في الفضاء وكسريان النار في الفحم والماء في العود الأخضر ﴿فقعوا﴾ أي : خروا ﴿له ساجدين﴾.
﴿فسجد الملائكة﴾ وقوله تعالى : ﴿كلهم أجمعون﴾ فيه تأكيدان ، وقال الزمخشري : كل للإحاطة وأجمعون للاجتماع

فأفادا معا أنهم سجدوا عن آخرهم ما بقي منهم ملك إلا أنهم سجدوا جميعا في وقت واحد غير متفرقين في أوقات ، انتهى.
فإن قيل : كيف ساغ السجود لغير الله ؟
أجيب : بأن الممنوع هو السجود لغير الله تعالى على وجه العبادة فأما على وجه التكرمة والتبجيل فلا يأباه العقل إلا أن يكون فيه مفسدة فينهى الله تعالى عنه والأولى في **الجواب** أنه سجود تحية بالانحناء كما قاله الجلال المحلي.
﴿إلا إبليس استكبر﴾ أي : تكبر وتعظم عن السجود ، فإن قيل : كيف استثنى من الملائكة عليهم السلام إبليس وهو من الجن ؟
أجيب : بأنه قد أمر بالسجود معهم فغلبوا عليه في قوله تعالى ﴿فسجد الملائكة﴾ ثم استثنى كما يستثنى الواحد منهم استثناء متصلا وقال الجلال المحلي : هو أبو الجن وكان من الملائكة وعلى هذا فلا سؤال ﴿وكان﴾ أي : وصار ﴿من الكافرين﴾ باستكباره عن أمر الله تعالى أو كان من الكافرين في الأزمنة الماضية في علم الله تعالى.
تنبيه : المقصود من ذكر هذه القصة المنع من الحسد والكبر لأن إبليس إنما وقع فيما وقع فيه بسبب الحسد والكبر ، والكفار إنما نازعوا محمدا صلى الله عليه وسلم بسبب الحسد والكبر فذكر الله تعالى هذه القصة ههنا ليصير سماعها زاجرا عن هاتين الخصلتين المذمومتين.
﴿قال﴾ الله تعالى ﴿يا إبليس﴾ سماه بهذا الاسم لكونه من الإبلاس وهو انقطاع الرجاء إشارة إلى تحتم العقوبة له ﴿ما منعك أن تسجد﴾ وبين ما يوجب طاعته ولو أمر بتعظيم ما لا يعقل بقوله تعالى معبرا بأداة ما لا يعقل عمن كان عند السجود له عاقلا كامل العقل : ﴿لما خلقت بيدي﴾ أي : توليت خلقه من غير توسط سبب كأب وأم والتثنية في اليد لما في خلقه من مزيد القدرة ، وقوله تعالى : ﴿أستكبرت﴾ استفهام توبيخ أي : تعظمت بنفسك الآن عن السجود له ﴿أم كنت من العالين﴾ أي : من القوم الذين يتكبرون فتكبرت عن السجود له لكونك منهم فأجاب إبليس بقوله :
﴾
جزء : ٣ رقم الصفحة : ٥١٢." [1]
"ان كلامه سبحانه ليس بحرف ولا يشبه الحروف.
والكلام في هذه المسألة يطول، ونتميمها في كتب الاصول، وقد بيناها في (الكتاب الاسنى، في شرح اسماء الله الحسنى).
فصل – وقد طعن الرافضة – قبحهم الله تعالى – في القران، وقالوا: ان الواحد يكفى في نقل الاية والحرف كما فعلتم فإنكم اثبتم بقول رجل واحد وهو خزيمة بن ثابت وحده اخر سورة " براءة " وقوله: " من المؤمنين رجال ".
فالجواب ان خزيمة رضى الله عنه لم جاء بهما تذكرهما كثير من الصحابة، وقد كان زيد يعرفهما، ولذلك قال: فقدت ايتين من اخر سورة " التوبة ".
ولو لم يعرفهما لم يدر هل فقد شيئا اولا، فالآية انما ثبتت بالاجماع لا بخزيمة وحده.
جواب ثان – انما ثبتت بشهادة خزيمة وحده لقيام الدليل على صحتها في النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فهي قرينة تغني

(١) تفسير السراج المنير ، ٣/٣٤٥

عن طلب شاهد آخر بخلاف آية " الأحزاب " فإن تلك ثبتت بشهادة زيد وأبي خزيمة لسماعهما إياها من النبي صلى الله عليه وسلم.

قال معناه المهلب، وذكر أن خزيمة غير أبي خزيمة، وأن أبا خزيمة الذي وجدت معه آية التوبة معروف من الأنصار، وقد عرفه أنس وقال: نحن ورثناه، والتي في الأحزاب وجدت مع خزيمة بن ثابت فلا تعارض، والقضية غير القضية لا **إشكال** **فيها** ولا إلتباس.

وقال

ابن عبد البر " أبو خزيمة لا يوقف على صحة اسمه وهو مشهور بكنيته، وهو أبو خزيمة بن أوس بن زيد بن أصرم بن ثعلبة بن غنم بن مالك بن النجار، شهد بدرا وما بعدها من المشاهد، وتوفي في خلافة عثمان بن عفان، وهو أخو مسعود بن أوس.

قال ابن شهاب عن عبيد بن السباق عن زيد بن ثابت: وجدت آخر التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري وهو هذا، وليس بينه وبين الحارث بن خزيمة أبي خزيمة نسب إلا اجتماعهما في الأنصار، أحدهما أوسي والآخر خزرجي ".

وفي مسلم والبخاري عن أنس بن مالك قال: جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد وقلت لأنس: من أبو زيد ؟ قال: أحد عمومتي.

وفي البخاري أيضا عن أنس قال: مات النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجمع القرآن غير إربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل،." (١)

"الثامنة – والسنة في السلام **والجواب** الجهر، ولا تكفي الاشارة بالاصبع والكف عند الشافعي، وعندنا تكفي إذا كان على بعد، روى ابن وهب عن ابن مسعود قال: السلام اسم من أسماء الله عزوجل وضعه الله في الارض فأفشوه بينكم، فإن الرجل إذا سلم على القوم فردوا عليه كان له عليهم فضل درجة لانه ذكرهم، فإن لم يردوا عليه رد عليه من هو خير منهم وأطيب.

وروى الاعمش عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن الحارث قال: إذا سلم الرجل على القوم كان له فضل درجة، فإن لم يردوا عليه ردت عليه الملائكة ولعنتهم.

فإذا رد المسلم

عليه أسمع **جوابه**، لانه إذا لم يسمع المسلم لم يكن **جوابا** له، ألا ترى أن المسلم إذا سلم بسلام لم يسمعه المسلم عليه لم يكن ذلك منه سلاما، فكذلك إذا أجاب **بجواب** لم يسمع منه فليس **بجواب**.

وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا سلمتم فأسمعوا وإذا رددتم فأسمعوا وإذا قعدتم فأقعدوا بالامانة ولا يرفعن بعضكم حديث بعض).

قال ابن وهب: وأخبرني أسامة بن زيد عن نافع قال: كنت أساير رجلا من فقهاء الشام يقال له عبد الله بن زكريا فحبستني

---

(١) تفسير القرطبي، ٥٦/١

دابتي تبول، ثم أدركته ولم أسلم عليه، فقال: ألا تسلم ؟ فقلت: إنما كنت معك آنفا، فقال: وإن (١) صح، لقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتسايرون فيفرق بينهم الشجر فإذا التقوا سلم بعضهم على بعض.

التاسعة - وأما الكافر فحكم الرد عليه أن يقال له: وعليكم.

قال ابن عباس وغيره: المراد بالآية: (وإذا حييتم بتحية) فإذا كانت من مؤمن (فحيوا بأحسن منها) وإن كانت من كافر فردوا على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال لهم: (وعليكم).

وقال عطاء: الآية في المؤمنين خاصة، ومن سلم من غيرهم قيل له: عليك، كما جاء في الحديث.

قلت: فقد جاء إثبات الواو وإسقاطها في صحيح مسلم (عليك) بغير واو وهي الرواية الواضحة المعنى، وأما مع إثبات الواو ففيها إشكال، لان الواو العاطفة تقتضي التشريك فيلزم منه أن يدخل معهم فيما دعوا به علينا من الموت أو من سامة ديننا، فاختلف المتأولون

---

(١) سقط من ج: ان صح، وثبت في ط.

وفى أو ز وى: وان.

وسقط: صح.

(*)."[1]

"فيه سبع مسائل: الاولى - قوله تعالى: (ومن يقتل) (من) شرط، **وجوابه** (فجزاؤه) وسيأتي.

واختلف العلماء في صفة المتعمد في القتل، فقال عطاء والنخعي وغيرهما: هو من قتل بحديدة كالسيف والخنجر وسنان الرمح ونحو ذلك من المشحوذ (١) [المعد للقطع (٢)] أو بما يعلم أن فيه الموت من ثقال الحجارة ونحوها.

وقالت فرقة: المتعمد كل من قتل بحديدة كان القتل أو بحجر أو بعصا أو بغير ذلك، وهذا قول الجمهور.

الثانية - ذكر الله عزوجل في كتابه العمد والخطأ ولم يذكر شبه العمد وقد اختلف العلماء في القول به، فقال ابن المنذر: أنكر ذلك مالك، وقال: ليس في كتاب الله إلا العمد والخطأ.

وذكره الخطابي أيضا عن مالك وزاد: وأما شبه العمد فلا نعرفه.

قال أبو عمر: أنكر مالك والليث بن سعد شبه العمد، فمن قتل عندهما بما لا يقتل مثله غالبا كالعضة واللطمة وضربة السوط والقضيب وشبه ذلك فإنه عمد وفيه القود.

قال أبو عمر: وقال بقو لهما جماعة من الصحابة والتابعين.

وذهب جمهور فقهاء الامصار إلى أن هذا كله شبه العمد.

وقد ذكر

عن مالك وقاله ابن وهب وجماعة من الصحابة والتابعين.

---

(١) تفسير القرطبي، ٣٠٣/٥

قال ابن المنذر: وشبه العمد يعمل به عندنا.

وممن أثبت شبه العمد الشعبي والحكم وحماد والنخعي وقتادة وسفيان الثري وأهل العراق والشافعي، وروينا ذلك عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما.

قلت: وهو الصحيح، فإن الدماء أحق ما احتيط لها إذ الاصل صيانتها في أهبها (٣)، فلا تستباح إلا بأمر بين لا **إشكال فيه**، وهذا فيه إشكال، لانه لما كان مترددا بين العمد والخطأ حكم له بشبه العمد، فالضرب مقصود والقتل غير مقصود، وإنما وقع بغير القصد فيسقط القود وتغلظ الدية.

وبمثل هذا جاءت السنة، روى أبو داود من حديث عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ألا إن دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الابل منها أربعون في بطونها أولادها).

وروى الدار قطني عن ابن عباس قال قال رسول

---

(١) في ط: المحدد.

(٢) زيادة عن ابن عطية.

(٣) الاهب (ضمشين جمع الاهاب): الجلد.

(*)".[١]

"وقال: " نزلنا " على المبالغة بطول مكث الكتاب بين السماء والارض والكتاب مصدر بمعنى الكتابة فبين أن الكتابة في قرطاس، لانه غير معقول كتابة إلا (١) في قرطاس أي في صحيفة والقرطاس الصحيفة، ويقال: قرطاس بالضم، وقرطس فلان إذا رمى فأصاب الصحيفة الملزقة بالهدف.

(فلمسوه بأيديهم) أي فعاينوا ذلك ومسوه باليد كما اقترحوا وبالغوا في ميزه وتقليبه جسا بأيديهم ليرتفع كل ارتياب ويزول عنهم كله إشكال، لعاندوا فيه وتابعوا (٢) كفرهم، وقالوا: سحر مبين إنما سكرت أبصارنا وسحرنا، وهذه الآية **جواب** لقولهم: " حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه " (٣) [الاسراء: ٩٣] فأعلم الله بما سبق في علمه من أنه لو نزل لكذبوا به.

قال الكلبي: نزلت في النضر بن الحرث وعبد الله بن أبي أمية ونوفل بن خويلد قالوا: " لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا " (٣) [الاسراء: ٩٠] الآية.

قوله تعالى: وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الامر ثم لا ينظرون (٨) ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون (٩) ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزءون (١٠) قوله تعالى: (وقالوا لولا أنزل عليه ملك) اقترحوا هذا أيضا.

و " لولا " بمعنى هلا.

(ولو أنزلنا ملكا لقضى الامر) قال ابن عباس: لو رأوا الملك على صورته لماتوا إذ لا يطيقون رؤيته.

---

(١) تفسير القرطبي، ٣٢٩/٥

مجاهد وعكرمة: لقامت الساعة.

قال الحسن وقتادة: لاهلكوا بعذاب الاستئصال، لان الله أجرى سنته بأن من طلب آية فأظهرت له فلم يؤمن أهلكه الله في الحال.

(أي لا ينظرون) أي لا يمهلون ولا يؤخرون.

قوله تعالى: (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) أي لا يستطيعون أن يروا الملك في صورته إلا بعد التجسم بالاجسام الكثيفة، لان كله جنس يأنس بجنسه وينفر من غير جنسه، فلو جعل الله تعالى الرسول إلى البشر ملكا لنفروا من مقاربته، ولما أنسوا به، ولداخلهم

---

(١) في ب وع وى:: لا في قرطاس.

(٢) في ع: وبالغوا في كفرهم.

(٣) راجع ج ١٠ ص ٣٢٧.

(*)."[١]

"فكان الاثخان أحب إلي.

والاثخان: كثرة القتل، عن مجاهد وغيره.

أي يبالغ في قتل المشركين.

تقول العرب: أثخن فلان في هذا الامر أي بالغ.

وقال بعضهم: حتى يقهر ويقتل.

وأنشد المفضل: تصلي الضحى ما دهرها بتعبد * وقد أثخنت فرعون في كفره كفرا وقيل: " حتى يثخن " يتمكن.

وقيل: الاثخان القوة والشدة.

فأعلم الله سبحانه وتعالى أن قتل الاسرى الذين فودوا ببدر كان أولى من فدائهم.

وقال ابن عباس رضي الله عنه: كان هذا يوم بدر والمسلمون يومئذ قليل، فلما كثروا واشتد سلطانهم أنزل الله عزوجل بعد هذا في الاسارى: " فإما منا بعد وإما فداء " (١) [محمد: ٤] على ما يأتي بيانه في سورة " القتال " إن شاء الله تعالى.

وقد قيل: إنما عوتبوا لان قضية بدر كانت عظيمة الموقع والتصريف في صناديد قريش وأشرافهم وساداتهم وأمو الهم بالقتل والاسترقاق والتملك.

وذلك كله عظيم الموقع فكان حقهم أن ينتظروا الوحي ولا يستعجلوا، فلما استعجلوا ولم ينتظروا توجه عليهم ما توجه.

والله أعلم.

الثالثة - أسند الطبري وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للناس: (إن شئتم أخذتم فداء الاسارى ويقتل منكم في

---

(١) تفسير القرطبي، ٣٩٣/٦

الحرب سبعون على عددهم وإن شئتم قتلوا وسلمتم).

فقالوا: نأخذ الفداء ويستشهد منا سبعون.

وذكر عبد بن حميد بسنده أن جبريل عليه السلام نزل على النبي صلى الله عليه وسلم بتخيير الناس هكذا.

وقد مضى في " آل عمران " (٢) القول في هذا.

وقال عبيدة السلماني: طلبوا الخيرتين كلتيهما، فقتل منهم يوم أحد سبعون.

وينشأ هنا **إشكال وهى**: - الرابعة - وهو أن يقال: إذا كان التخيير فكيف وقع التوبيخ بقوله " لمسكم ".

فالجواب - أن التوبيخ وقع أولا لحرصهم على أخذ الفداء، ثم وقع التخيير بعد ذلك.

ومما يدل على ذلك أن المقداد قال حين أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل عقبة بن أبي معيط: أسيري يا رسول الله.

وقال مصعب بن عمير الذي أسر أخاه: شد عليه يدك، فإن له أما

---

(١) راجع ج ١٦ ص ٢٢٦.

(٢) راجع ج ٤ ص ١٩٣.

(*)".(١)

"صفحة رقم ٩٦

قال ابن عرفة : وعادتهم يوردون عليه تشكيكا من ناحية أن سلام الملائكة على إضمار (فعل) مؤكد بالمصدر ، والدال على إثبات الحقيقة وإزالة الشك عن الحديث الأعم من أن يكون وقوعه منهم ثابتا ، أو لا ؟ والاسم المرفوع دال على ثبوت وقوع السلام منهم أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا ، فتعادلا ، فليس أحدهما بأبلغ من الآخر.

قال : وكان يمشي لنا **الجواب** عنه بأن سلام إبراهيم إنما هو بعد سلام الملائكة ردا عليهم ، والبعدية تقتضي الحدوث (والتجدد) ، فلو عبر فيه بالفعل لتوهم (فيه) الحدوث ، وأنه إنما سلم ردا عليهم فعبر بالاسم (تنبيها) على أن (سلامي) عليكم كان ثابت ولو لم تبدؤوني بالسلام.

وسلام الملائكة لما كان ابتدائيا لا يتوهم فيه البعدية ولا أنه **جواب** ورد عبروا فيه بالفعل (إذ) لا ضرورة تدعو إلى التعبير بالاسم.

قلت : وأورد بعض نحاة الزمان على هذا إشكالين.

- الأول : كيف يصح حذف الفعل مع أن المصدر مؤكد له والفعل المؤكد يحذف لأن مقام الاختصار مناف لمقام التأكيد (فيمنع) أن (يكون) المصدر هنا مؤكدا ؟ - الثاني : (إنما يمنع) أن هذا أبلغ لأن هذا المصدر نائب مناب الفعل لا مؤكدا له وكأنه لم يحذف من الكلام شيء." (٢)

---

(١) تفسير القرطبي، ٤٨/٨

(٢) تفسير ابن عرفة ترقيم الشاملة ، ٩٦/١

" صفحة رقم ١١١

لا يكون إلا عن توقيف من نص أو إجماع.

وقال قوم : هو بحساب (أبجد) (دليل) على مدة النبي.

وذكر السهيلي في الروض الأنف حديثا استخرج منه المدة ومن أوائل السور وأسقط المتكرر من الحروف.

وقال قوم هي أمارة على أن الله تعالى وعد أهل الكتاب أنه سينزل على محمد كتابا في أول كل سورة منه حروف مقطعة.

قال ابن عرفة : يقال له : ما معنى تلك الحروف ؟ (فلم يزل) **الإشكال فيها** ، (وهذه الم مبنية على الوقف).

فإن قلت : إنما تكون موقوفة قبل الترتيب مثل : واحد – اثنان – ثلاثة – إذا أردت مجرد العدد (وهذه) جزء كلام (وقع) الإسناد (فيزول) الوقف (ويعرف).

قال : (في) **الجواب** (إنها) محكية مثل سائر الأسماء المحكية .." (١)

" صفحة رقم ٥٤١

ثم عتق لم يجزه عن حجة الفريضة ، فحينئذ نقول : فعل العبادة قبل وجوبها إن كانت عندكم نفلا سد مسد الفرض.

قال : **والجواب** عن ذلك أن المسافر مأمور بالقضاء ل قوله تعالى : (فعدة من أيام أخر (وذلك دليل على أن اباحة الفطر له (إنما هو رخصة) لا لكون السفر مانعا من الصوم بخلاف العبد فإنه إن عتق فلا يزال مطلوبا بالحج وإذا فعله بعد العتق كان أداء لأنه أوقعه في وقته وهذا إن أدركه الصوم في السفر ثم حضر وفعله كان قضاء.

قلت : هذا لا يلزم إلا إذا جعلنا الشهر من قوله :) فمن شهد منكم الشهر فليصمه (ظرف زمان لأنه على تقدير (في) والمسافر لم يحضر في الشهر ، ويحتمل أن يكون (الشهر) مفعولا به فلا يلزم هذا السؤال لأن المسافر حضره وفرق بين قوله حضره وحضر فيه.

وذكرته لشيخنا ابن ادريس فوافقني عليه.

قوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر).

قال ابن عرفة : المتعذر هو الذي لايمكن فعله ولو بمشقة والمتعسر هو الذي يمكن فعله بمشقة.

قال : في الآية **إشكال وهو** أن متعلق الإرادة إما فعل أو حكم.

والأول : باطل بالمشاهدة لأن الله تعالى يفعل الخير والشر وقد رأينا بعض الناس في الخير وبعضهم في الشر .." (٢)

" صفحة رقم ٥٤٣

فقال : الحكم موافق (للارادة) أي مقارن لها لأنه مراد كما نقول العلم مقارن للارادة وليس متعلقا بها.

قال ابن عرفة : **الجواب** عن **الإشكال لا** يكون إلا بأن (يشرب) يريد معنى يحكم أي يحكم الله عليكم باليسر لا بالعسر ولا سيما إن قلنا : إن تكليف ما لا يطاق غير جائز أو جائز غير واقع.

---

(١) تفسير ابن عرفة ترقيم الشاملة ، ١١١/١

(٢) تفسير ابن عرفة ترقيم الشاملة ، ٥٤١/٢

فإن قلت : قوله) يريد الله بكم اليسر (عام فيقتضي عموم متعلق الإرادة باليسر.
ف قوله تعالى : (ولا يريد بكم العسر (تأكيد فلا فائدة له.
قلنا :) يريد الله بكم (ليس جملة مثبتة ، فهي مطلته لا تعم ،) ولا يريد بكم (، (فعل منفي) فيعم.
قال : والعسر واليسر (تجنيس) مختلف مثل) وهم ينهون عنه وينئون عنه (قال ابن عطية : وقال مجاهد (والضحاك) : اليسر الفطر في السفر والعسر الصوم في السفر.
قيل لابن عرفة : يلزم أن يكون الصوم في السفر غير مأمور به.
فقال : هذا مذهب المعتزلة ، لأنهم يجعلون الأمر نفس الإرادة وإنما معنى الآية : يريد الله بكم إباحة الفطور ولا يريد بكم وجوب الصوم.
لأن الوجوب والإباحة قسمان من أقسام الحكم الشرعي .." (١)

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير ﴾ [٢٨]

﴿ لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء ﴾ جمع ولي ، ومعانيه كثيرة ، منه المحب والصديق والنصير . قال الزمخشري : نهوا أن يوالوا الكافرين لقرابة بينهم أو صداقة قبل الإسلام ، أو غير ذلك من الأسباب التي يتصادق بها ويتعاشر . وقد كرر ذلك في القرآن : ﴿ ومن يتولهم منكم فإنه منهم ﴾ [المائدة : ٥١] : ﴿ لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ﴾ [المائدة : ٥١] : ﴿ لا تجد قوما يؤمنون بالله ﴾ [المجادلة : ٢٢] الآية ، والمحبة في الله ، والبغض في الله باب عظيم وأصل من أصول الإيمان . وقوله تعالى : ﴿ من دون المؤمنين ﴾ حال . أي : متجاوزين المؤمنين إليهم استقلالا أو اشتراكا ، وفيه إشارة إلى أنهم الأحقاء بالموالاة ، وأن في موالاتهم مندوحة عن موالاة الكفرة : ﴿ ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء ﴾ أي : ومن يوال الكفرة فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية ، يعني : أنه منسلخ من ولاية الله رأسا . وهذا أمر معقول ، فإن موالالة الولي وموالاة عدوه متنافيان ، قال :

تود عدوي ثم تزعم أنني صديقك . ليس النوك عنك بعازب

أفاده الزمخشري ﴿ إلا أن تتقوا منهم تقاة ﴾ أي : تخافوا منهم محذورا . فأظهروا معهم الموالاة باللسان دون القلب لدفعه ، كما قال البخاري عن أبي الدرداء أنه قال : إنا لنكشر في وجوه أقوام وقلوبنا تلعنهم . وأصل : تقاة وقية ، ثم أبدلت الواو تاء ، كتخمة وتهمة ، وقلبت الياء ألفا . وفي المحكم : تقاة : يجوز أن يكون مصدرا وأن يكون جمعا ، والمصدر أجود ، لأن في القراءة الأخرى : تقية .

تنبيه :

قال بعض مفسري الزيدية : ثمرة الآية الكريمة تحريم موالاة الكفار ، لأن الله تعالى نهى عنها بقوله : ﴿ ومن يفعل ذلك

(١) تفسير ابن عرفة ترقيم الشاملة ، ٢/٥٤٣

فليس من الله في شيء ﴾ ، ثم استثنى تعالى التقية فرخص في موالاتهم لأجلها ، فتجوز معاشرة ظاهرة ، والقلب مطمئن بالعداوة لهم والبغضاء وانتظار زوال المانع . وقد قال الحاكم : في الآية دلالة على جواز إظهار تعظيم الظلمة اتقاء لشرهم . قال : وإنما يحسن بالمعاريض التي ليست بكذب ، وقال الصادق : التقية واجبة ، وإني لأسمع الرجل في المسجد يشتمني فأستتر عنه بالسارية لئلا يراني . وعن الحسن : تقية باللسان ، والقلب مطمئن بالإيمان .

واعلم أن الموالاة ، التي هي المباطنة والمشاورة وإفضاء الأسرار للكفار ، لا تجوز . فإن قيل : قد جوز كثير من العلماء نكاح الكافرة ، وفي ذلك من الخلطة والمباطنة بالمرأة ما ليس بخاف ، **فجواب** ذلك : أن المراد موالاتهم في أمر الدين ، وفيما فيه تعظيم لهم . فإن قيل . في سبب نزول الآية أنه صلى الله عليه وسلم منع عبادة بن الصامت عن الاستعانة باليهود على قريش ! وقد حالف رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهود على حرب قريش ، وفي هذا دلالة على جواز الاستعانة بهم . وقد ذكر الراضي بالله أنه يجوز الاستعانة بالفساق على حرب المبطلين . قال : وقد حالف رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهود على حرب قريش وغيرها ، إلى أن نقضوه يوم الأحزاب . وحد صلى الله عليه وسلم الحلف بينه وبين خزاعة . قال الراضي بالله : وهو ظاهر عن آبائنا عليهم السلام ، وقد استعان علي عليه السلام بقتلة عثمان . ولعل **الجواب** – والله اعلم – أن الاستعانة جائزة مع الحاجة إليها . ويحمل على هذا استعانة الرسول صلى الله عليه وسلم لليهود . وممنوعة مع عدم الحاجة ، أو خشية مضرة منهم . وعليه يحمل حديث عبادة بن الصامت . فصارت الموالاة المحظورة تكون بالمعاداة بالقلب للمؤمنين ، والمودة للكفار على كفرهم ، ولا لبس في تحريم ذلك ، ولا يدخله استثناء والموالاة بإظهار التعظيم وحسن المخاللة والمصادقة بإظهار الأسرار ونحو ذلك ، فلا لبس في تحريم ذلك ولا يدخله استثناء ، والموالاة بإظهار التعظيم وحسن المخاللة والمشاورة فيما لا يضر المسلمين ، فظاهر كلام الزمخشري أنه لا يجوز إلا للتقية . فحصل من هذا أن الموالي للكافر والفاسق عاص ، ولكن أين تبلغ معصيته ؟ يحتاج إلى تفصيل : إن كانت الموالاة بمعنى الموادة ، وهي أن يوده لمعصيته كان ذلك كالرضا بالمعصية . وإن كانت الموالاة كفرا ، كفر . وإن كانت فسقا ، فسق . وإن كانت لا توجب كفرا ولا فسقا ، لم يكفر ولم يفسق ، وإن كانت المولاة بمعنى المحالفة والمناصرة ، فإن كانت محالفة على أمر مباح أو واجب ، كأن يدفع المؤمنون عن أهل الذمة من يتعرض لهم ، ويخالفونهم على ذلك ، فهذا لا حرج فيه ، بل هو واجب . وإن كانت على أمر محظور كأن يحالفوهم على أخذ أموال المسلمين والتحكم عليهم ، فهذه معصية بلا **إشكال**، وكذلك إذا كانت بمعنى أنه يظهر سر المسلمين ويحب سلامة الكافرين لا لكفرهم ، بل ليد لهم عليه أو لقرابة أو نحو ذلك ، فهذا معصية بلا **إشكال** . لكن لا تبلغ حدها الكفر ، لأنه لم يرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم بكفر حاطب بن أبي بلتعة .

وقال الراضي بالله : إن مناصرة الكفار على المسلمين توجب الكفر ، لأنه صلى الله عليه وسلم قال للعباس : [1]. وقد اعتذر بأنه خرج مكرها . وأما مجرد الإحسان إلى الكافر فجائز لا ليستعين به على المسلمين ، ولا لإيناسه . وكذلك أن يضيق لضيقه في قضية معينة لأمر مباح فجائز ، كما كان من ضيق المسلمين من غلب فارس الروم ، فصار تحقيق المذهب أن الذي يوجب الكفر من الموالاة أن يحصل من الموالي الرضا بالكفر . والذي يوجب الفسق أن يحصل الرضا بالفسق .

---

(١) ظاهرك علينا

إن قيل : فما حكم من يجند مع الظلمة ليستعينوا به على الجبايات وأنواع الظلم ؟ قلنا : عاص بلا **إشكال** ، وفاسق بلا **إشكال** ، لأنه صار من جملتهم . وفسقهم معلوم . فإن قيل : فإن تجند معهم لحرب إمام المسلمين ؟ قلنا : صار باغيا ، وحصل فسقه من جهة البغي والظلم . فإن قيل : حكي عن المهدي علي بن محمد عليه السلام أنه كفر من تجند مع سلطان اليمن وقضى بردته، قلنا : هذا يحتاج إلى بيان وجه التكفير بدليل قطعي . وإن ساغ أن نقول ذلك اصطلاح لأمر الإمام كما رد الهادي عليه السلام شهادة من امتنع من بيعة الإمام كان ذلك محتملا – انتهى كلامه رحمه الله .

ومن هذه الآية استنبط الأئمة مشروعية التقية عند الخوف . وقد نقل الإجماع على جوازها عند ذلك الإمام مرتضى اليماني في كتابه : " إيثار الحق على الخلق " فقال ما نصه :

وزاد الحق غموضا وخفاء أمران :

أحدهما : خوف العارفين ، مع قلتهم ، من علماء السوء وسلاطين الجور ، وشياطين الخلق ، مع جواز التقية عند ذلك بنص القرآن وإجماع أهل الإسلام . وما زال الخوف مانعا من إظهار الحق ، ولا برح المحق عدوا لأكثر الخلق . وقد صح عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال في ذلك العصر الأول : حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين ، فأما أحدهما : فبثثته في الناس ، وأما الآخر : فلو بثثته لقطع هذا البلعوم . وما زال الأمر في ذلك يتفاحش . وقد صرح الغزالي بذلك في خطبة " المقصد الأسنى " ولوح بمخالفته أصحابه فيها كما صرح بذلك في شرح " الرحمن الرحيم " فأثبت حكمة الله ورحمته ، وجود الكلام في ذلك ، وظن أنهم لا يفهمون المخالفة ، لأن شرح هذين الاسمين ليس هو موضع هذه المسألة ، ولذلك طوى ذلك ، وأضرب عنه في موضعه ، وهو اسم الضار كما يعرف ذلك أذكياء النظار .

وأشار إلى التقية الجويني في مقدمات " البرهان " في مسألة قدم القرآن . والرازي في كتابه المسمى بـ " الأربعين في أصول الدين " إلى آخر ما ساقه المرتضي فانظره .

﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ أي : ذاته المقدسة ، فلا تعرضوا لسخطه بمخالفة أحكامه ، وموالاة أعدائه . وهو تهديد عظيم مشعر بتناهي المنهي في القبح ، وذكر النفس ، ليعلم أن المحذر منه عقاب يصدر منه تعالى ، فلا يؤبه دونه بما يحذر من الكفرة : ﴿ وإلى الله المصير ﴾ أي : المنقلب والمرجع ليجازي كل عامل بعمله .." [1]

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير ﴾ [٢٨٤]

.

﴿ لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ﴾ أي : تظهروا : ﴿ ما في أنفسكم ﴾ من الأفعال الاختيارية باللسان أو الجوارح : ﴿ أو تخفوه يحاسبكم به الله ﴾ قال أبو مسلم الأصفهاني : إنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة : ﴿ والله بما تعملون عليم ﴾ . ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال : ﴿ لله ما في السموات وما في الأرض ﴾ ومعنى هذا

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

الملك ، أن هذه الأشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وإبداعه . ومن كان فاعلا لهذه الأفعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لا بد أن يكون عالما بها . إذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به . فكأن الله تعالى احتج بخلقه السماوات والأرض ، مع ما فيها من وجوه الإحكام والإتقان ، على كونه تعالى عالما بها محيطا بأجزائها وجزئياتها .

قال الشعبي : إنه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة وأوعد عليه ، بين أن له ملك السماوات والأرض ، فيجازي على الكتمان والإظهار . وأخرج سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر وغيرهم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن قوله تعالى : ﴿ وإن تبدوا ﴾ الخ نزلت في كتمان الشهادة وإقامتها .

وروى الإمام أحمد ومسلم والنسائي وغيرهم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : لما نزلت هذه الآية : ﴿ وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ﴾ قال دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : [1]. قال : فألقى الله الإيمان في قلوبهم فأنزل الله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ قال : قد فعلت : ﴿ ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ﴾ قال : قد فعلت : ﴿ واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا ﴾ قال : قد فعلت . وفي مسند عبد الله بن حميد والطبراني : قال ابن عباس : فكانت هذه الوسوسة مما لا طاقة للمسلمين بها . وصار الأمر إلى أن قضى الله تعالى أن للنفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت من القول والعمل . أقول إن ما جاء من أن الآية هالت من الصحابة ، فإنما جاءه من عمومها ومن قوله : ﴿ يحاسبكم ﴾ إذ حمله على حساب المؤاخذة ، فأما عمومها فنظمها ظاهر فيه . إلا أنها تتناول الشهادة وكتمانها أولا وبالذات . وغيرها ثانيا وبالعرض . وأما حمل الحساب على المؤاخذة والانتقام فإن كان عرفيا أو لغويا فالإخفاء حينئذ مراد به إخفاء متفق على حظره . كنفاق وريب في الدين . ولا إشكال في الآية . وقد يؤيده ذكر الإيمان بعده . ويكون ختام السورة بالإبداء والإخفاء بمثابة رد العجز على الصدر . لافتتاح السورة بالمؤمنين والكافرين وما لكل منهما . وإن لم يكن الحساب حقيقة فيما ذكر بل كان معناه إيقافه تعالى العبد على عمله خيرا أو شرا وإراءته عاقبته الحسنى أو السوءى ، وهو الذي يظهر ، فلا إشكال أيضا . فما روي عن بعض الصحب عليهم الرضوان منشؤه قوة اليقين وشدة الخوف من هول المطلع مع ورود الحساب في كثير من الآيات في معرض أخطار القيامة مما يحق أن يخفق له فؤاد كل مؤمن . ولا تنس ما أسلفنا في المقدمة وفي غير موضع ، أن قولهم : نزلت في كذا ، قد يراد أن كذا مما يشمله لفظ الآية لعمومها له ولغيره . وهكذا هنا . فالآية وإن كان سياقها في الشهادة وكتمانها ، إلا أنها تتناول غيرها بعمومها . ولذلك دخل فيها الوسوسة وتوهم ما توهم . وقوله في الرواية : فأنزل الله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ لا يتوهم التراخي بين ما دخل قلوبهم وبين نزولها ، بل المراد ، كما أسلفنا في سبب النزول ، أن لفظ : ﴿ لا يكلف الله ﴾ الخ الذي نزل معها مبين أن لا حرج في مثل الوسوسة ونحوها . فافهم فإنه نفيس جدا . وبه يزاح عنك ما يبحث فيه الكثيرون في هذه الآية ويرونه من المعضلات . وبالله التوفيق .

---

(١) قولوا سمعنا وأطعنا وسلمنا

هذا وفي الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : [١]. وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : [٢]﴿ فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ﴾ وقرئ برفع الفعلين على الاستئناف أي : فهو يغفر الخ . وبجزمهما عطفا على جواب الشرط . وفي تقديم المغفرة على التعذيب إشعار بسبق رحمته تعالى على غضبه : ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ . قال الرازي : قد بين بقوله : ﴿ لله ما في السموات وما في الأرض ﴾ أنه كامل الملك والملكوت . وبين بقوله : ﴿ وإن تبدوا ﴾ الخ . أنه كامل العلم والإحاطة . ثم بين بقوله : ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ أنه كامل القدرة مستول على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والإعدام . ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات . والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبدا منقادا له ، خاضعا لأوامره ، ونواهيه ، متحرزا عن سخطه . وبالله التوفيق .." [٣]

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم ﴾ [٢٩]

﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ﴾ بيان نعمة أخرى مرتبة على الأولى ، فإنها خلقهم أحياء قادرين مرة بعد أخرى ، وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ، ويتم به معاشهم ، ومعنى : ﴿ لكم ﴾ لأجلكم ، ولانتفاعكم . وفيه دليل على أن الأصل في الأشياء المخلوقة الإباحة حتى يقوم دليل يدل على النقل عن هذا الأصل ، ولا فرق بين الحيوانات وغيرها ، مما ينتفع به من غير ضرر . وفي التأكيد بقوله : ﴿ جميعا ﴾ أقوى دلالة على هذا .

﴿ ثم استوى إلى السماء ﴾ قال أبو العالية الرياحي : استوى إلى السماء أي : ارتفع . نقله عنه البخاري في صحيحه ، ورواه محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن الربيع بن أنس . وقال البغوي : قال ابن عباس وأكثر المفسرين : ارتفع إلى السماء . وقال الخليل بن أحمد في : ﴿ ثم استوى إلى السماء ﴾ : ارتفع . رواه أبو عمر [في المطبوع : عمرو] ابن عبد البر في شرح الموطأ ، [و] نقله الذهبي في "كتاب العلو" . وقد استدل بقوله : ﴿ ثم استوى ﴾ على أن خلق الأرض متقدم على خلق السماء ، وكذلك الآية التي في [حم ، السجدة] . وقوله تعالى في سورة [والنازعات] : ﴿ والأرض بعد ذلك دحاها ﴾ [النازعات : ٣٠] إنما يفيد تأخر دحوها ، لا خلق جرمها ، فإن خلق الأرض وتهيئتها لما يراد منها قبل خلق السماء ، ودحوها بعد خلق السماء ، والدحو : هو البسط ، وإنبات العشب منها ، وغير ذلك . مما فسره قوله تعالى : ﴿ أخرج منها ماءها ومرعاها ﴾ [النازعات : ٣١] . الآية وكانت قبل ذلك خربة وخالية ؛ على أن : ﴿ بعد ﴾ تأتي بمعنى : مع ؛ كقوله : ﴿ عتل بعد ذلك زنيم ﴾ [القلم : ١٣] أي : مع ذلك ، فلا إشكال . وتقديم الأرض هنا ؛ لأنها أدل لشدة الملابسة والمباشرة ﴿ فسواهن سبع سماوات ﴾ أي : صيرهن ، كما في آية أخرى : ﴿ فقضاهن ﴾ [فصلت : ١٢] .

---

(١) إن الله تعالى تجاوز لي عن أمتي ما وسوست بها صدورها ، ما لم تعمل أو تكلم

(٢) قال الله عز وجل : إذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه . فإن عملها فاكتبوها سيئة وإذا هم بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة ، فإن علمها فكاتبوها عشرا

(٣) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

تنبيه :

قال بعض علماء الفلك : السموات السبع المذكورة كثيرا في القرآن هي هذه السيارات السبع . وإنما خصت بالذكر مع أن السيارات أكثر من ذلك لأنها أكبر السيارات وأعظمها ، على أن القرآن الكريم لم يذكرها في موضع واحد على سبيل الحصر فلا ينافي ذلك أنها أكثر من سبع .

وقال بعض علماء اللغة : إن العرب تستعمل لفظ سبع ، وسبعين ، وسبعمائة للمبالغة في الكثرة . فالعدد إذن غير مراد . ومنه آية : ﴿ سبع سنابل ﴾ [البقرة : ٢٦١] وآية : ﴿ والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ﴾ [لقمان : ٢٧] وآية : ﴿ سبعين مرة ﴾ [التوبة : ٨٠] والله أعلم .

وذهب بعض علماء الفلك إلى أن الحصر في السبع حقيقي ، وأن المراد به العالم الشمسي وحده دون غيره . وعبارته : إن قيل : إن كل ما يعلو الأرض من الشمس والقمر والكواكب هو سماء ، فلماذا خصص تعالى عددا هو سبع ؟

فالجواب : لا شك أنه يشير إلى العالم الشمسي الذي أحطنا الآن به علما وأن حصر العدد لا يدل على احتمال وجود زيادة عن سبع ، لأن القول بذلك ، يخرج تطبيق القرآن على الفلك ، لأن العلم أثبتها سبعا كالقرآن الذي لم يوجد فيه احتمال الزيادة لأن الجمع يدخل فيه جميع العوالم التي لا نهاية لها حتى يمكن أن يقال : إن سبعا للمبالغة كسبعين وسبعمائة ، ولا يصح أن يكون العدد سبعة للمبالغة لأنه قليل جدا بالنسبة إلى العوالم التي تعد بالملايين مثل العالم الشمسي ويؤيد الحصر في هذا العدد آية : ﴿ ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ﴾ [نوح : ١٥ ، ١٦] فأخرج الشمس لأنها مركز ، وأخرج القمر لأنه تابع للأرض ، ولم يبق تعد ذلك إلا سبع . . . . . !

قال : وبذلك تتجلى الآن معجزة واضحة جلية . لأنه في عصر التقدم والمدنية العربية ، حينما كان العلم ساطعا على الأرض بعلماء الإسلام ، كان علماء الفلك لا يعرفون من السيارات إلا خمسا بأسمائها العربية إلى اليوم وهي : عطارد ، الزهرة ، المريخ ، المشتري ، زحل . وكانوا يفسرونها بأنها هي السموات المذكورة في القرآن . ولما لم يمكنهم التوفيق بين السبع والخمس ، أضافوا الشمس والقمر لتمام العدد . مع أن القرآن يصرح بأن السموات السبع غير الشمس والقمر . وذلك في قوله تعالى : ﴿ الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ﴾ [الرعد : ٢] فلفظ : ﴿ وسخر ﴾ دليل يفصل تعداد الشمس والقمر عن السبع السموات . ولذلك كان المفسرون الذين لا يعرفون الهيئة لا يرون أن تعد الشمس سماء ، ولا القمر ، لعلمهم أن السموات السبع مسكونة ، وأما الشمس فنار محرقة ؛ فذهبوا في تفسير السموات على تلك الظنون ، ولما اكتشف بعد بالتلسكوب سيار لم يكن معلوما ، دعوه : أورانوس ، ثم سيار [في المطبوع : سير] آخر سموه : نبتون ، صارت مجاميع السيارات سبعا ، فهذا الاكتشاف الذي ظهر النبي صلى الله عليه وسلم بألف ومائتي سنة دل على معجزة القرآن ، ونبوة المنزل عليه صلى الله عليه وسلم .

ثم قال : وأما كون السموات هي السيارات السبع بدون توابعها ، فلا يفهم من الآية ، لأن الأقمار التي تثبتها ، والنجوم الصغيرة التي مع المريخ ، يلزم أن تكون تابعة للسموات السبع لأنها تعلونا وهي في العالم الشمسي . وحينئذ فالسموات

السبع هي مجاميع السيارات السبع ؛ بمعنى : أن مجموعة زحل بما فيها هو نفسه أي : مع أقماره الثمانية تعد سماء ، لأن فلكها طبقة فوق طبقة فلك مجموعة المشتري ، ويدل على هذا التطبيق قوله تعالى : ﴿ ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين وأعتدنا لهم عذاب السعير ﴾ [الملك : ٥] يشير إلى أن السماء الدنيا – أي : السماء التي تلي الأرض – فلك المريخ ؛ فهو وما حوله من النجوم العديدة التي تسمى مصابيح ، وتعتبر كلها سماء وليس السيار نفسه . . . . . . ! انتهى .

وقوله تعالى : ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ اعتراض تذييلي مقرر لما قبله ، من خلق السموات والأرض وما فيها على هذا النمط البديع المنطوي على الحكم الفائقة ، والمصالح اللائقة ، فإن علمه عز وجل بجميع الأشياء يستدعي أن يخلق كل ما يخلقه على الوجه الرائق .

ولما ذكر تعالى الحياة والموت المشاهدين تنبيها على القدرة على ما اتبعهما به من البعث ، ثم دل على ذلك أيضا بخلق هذا الكون كله على هذا النظام البديع ، وختم ذلك بصفة العلم ذكر ابتداء خلق هذا النوع البشري المودع من صفة العلم ما ظهر به فضله بقوله :." (١)

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ [٩١]

﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾ أي : ما عظموه حق تعظيمه و : ﴿ حق ﴾ نصب على المصدرية ، وهو في الأصل صفة للمصدر . أي : قدره الحق ، فلما أضيف إلى موصوفه انتصب على ما كان ينتصب عليه موصوفه ﴿ إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ أي : حين اجترؤوا على التفوه بهذه الجملة الشنعاء ، وذلك منهم مبالغة في إنكار إنزال القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فألزموا بما لا سبيل لهم إلى إنكاره أصلا ، حيث قيل في جواب سلبهم العام ، بإثبات قضية جزئية بديهية التسليم :

﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا ﴾ حال من الضمير في : ﴿ به ﴾ أو من : ﴿ الكتاب ﴾ ﴿ وهدى للناس ﴾ أي : ضياء من ظلمة الجهالة ، وبيانا يفرق بين الحق والباطل ﴿ تجعلونه قراطيس تبدونها ﴾ : يجزئونه أوراقا يبدونها للناس مما ينتخبونه . أي : فكيف ينكر إنزال شيء ، وهذا المنزل المذكور ظاهر للعيان . والعدول عن التوراة إلى ذكر الكتاب وصفته ، والحال بعده – لزيادة التقريع ، وتشديد التبكيت ، وإلقام الحجر ﴿ وتخفون كثيرا ﴾ معطوف على (تبدونها) ، والعائد محذوف . أي : كثيرا منها . أو كلام مبتدأ لا محل له من الإعراب . أي : وهم يخفون كثيرا . أي : ومع ذلك فالإلزام يكفي بما يبدونه ، المعترف لديهم بحقيته . وفيه نعي على أهل الكتاب بسوء صنيعهم المذكور ، إذ ما يريدون بإخفاء كثير منها إلا تبديل الدين .

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

﴿ وعلمتم ﴾ أي : على لسان محمد صلى الله عليه وسلم : ﴿ ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم ﴾ من المعارف التي لا يرتاب في أنها تنزيل رباني ﴿ قل الله ﴾ أي : أنزله الله ، أو الله أنزله . أمره بأنه يجيب عنهم ، إشعارا بأن الجواب متعين لا يمكن غيره ، وتنبيها على أنهم بهتوا ، بحيث إنهم لا يقدرون على الجواب .

﴿ ثم ﴾ بعد التبليغ وإلزام الحجة : ﴿ ذرهم في خوضهم ﴾ أي : في باطلهم : ﴿ يلعبون ﴾ أي : يفعلون فعل اللاعب ، وهو ما لا يجر لهم نفعا ، ولا يدفع عنهم ضررا ، مع تضييع الزمان .

تنبيه :

في هذه الآية قولان :

الأول –أنها مكية النزول تبعا للسورة ، وأن القائل ذلك هم المشركون ، وإلزامهم إنزال التوراة ، لما أنه كان عندهم من المشاهير الذائعة ، وهذا هو الظاهر .

قال ابن كثير : قال ابن عباس ، ومجاهد وعبد بن كثير : هذه الآية نزلت في قريش ، واختاره ابن جرير . قال ابن كثير : وهو الأصح ، لأن اليهود لا ينكرون إنزال الكتب من السماء ، وأما كفار قريش فكانوا ينكرون رسالة النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه من البشر كما قال تعالى : ﴿ أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس ﴾ [يونس : ٢] . وكقوله تعالى : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا ﴾ [الإسراء : ٩٤] . وكذا قالوا هنا : ﴿ ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ . فألزموا بإنزال الكتاب الذي جاء به موسى ، وهو التوراة التي علموا هم وكل أحد أن الله أنزلها على موسى تكذيبا لقولهم ، وإيقافا على عنادهم . ومعلوم ما كان بين قريش ويهود المدينة من التعارف ، وتسليم قريش أنهم أهل كتاب ، وأنهم أعلم منهم لأجله ، مما يوجب اعترافهم بحقية التوراة ، وأنها منزلة من لدنه تعالى ، وعلى هذا القول ، فالقراءة بالياء التحتية ظاهرة . وعلى قراءة الخطاب ، فهو التفات من خطاب قوم إلى خطاب قوم آخرين . وهو التفات عند الأدباء – حكاه الخفاجي – وإنما جعل من الانتقال عن خطابهم إلى خطاب اليهودية ، تعريضا لهم بأن إنكارهم إنزال الله تعالى من جنس فعل هؤلاء بالتوراة في البطلان ، وعدم الإسناد إلى برهان . ثم القول بأن الخطاب في : ﴿ علمتم ﴾ لمؤمني قريش . لا يقتضيه السياق ولا السباق ، وفيه تفكيك للنظم الجليل ، كالقول بأنه اعتراض للامتنان على النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه ، لهدايتهم للمجادلة بالتي هي أحسن . بل الخطاب فيه كسابقه ، والمراد بتعليمهم ، وهم مشركون ، ما يسمعونه ويتلقفونه من النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته ، من فرائد الوحي وفوائده ، مما لا يرتاب في تنزيلها ، كما أوضحناه قبل .

القول الثاني – إن هذه الآية مدنية النزول . ولا يرد أن هذه السورة مكية ، ومناظرات اليهود كانت في المدينة ، لأن كثيرا من السور المكية ألحقت بها آيات مدنية ، وحينئذ فقولهم (هذه السورة مكية) أي : إلا ما استثني مما ألحق بها ، كما أوضحه السيوطي في " الإتقان " وساق له شواهد . وقد أشرنا إلى ذلك أول هذه السورة ، فتذكر ! .

ثم القائلون بأنها مدنية ، منهم من قال : نزلت في طائفة من اليهود ، أو في فنحاص ، أو في مالك بن الصيف . أخرج ابن جرير من طريق ابن أبي طلحة عن ابن عباس قال : قالت اليهود : والله ما أنزل الله من السماء كتابا ، فأنزلت .

وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير – مرسلا– قال : جاء رجل من اليهود يقال له مالك بن الصيف ، فخاصم النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : أنشدك بالذي أنزل التوراة على موسى ، هل تجد في التوراة أن الله يبغض الحبر السمين – وكان حبرا سمينا – ؟ فغضب وقال : ما أنزل الله على بشر من شيء ! فقال له أصحابه : ويحك ! ولا على موسى ؟ فأنزل الله : ﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾ . . الآية . قال البغوي : وفي القصة أن مالك بن الصيف ، لما سمعت اليهود منه تلك المقالة ، عتبوا عليه ، وقالوا : أليس الله أنزل التوراة على موسى ، فلم قلت : ما أنزل الله من شيء ؟ فقال مالك بن الصيف : أغضبني محمد ، فقلت ذلك ! فقالوا له : وأنت إذا غضبت تقول على الله غير الحق ! فنزعوه عن الحبرية . وبعد الوقوف على ذلك ، فلا معنى لاعتراض بعضهم بأن مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ، ومع هذا المذهب لا يمكنه البتة أن يقول : ما أنزل الله على بشر من شيء ، لأنه تبين أنه قال ذلك متغيظا ، وقد أخذ الغضب منه مأخذه عنادا ومكابرة ، توصلا لدفع ما يريده . وقد يبلغ الحمق بصاحبه إلى حد يتبرأ فيه من مذهبه ومعتقده ، إغاظة لخصمه على زعمه . وبوادر اللسان في حق المولى تعالى وتقدس ، مما لا تغتفر ، ولذا بين تعالى جهل ذاك القائل بقوله : ﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾ .

قال العلامة البقاعي : لأن من نسب ملكا تام الملك إلى أنه لم يبث أوامره في رعيته بما يرضيه ليفعلوه ، وما يسخطه ليجتنبوه ، فقد نسبه إلى نقص عظيم . فكيف إذا كانت تلك النسبة كذبا ؟ وإنما أسند إلى الكل –والقائل بعضهم –لأنهم لم يردوا على قائله ، ولم يعالجوه بالأخذ على يده ، تهويلا للأمر ، وبيانا لأنه يجب على كل من سمع بآيه من آيات الله أن يسعى إليها ، ويتعرف أمورها ، فمن طعن فيها أخذ على يده بما تصل إليه قدرته ، فقال مشيرا إلى اليهود قائلوا ذلك . ملزما لهم بالاعتراف بالكذب ، أو المساواة للأميين في التمسك بالهوى دون كتاب ، موبخا لهم ، ناعيا عليهم سوء جهلهم ، وعظيم بهتهم ، وشدة وقاحتهم ، وعدم حيائهم : ﴿ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ﴾ ؟ أي : قل لهؤلاء السفهاء الذين تجرأوا على هذه المقالة ، غير ناظرين في عاقبتها ، وما يلزم منها ، توبيخا لهم ، وتوقيفا على شنيع جهلهم : ﴿ من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ﴾ الذي أنتم تزعمون التمسك بشرعه : ﴿ تجعلونه قراطيس ﴾ أي : أوراقا مفرقة ، لتتمكنوا بها من إخفاء ما أردتم ﴿ تبدونها ﴾ للناس أي : تظهرونها للناس ﴿ وتخفون كثيرا ﴾ أي : منها مما تريدون به تبديل الدين . هذا على قراءة الفوقانية . وعلى قراءة التحتانية التفات مؤذن بشدة الغضب ، مشير إلى أن ما قالوه حقيق بأن يستحي من ذكره ، فكيف بفعله . وقوله : ﴿ وعلمتم ﴾ أي : أيها اليهود بالكتاب الذي أنزل على موسى : ﴿ ما لم تعلموا أنتم ﴾ أي : أيها اليهود من أهل هذا الزمان : ﴿ ولا آباؤكم ﴾ أي : الأقدمون . انتهى كلام البقاعي رحمه الله تعالى . وفي قوله : (وإنما أسند إلى الكل . .) إلى آخره ، نظر . لأن إسناده ليس إليهم ، لأنهم رضوا به ، لأن القصة السالفة تدل على خلافه . وللبقاعي رحمه الله وجه آخر في الآية . قال : ويمكن أن تكون مكية ، ويكون قولهم هذا حين أرسلت إليهم قريش تسألهم عنه صلى الله عليه وسلم في أمر رسالته ، فاحتج عليهم بإرسال موسى عليه السلام ، وإنزال التوراة عليه . انتهى . وهو قريب وجيه جدا .

وبالجملة ، فالآية الكريمة من صادقة مع الأوجه المذكورة ، وتتنزل في التأويل ، على ما بينا في كل تنزيلا لا شائبة معه

لإشكال ما . وقد استصعب الرازي تأويلها ، وأخذ يحاول أسئلة هي على طرف الثمام ، بعد النظر فيما بينا ، فالحمد الله الذي هدانا لهذا .

لطائف :

الأولى –قال أبو السعود رحمه الله : ليس المراد بالآية مجرد إلزامهم بالاعتراف بإنزال التوراة فقط ، بل بإنزال القرآن أيضا ، فإن الاعتراف بإنزالها مستلزم للاعتراف بإنزاله قطعا ، لما فيها من الشواهد الناطقة به .

الثانية – قال أيضا في قوله تعالى : ﴿ تجعلونه قراطيس ﴾ أي : تضعونه في قراطيس مقطعة ، وورقات مفرقة ، بحذف الجار ، بناء على تشبيه القراطيس بالظرف المبهم ، أو تجعلونه نفس القراطيس المقطعة . وفيه زيادة توبيخ لهم بسوء صنيعهم ، كأنهم أخرجوه من جنس الكتاب ، ونزلوه منزلة القراطيس الخالية عن الكتابة .

الثالثة – في قوله تعالى : ﴿ تبدونها وتخفون كثيرا ﴾ دلالة على أنه لا يجوز كتم العلم الديني عمن يهتدي به . قاله بعض الزيدية .

ولما أبطل تعالى كلمتهم الشنعاء بتقرير إنزال التوراة ، بين تنزيل ما يصدقها بقوله :." (١)

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون ﴾ [٨]

﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ﴾ أي : ليكون معه فيكلمنا أنه نبي ، كقوله : ﴿ لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا ﴾ [الفرقان : ٧] .

﴿ ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ﴾ جواب لمقترحهم ، وبيان لمانعه ، وهو البقيا عليهم ، كيلا يكونوا كالباحث عن حتفه بظلفه . والمعنى : أن الملك لو أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورته ، وهي آية لا شيء أبين منها وأيقن ، ثم لم يؤمنوا ، لحاق بهم العذاب ، وفرغ الأمر . فإن سنة الله قد جرت في الكفار أنهم متى اقترحوا آية . ثم لم يؤمنوا ، استؤصلوا بالعذاب ، كما قال تعالى : ﴿ ما ننزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين ﴾ [الحجر : ٨] . وقوله تعالى : ﴿ يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ﴾ [الفرقان : ٢٢] .

﴿ ثم لا ينظرون ﴾ أي : لا يمهلون بعد نزوله طرفة عين ، فضلا عن أن ينذروا به . ومعنى ثم بعد ما بين الأمرين ، قضاء الأمر ، وعدم الإنظار جعل عدم الإنظار . أشد من قضاء الأمر ، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة .

تنبيه :

ذكر الزمخشري وجها ثانيا في تعجيل عذابهم ، عند نزول الملائكة ، وهو أنه يزول الاختيار الذي هو قاعدة التكليف ، فيجب إهلاكهم ، وفي " الكشف " الاختيار قاعدة التكليف ، وهذه آية ملجئة . قال تعالى : ﴿ فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ﴾ [غافر : ٨٥] . فوجب إهلاكهم ، لئلا يبقى وجودهم عاريا عن الحكمة ، إذ ما خلقوا إلا للابتلاء بالتكليف ، وهو لا يبقى مع الإلجاء . هذا تقريره على مذهبهم ، وهو غير صاف عن الإشكال . انتهى . وفيه إشارة إلى

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

أنه ليس على قواعد السنة ، وكأن وجه إشكاله أنه وقع في القرآن ، والواقع ما ينافيه ، كما في قوله تعالى : ﴿ أو كالذي مر على قرية ﴾ [البقرة : ٢٥٩] . -كذا في " العناية " -وذكر أيضا وجها ثالثا . وهو أنهم إذا شاهدوا ملكا في صورته ، زهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون .

قال في " الانتصاف " : ويقوي هذا الوجه قوله : ﴿ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ﴾ . قال ابن عباس . ليتمكنوا من رؤيته ، ولا يهلكوا من مشاهدة صورته ، انتهى .

وهذا الوجه آثره أبو السعود في التقديم حيث قال : أي : لو أنزلنا ملكا على هيئته حسبما اقترحوه ، والحال أنه من هول المنظر ، بحيث لا تطيق بمشاهدته قوى الآحاد البشرية . ألا يرى أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يشاهدون الملائكة ويفاوضونهم على الصورة البشرية ؟ كضيف إبراهيم ولوط ، وخصم داود عليهم السلام ، وغير ذلك . وحيث كان شأنهم كذلك ، وهم مؤيدون بالقوى القدسية ، فما ظنك بمن عداهم من العوام ؟ فلو شاهدوه كذلك لقضي أمر هلاكهم بالكلية ، واستحال جعله نذيرا ، وهو - مع كونه خلاف مطلوبهم -مستلزم لإخفاء العالم عما عليه يدور نظام الدنيا والآخرة ، من إرسال الرسل ، وتأسيس الشرائع ، وقد قال سبحانه : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ [الإسراء : ١٥] . انتهى .

وفي " العناية " أن الوجه الثالث لا يناسب قوله : ﴿ ثم لا ينظرون ﴾ ، لأنه يدل على إهلاكهم ، لا على هلاكهم ، برؤية الملك ، إلا بتكلف .

هذا وقال الناصر في " الانتصاف " : على الوجه الأول لا يحسن أن يجعل سبب مناجزتهم بالهلاك وضوح الآية في نزول الملك . فإنه ربما يفهم هذا الكلام أن الآيات التي لزمهم الإيمان بها دون نزول الملك في الوضوح ، وليس الأمر كذلك . فالوجه -والله أعلم -أن يكون سبب تعجيل عقوبتهم بتقدير نزول الملك وعدم إيمانهم ، أنهم اقترحوا ما لا يتوقف وجوب الإيمان عليه ، إذ الذي يتوقف الوجوب عليه المعجز من حيث كونه معجزا ، لا المعجز الخاص ، فإذا أجيبوا على وفق مقترحهم ، فلم ينجع فيهم ، كانوا حينئذ على غاية من الرسوخ في العناد المناسب لعدم النظرة - والله أعلم - .

قال المهايمي : لا دليل على النبوة سوى شهادة الملك ، وتنزيل الملك بصورته الملكوتية يقطع أمر التكليف ، إذ لا ينفع الإيمان بعد انكشاف عالم الملكوت ، فلا يمهلون ، لأن الإمهال للنظر . والمعجزة - وإن أفادت علما ضروريا -لا تخلو عن خفاء يحتاج إلى أدنى نظر ، ولا خفاء مع انكشاف عالم الملكوت ، فلا وجه للإمهال للنظر ، فلا يقبل الإيمان معه ، فلا بد من المؤاخذة عقيبه . انتهى - فليتأمل - .." (١)

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ [٣١] .

﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم ﴾ أي : من اللباس : ﴿ عند كل مسجد ﴾ أي : بيت بني للعبادة ، على أنه اسم مكان ، أو مصدر بمعنى السجود ، مرادا به الصلاة والعبادة ، فإن العبادة أولى أوقات التزين : ﴿ وكلوا واشربوا ﴾ أيام الحج تقويا

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

على العبادة : ﴿ ولا تسرفوا ﴾ أي : إسرافا يوجب الإنهماك في الشهوات ويشغل عن العبادة ، أو لا تحرموا الطيبات من الرزق واللحم والدسم : ﴿ إنه لا يحب المسرفين ﴾ المعتدين .

تنبيهات :

الأول : كما أسلفنا في مقدمة هذا التفسير ، أن من فوائد معرفة سبب النزول الوقوف على المعنى ، وإزالة الإشكال ، وهذه الآية إنما أجملنا تفسيرها بما ذكرنا ، لأنها نزلت في ذلك .

فقد روى مسلم عن ابن عباس قال : كانت المرأة تطوف بالبيت وهي عريانة ، فتقول : من يعيرني تطوافا ؟ تجعله على فرجها وتقول :

اليوم يبدو بعضه أو كله وما بدا منه فلا أحله

فنزلت هذه الآية : ﴿ خذوا زينتكم ﴾ الآية . ونزلت : ﴿ قل من حرم زينة الله ﴾ الآية .

وعند ابن جرير عن ابن عباس قال : كانوا يطوفون عراة ، الرجال بالنهار ، والنساء بالليل ، وكانت المرأة تقول :

اليوم يبدو بعضه أو كله فما بدا منه فلا أحله

فنزلت : ﴿ خذوا زينتكم ﴾ . قال في " اللباب " : وفي رواية أخرى عنه : فأمرهم الله تعالى أن يلبسوا ثيابهم ولا يتعروا .

وروى العوفي عن ابن عباس أيضا في الآية قال : كان رجال يطوفون بالبيت عراة ، فأمرهم الله بالزينة ، والزينة اللباس ، وهو ما يواري السوأة ، وما سوى ذلك من جيد البز والمتاع ، فأمروا أن يأخذوا زينتهم عند كل مسجد .

وأخرج أبو الشيخ عن طاوس قال : أمروا بلبس الثياب ، وأخرج من وجه آخر عنه قال : الشملة من الزينة ، وقال مجاهد : كان حي من أهل اليمن إذا قدم أحدهم حاجا أو معتمرا يقول : لا ينبغي لي أن أطوف في ثوب قد عصيت فيه فيقول : من يعيرني مئزرا ؟ فإن قدر عليه وإلا طاف عريانا . فأنزل الله تعالى فيه ما تسمعون : ﴿ خذوا زينتكم ﴾ الآية .

وقال الزهري : إن العرب كانت [في المطبوع : كنت] تطوف بالبيت عراة إلا الحمس – وهم قريش وأحلافهم – فمن جاء من غير الحمس ، وضع ثيابه ، وطاف في ثوب أحمسي ، ويرى أنه لا يحل له أن يلبس ثيابه ، فإن لم يجد من يعيره من الحمس فإنه يلقي ثيابه ، ويطوف عريانا ، وإن طاف في ثياب نفسه ألقاها ، وإذا قضى طوافه وحرمها ، أي : جعلها حراما عليه ، فلذلك قال تعالى : ﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾ .

والمراد من الزينة الثياب التي تستر العورة . قال مجاهد : ما يواري عوراتكم ، ولو عباءة – انتهى –

قال ابن كثير : هكذا قال مجاهد وعطاء وإبراهيم النخعي ، وسعيد بن جبير وقتادة والسدي ، والضحاك ومالك عن الزهري وغير واحد من أئمة السلف في تفسيرها : أنها نزلت في طواف المشركين بالبيت عراة . انتهى .

فظهر أن المراد بالزينة ما يستر العورة لأنه اللازم المأمور به الذي بينه سبب النزول ، دون لباس التجمل المتبادر منه ، لأن المستفاد من : ﴿ خذوا ﴾ هو وجوب الأخذ ، ولباس التجمل مسنون – قاله الشهاب – وأقول دلت الآية بما أفاده سبب نزولها على أن الزينة لا تختص لغة بالجيد من اللباس كما توهم ، وبين ذلك العوفي عن ابن عباس فيما نقلناه .

وفي " التهذيب " : الزينة إسم جامع لكل شيء يتزين به . ومثله في " الصحاح " و " القاموس " وعبارته : الزينة ما يتزين

به .
وقال الحراني : الزينة تحسين الشيء بغيره من لبسة أو حلية أو هيئة .
وقال الراغب : الزينة الحقيقية ما لا يشين الإنسان في شيء من أحواله ، ولا في الدنيا ولا في الآخرة . انتهى .
وقد نقل الرازي إجماع المفسرين على أن المراد بالزينة لبس الثياب التي تستر العورة .
قال : والزينة لا تحصل إلا بالستر التام للعورات ، قال : وأيضا إنه تعالى قال في الآية المتقدمة : ﴿ قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ﴾ فبين أن اللباس الذي يواري السوأة من قبيل الرياش والزينة .
ثم إنه تعالى أمر بأخذ الزينة في هذه الآية ، فوجب أن يكون المراد من هذه الزينة هو الذي تقدم ذكره في تلك الآية .
وأيضا فقوله : ﴿ خذوا زينتكم ﴾ أمر ، والأمر للوجوب ، فثبت أن أخذ الزينة واجب ، وكل ما سوى اللبس فغير واجب ، فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الإمكان ، ولا يقال : إن قوله : ﴿ وكلوا واشربوا ﴾ أمر إباحة ، فيكون المعطوف عليه كذلك ، لأنه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف ، تركه في المعطوف عليه .
هذا ، وقد روى الحافظ ابن مردويه من حديث سعيد بن بشير والأوزاعي عن قتادة عن أنس مرفوعا : أنها نزلت في الصلاة في النعال ، وكذا أخرجه أبو الشيخ عنه ، وعن أبي هريرة مثله ، قال ابن كثير : وفي صحته نظر – والله أعلم –
قلت : لا نظر ، لأن ذلك مما تشمله الزينة ، وقد أسلفنا في المقدمة أن قولهم : نزلت في كذا ، لا يقصد به أن حكم الآية مخصوص به ، بل مخصوص بنوعه ، فتعم ما أشبهه ، فتذكر .
والأحاديث في مشروعية الصلاة في النعل كثيرة جدا ، منها : عن أبي مسلمة سعيد بن يزيد ، قال : سألت أنسا : أكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في نعليه ؟ قال : نعم . متفق عليه .
قال العراقي في " شرح الترمذي " : وممن كان يفعل ذلك – يعني لبس النعل في الصلاة – عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وعويمر بن ساعدة وأنس بن مالك وسلمة بن الأكوع وأوس الثقفي ، ومن التابعين :
سعيد بن المسيب والقاسم وعروة بن الزبير وسالم بن عبد الله وعطاء بن يسار ، وعطاء بن أبي رباح ومجاهد ة وطاوس وشريح القاضي ، وأبو مجلز وأبو عمر الشيباني والأسود بن يزيد وإبراهيم النخعي وإبراهيم التيمي وعلي بن الحسين وإبنه أبو جعفر . انتهى .
وقد أخرج أبو داود من حديث أبي سعيد أنه قال : قال صلى الله عليه وسلم : [١].
وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حافيا ومنتعلا . أخرجه أبو داود وابن ماجة .
الثاني : دلت الآية على وجوب الستر عند الطواف ، لأنه سبب النزول ، قالوا : واللفظ شامل للصلاة لأنها مفعولة في المسجد .
الثالث : حاول بعضهم استنباط التجمل عند الصلاة منها حيث قال : لما دلت على وجوب أخذ الزينة بستر العورة في

---

(١) إذاجاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذرا أو أذى فليمسحه وليصل فيهما

الصلاة ، فهم منها في الجملة ، حسن التزين بلبس ما فيه حسن وجمال فيها .
قال الكيا الهراسي : ظاهر الآية الأمر بأخذ الزينة عند كل مسجد ، للفضل الذي يتعلق به تعظيما للمسجد و الفعل الواقع فيه ، مثل الاعتكاف والصلاة والطواف .
وقال ابن الفرس : استدل مالك بالآية على كراهية الصلاة في مساجد القبائل بغير أردية ، واستدل بها قوم من السلف على أنه لا يجوز للمرأة أن تصلي بغير قلادة أو قرطين ، كذا في " الإكليل " ، والأخير من الغلو في النزع .
وقال ابن كثير : ولهذه الآية وما ورد في معناها من السنة ، يستحب التجمل عند الصلاة ، ولا سيما يوم الجمعة ويوم العيد ، والطيب لأنه من الزينة ، والسواك لأنه من تمام ذلك ، ومن أفضل اللباس البياض لما روى الإمام أحمد وأبو داود والترمذي عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (١)ولأحمد وأهل السنن ، عن سمرة بن جندب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (٢).
وروى الطبراني بسند صحيح ، عن قتادة عن محمد بن سيرين : أن تميما الداري اشترى رداء بألف ، وكان يصلي فيه .
الرابع : وجه تأثر الأمر بأخذ الزينة ، بالأمر بالأكل والشرب في قوله تعالى : ﴿ وكلوا واشربوا ﴾ ما رواه الكلبي أن بني عامر كانوا لا يأكلون في أيام حجهم إلا قوتا ، ولا يأكلون دسما ، يعظمون بذلك حجهم .
فقال المسلمون : نحن أحق أن نفعل ذلك يا رسول الله . فأنزل الله عز وجل : ﴿ وكلوا واشربوا ﴾ .
وقال السدي : كان الذين يطوفون بالبيت عراة يحرمون عليهم الودك ما أقاموا في الموسم . فقال الله تعالى لهم : ﴿ وكلوا واشربوا ﴾ الآية .
الخامس : فسر الإسراف بمجاوزة الحد فيما أحل ، وذلك بتحريمه ، وقال الجشمي اليمني في تفسيره " التهذيب " : تدل الآية على المنع من الإسراف . وذلك على وجهين :
أولهما : إنفاق في معصية كالفخار واللعب والزنى والخمر ونحوها .
وثانيهما : أن يتعدى الحدود وذلك مختلف بحال اليسار والإعسار ، لأن من له قدر يسير ، لو أنفقه في ضيافة أو طيب أو ثياب خز ، وهو وعياله يحتاجون إليه ، فهو سرف محرم .
ومثله في الموسرين لا يقبح ولا يكون سرفا ، وتدل على أن الأشياء على الإباحة .
والعقل يدل على ذلك ، لأنه تعالى خلقه لمنافعهم ، والسمع ورد مؤكدا ، ولذلك قال : ﴿ من حرم ﴾ مطالبا بدليل سمعي .
وقد روى الإمام أحمد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (٣).
وأخرج النسائي وابن ماجة نحوه .

---

(١) إلبسوا من ثيابكم البياض ، فإنها من خير ثيابكم وكفنوا فيها موتاكم ، وإن من خير أكحالكم الإثمد ، يجلو البصر وينبت الشعر
(٢) عليكم بالثياب البيض فالبسوها فإنها أطهر وأطيب ، وكفنوا فيها موتاكم
(٣) كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا من غير مخيلة ولا سرف ، فإن الله يحب أن يرى نعمته على عبده

وقال البخاري : قال ابن عباس : كل ما شئت ، ما أخطأتك اثنتان : سرف أو مخيلة .

ورواه ابن جرير عنه أيضا بلفظ : أحل الله الأكل والشرب ، ما لم يكن سرفا أو مخيلة .

قال الشهاب : هذا . أي : ما قاله ابن عباس . لا ينافي ما ذكره

الثعالبي وغيره من الأدباء ، أن ينبغي للإنسان أن يأكل ما يشتهي ، ويلبس ما يشتهيه الناس ، كما قيل :

نصيحة نصيحة قالت بها الأكياس

كل ما اشتهيت والبس ن ما اشتهته الناس

فإنه لترك ما لم يعتد بين الناس ، وهذا لإباحة كل ما اعتادوه . و المخيلة : الكبر . و ما دوامية زمانية . و أخطأتك ، من قولهم أخطأ فلان كذا ، إذا عدمه .

وفي الأساس : من المجاز لن يخطئك ما كتب لك و وأخطأ المطر الأرض : لم يصبها ، وتخاطأته النبل : تجاوزته وتخطأته . انتهى .

وفي قوله تعالى : ﴿ إنه لا يحب المسرفين ﴾ وعيد تهديد لمن أسرف في هذه الأشياء ، لأن من لم يحبه الله لم يرض عنه .

السادس : تناقل المفسرون وغيرهم ما قيل إن قوله تعالى : ﴿ وكلوا واشربوا ﴾ الآية ، جمع الطب كله . وأصله ما حكاه الزمخشري والكرماني في عجائبه ، أن الرشيد كان له طبيب نصراني حاذق ، فقال لعلي بن الحسين بن واقد : ليس في كتابكم من علم الطب شيء ، والعلم علمان : علم الأبدان ، وعلم الأديان .

فقال له : قد جمع الله الطب كله في نصف آية من كتابه ، قال : وما هي ؟ قال : قوله تعالى : ﴿ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ﴾ ، فقال النصراني : ولا يؤثر من رسولكم شيء في الطب ! فقال : قد جمع رسولنا صلى الله عليه وسلم الطب في ألفاظ يسيرة ، قال : وما هي ؟ قال قوله : [١]فقال النصراني : ما ترك كتابكم ولا نبيكم لجالينوس طبا .

قال في " العناية " : وترك بعضهم تمام القصة ، لأن في ثبوت هذا الحديث كلاما للمحدثين .

وفي شعب الإيمان للبيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : [٢]. انتهى .

أقول : إن صحت هذه الحكاية ، فصواب جواب النصراني في سؤاله الثاني بالتفنيد والفرية ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أثر عنه من بدائع الطب وأصناف العلاج ما لم يؤثر عن نبي قط ، وللمحدثين في عهد السلف منه قسم كبير في جوامعهم ومسانيدهم . وأما أعلام المتأخرين فقد اضطرهم وفرة ما روي في ذلك إلى تدوينه في

أسفار مطولة ومختصرة بعنوان " الطب النبوي " .

وقد بين الإمام ابن القيم : عليه الرحمة ، اشتمال التنزيل العزيز على أصول الطب ، والسنة المطهرة على بدائعه ، في كتابه " زاد المعاد " ، بيانا يدهش الألباب ، وفوق كل ذي علم عليم ، قال عليه الرضوان في كتابه " زاد المعاد في هدي خير العباد " :

---

(١) المعدة بيت الداء ، والحمية رأس الدواء ، وأعط كل بدن ما عودته

(٢) المعدة حوض البدن ، والعروق إليها واردة ، فإذا صحت المعدة صدرت العروق بالصحة ، وإذا فسدت المعدة صدرت العروق بالسقم

فصل

قد أتينا على جمل من هديه صلى الله عليه وسلم في المغازي والسير والبعوث والسرايا والرسائل والكتب التي كتب بها إلى الملوك ونوابهم ، ونحن نتبع ذلك بذكر فصول نافعة في هديه في الطب الذي تطبب به ، ووصفه لغيره ، ونبين ما فيه من الحكمة التي يعجز أكثر عقول أكثر الأطباء عن الوصول إليها ، وأن نسبة طبهم إليها كنسبة طب العجائز إلى طبهم ، فنحن نقول وبالله المستعان :

المرض نوعان :

مرض القلوب ، ومرض الأبدان ، وهما مذكوران في القرآن .

ومرض القلب نوعان : مرض شبهة وشك ، ومرض شهوة وغي ، وكلاهما في القرآن .

قال تعالى في مرض الشبهة : ﴿ في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ﴾ وقال تعالى : ﴿ وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا ﴾ ، وقال تعالى في حق من دعي إلى تحكيم القرآن والسنة فأبى وأعرض : ﴿ وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون ﴾ ، فهذا مرض الشبهات والشكوك .

وأما مرض الشهوات فقال تعالى : ﴿ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا ﴾ ، فهذا مرض شهوة الزنى – والله أعلم . .

وأما مرض الأبدان فقال تعالى : ﴿ ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ﴾ ، وذكر مرض البدن في الحج والصوم والوضوء لسر بديع ، يبين ذلك عظمة القرآن والاستغناء به ، لمن فهمه وعقله ، عن سواه ، وذلك أن قواعد طب الأبدان ثلاثة : حفظ الصحة ، والحمية عن المؤذي ، واستفراغ المواد الفاسدة ، فذكر سبحانه هذه الأصول الثلاثة في هذه المواضع الثلاثة . فقال في آية

الصوم : ﴿ فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ .

فأباح الفطر للمريض لعذر المرض ، والمسافر ، طلبا لحفظ صحته وقوته ، لئلا يذهبه الصوم في السفر ، لاجتماع شدة الحركة وما يوجبه من التحليل وعدم الغذاء الذي يخلف ما تحلل ، فتخور القوة وتضعف ، فأباح للمسافر الفطر حفظا لصحته وقوته عما يضعفها .

وقال في آية الحج : ﴿ فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ﴾ فأباح للمريض ومن به أذى من رأسه ، من قمل أو حكة أو غيرهما ، أن يحلق رأسه في الإحرام استفراغا لمادة الأبخرة الرديئة التي أوجبت له الأذى في رأسه باحتقانها تحت الشعر ، وإذا حلق رأسه تفتحت المسامات فخرجت تلك الأبخرة منها .

فهذا الإستفراغ يقاس عليه استفراغ يؤذي انحباسه . والأشياء التي يؤذي انحباسها ومدافعتها عشرة : الدم إذا هاج ، والمني إذا سبغ ، والبول والغائط والريح والقيء والعطاس والنوم والجوع والعطش .

وكل واحد من هذه العشرة يوجب حبسه داء من الأدواء بحبسه ، وقد نبه سبحانه باستفراغ أدناها وهو البخار المحتقن في الرأس ، على استفراغ ما هو أصعب منه ، كما هي طريقة القرآن ، التنبية بالأدنى على الأعلى .

وأما الحمية ، فقال في آية الوضوء : ﴿ وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ﴾ فأباح للمريض العدول عن الماء إلى التراب حمية له أن يصيب جسده ما يؤذيه .
وهذا تنبيه على الحمية عن كل مؤذ له ، من داخل أو خارج . فقد أرشد سبحانه عباده إلى أصول الطب ، ومجامع قواعده .
ونحن نذكر هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ونبين أن هديه فيه أكمل هدي .
فأما طب القلوب ، فمسلم إلى الرسل صلوات الله وسلامه عليهم ، ولا سبيل إلى حصوله إلا من جهتهم ، وعلى أيديهم ، فإن صلاح القلوب أن تكون عرافة بربها وفاطرها ، وبأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه ، وأن تكون مؤثرة لمرضاته ومحابه ، متجنبة لمناهيه ومساخطه .
ولا صحة لها ولا حياة لها البتة إلا بذلك ، ولا سبيل إلى تلقيه إلا من جهة الرسل .
وما يظن من حصول القلب بدون اتباعهم ، فغلط ممن يظن ذلك ، وإنما ذلك حياة نفسه البهيمية الشهوانية وصحتها وقوتها ، وحياة قلبه وصحته وقوته عن ذلك بمعزل . ومن لم يميز بين هذا وبين هذا ، فليبك على حياة قلبه ، فإنه من الأموات ، وعلى نوره ، فإنه منغمس في بحار الظلمات . انتهى .
وقد قرر رحمه الله هذا المقام بأسلوب آخر في كتاب " طريق الهجرتين " نورده أيضا لبداعة أسلوبه قال عليه الرحمة :
ولما كان مرض البدن خلاف صحته وصلاحه وهو خروجه عن اعتداله الطبيعي بفساد يعرض له ، يفسد به إدراكه وحركته الطبيعية ، فإما أن يذهب إدراكه بالكلية كالعمى والصمم والشلل ، وإما أن ينقص إدراكه لضعف في آلات الإدراك مع استقامة إدراكه وإما أن يدرك الأشياء على خلاف ما هي عليه ، كما يدرك الحلو مرا ، والخبيث طيبا ، والطيب خبيثا .
وأما فساد حركته الطبيعية ، فمثل أن تضعف قوته الهاضمة أو الماسكة أو الدافعة أو الجاذبة .
فيحصل له من الألم بحسب خروجه عن الاعتدال ، ولكن مع ذلك لم يصل إلى حد الموت والهلاك ، بل فيه نوع قوة على الإدراك والحركة ، سبب هذا الخروج عن الاعتدال ، إما فساد في الكمية أو في الكيفية ، فالأول إما نقص في المادة فيحتاج إلى زيادتها ، وإما زيادة فيها فيحتاج إلى نقصانها .
والثاني إما بزيادة الحرارة أو البرودة ، أو الرطوبة أو اليبوسة أو نقصانها عن القدر الطبيعي ، فيداوى بمقتضى ذلك ، ومدار الصحة على حفظ القوة والحمية عن المؤذي ، واستفراغ المواد الفاسدة ، نظر الطبيب دائر على هذه الأصول الثلاثة ، وقد تضمنها الكتاب العزيز ، وأرشد إليها من أنزله شفاء ورحمة .
فأما حفظ القوة فإنه سبحانه أمر المسافر والمريض أن يفطرا في رمضان ، ويقضي المسافر إذا قدم ، والمريض إذا برأ ، حفظا لقوتهما عليهما .
فإن الصوم يزيد المريض ضعفا ، والمسافر محتاج إلى توفير قوته عليه لمشقة السفر ، فالصوم يضعفها .
فأما الحمية عن المؤذي ، فإنه سبحانه حمى المريض عن استعمال الماء البارد في الوضوء والغسل إذا كان يضره ، وأمره بالعدول إلى التيمم ، حمية له عن ورود المؤذي عليه من ظاهر بدنه ، فكيف بالمؤذي له في باطنه ؟ وأما استفراغ المادة الفاسدة ، فإنه سبحانه أباح للمحرم الذي به أذى من رأسه أن يحلقه ، فيستفرغ الحلق الأبخرة المؤذية له ، وهذا من أسهل

أنواع الإستفراغ وأخفها ، فنبه به على ما هو أحوج إليه منه .
وذاكرت مرة بعض رؤساء الطب بمصر بهذا فقال : والله لو سافرت إلى الغرب في معرفة هذه الفائدة ، لكان سفرا قليلا أو كما قال . انتهى .
ثم رد تعالى على من حرم شيئا من المآكل والمشارب والملابس ، من تلقاء نفسه من غير شرع من الله ، تأكيدا لما سبق ، بقوله سبحانه .." (١)

"القول في تأويل قوله تعالى :
﴿ إن تجتنبوا كبآئر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما ﴾ [٣١]
﴿ إن تجتنبوا ﴾ أي : تتركوا .
﴿كبآئر ما تنهون عنه ﴾ أي : كبائر الذنوب التي نهاكم الشرع عنها ، مما ذكر ههنا ومما لم يذكر .
﴿ نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ أي : صغائر ذنوبكم ، ونمحها عنكم ، وندخلكم الجنة ، كما قال تعالى : ﴿ وندخلكم ﴾ في الآخرة .
﴿ مدخلا كريما ﴾ أي : حسنا وفي الجنة ، و (مدخلا) قرئ بضم الميم ، اسم مكان أو مصدر ميمي ، أي : إدخالا مع كرامة ، وبفتح الميم ، وهو أيضا يحتمل المكان والمصدر ، وفي الآية دليل على أن الصغائر تكفر باجتناب الكبائر ، ورد على من قال : إن المعاصي كلها كبائر ، وإنه لا صغيرة .
قال الإمام ابن القيم في " **الجواب** الكافي " : قد دل القرآن والسنة وإجماع الصحابة والتابعين بعدهم والأئمة على أن من الذنوب كبائر وصغائر ، قال الله تعالى : ﴿ إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ [النساء : ٣١] ، وقال تعالى : ﴿ الذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش إلا اللمم ﴾ [النجم : من الآية ٣٢] .
وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : (٢).
وهذه الأعمال المكفرة لها ثلاث درجات :
إحداها : أن تقصر عن تكفير الصغائر لضعفها وضعف الإخلاص فيها ، والقيام بحقوقها ، بمنزلة الدواء الضعيف الذي ينقص عن مقاومة الداء كمية وكيفية .
الثانية : أن تقاوم الصغائر ، ولا ترتقي إلى تكفير شيء من الكبائر .
الثالثة : أن تقوى على تكفير الصغائر ، وتبقى فيها قوة تكفر بها بعض الكبائر ، فتأمل هذا ، فإنه يزيل عنك إشكالات كثيرة .
وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : (٣).

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /
(٢) الصلوات الخمس ، والجمعة إلى الجمعة ، ورمضان إلى رمضان : مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر
(٣) ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ؟

قالوا بلى يا رسول الله . قال : (١). وجلس وكان متكئا فقال : (٢).

وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم : (٣).

قالوا : وما هن يا رسول الله ؟ قال : (٤).

وفي الصحيح عن عبد الله بن مسعود – رضى الله عنه – قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم – أي : الذنب عند الله أكبر ؟ ، قال : (٥).

قلت ثم أي : ؟ قال : (٦).

قلت ثم أى ؟ قال : (٧).

قال ونزلت هذه الآية تصديقا لقوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ﴾ [الفرقان : ٦٨] ، الآية .

ثم ساق الخلاف في تعدادها .

وعندي أن الصواب هو الوقوف في تعدادها على ما صحت به الأحاديث ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم مبين لكتاب الله عز وجل ، أمين على تأويله ، والمرجع في بيان كتاب الله تعالى إلى السنة الصحيحة ، كما أن المرجع في تعريف الكبيرة إلى العد دون ضبطها بحد ، كما تكلفه جماعة من الفقهاء ، وطالت المناقشة بينهم في تلك الحدود ، وإن منها ما ليس جامعا ، ومنها ما ليس مانعا ، فكله مما لا حاجة إليه بعد ورود صحاح الأخبار في بيان ذلك .

وقد ساق الحافظ ابن كثير ههنا جملة وافرة منها وجود النقل عن الصحابة والسلف والتابعين ، فانظره فإنه نفيس .

ثم نهى تعالى عن الحاسد ، وعن تمني ما فضل الله به بعض الناس على بعض من المال ونحوه ، مما يجري فيه التنافس بقوله :." (٨)

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ﴾ [٣٨]

﴿ والسارق ﴾ أي : من الرجال : ﴿ والسارقة ﴾ أي : من النساء : ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ يعني يمين كل منهما ، والمقطع الرسغ ، كما بينته السنة : ﴿ جزاء بما كسبا ﴾ أي : يقطع الآلة الكاسبة : ﴿ نكالا ﴾ أي : عقوبة : ﴿ من الله ﴾ أي

---

(١) الإشراك بالله ، وعقوق الوالدين

(٢) ألا وقول الزور (ثلاثا)

(٣) اجتنبوا السبع الموبقات

(٤) الإشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات

(٥) أن تجعل لله ندا وهو خلقك

(٦) ثم أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك

(٧) أن تزاني بحليلة جارك

(٨) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

: على فعل السرقة المنهي عنه من جهته تعالى ، لا في مقابلة إتلاف المال ، فإنه غير السرقة . فلذلك لا يسقط بعفو المالك ، بخلاف العفو عن المال . ولا يبالي فيه بعزة السارق ، لأنه تعالى غالب على أمره يمضيه كيف يشاء ، كما قال : ﴿ والله عزيز ﴾ أي : فلا يبالي – مع عزته الموجبة لامتثال أمره – عزة من دونه : ﴿ حكيم ﴾ في شرائعه ، فيختل أمر نظام العالم بمخالفة أمره ، إذ فيه نفع عام للخلائق .

وفي الآية مسائل :

الأولى – قال أبو السعود : لما كانت السرقة معهودة من النساء كالرجال ، صرح بالسارقة أيضا ، مع أن المعهود في الكتاب والسنة إدراج النساء في الأحكام الواردة في شأن الرجال بطريقة الدلالة . لمزيد الاعتناء بالبيان والمبالغة في الزجر . انتهى . ولما كانت غلبة السرقة في الرجال ، لقوتهم بدأ بالسارق . كما أن غلبة الزنى لما كانت في النساء لفرط شهوتهن – قال في آية الزنى : ﴿ الزانية والزاني ﴾ .

الثانية – قال ابن كثير : روى الثوري بسنده إلى ابن مسعود ، أنه كان يقرؤها : والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما . وهذه قراءة شاذة . وكان الحكم عند جميع العلماء موافقا لها لا بها ، بل هو مستفاد من دليل آخر ؛ وقد كان القطع معمولا به في الجاهلية فقرر في الإسلام ، وزيدت شروط أخر كما سنذكره إن شاء الله تعالى . كما كانت القسامة والدية والقراض وغير ذلك من الأشياء التي ورد الشرع بتقريرها على ما كانت عليه ، وزيادات هي من تمام المصالح ، ويقال : إن أول من قطع الأيدي في الجاهلية قريش ، قطعوا رجلا يقال له (دويك) مولى لبني مليح بن عمرو من خزاعة ، كان قد سرق كنز الكعبة ، ويقال : سرقه قوم فوضعوه عنده .

الثالثة : ذهب بعض الفقهاء من أهل الظاهر إلى أنه متى سرق السارق شيئا قطعت يده به ، سواء كان قليلا أو كثيرا ، لعموم هذه الآية : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ . فلم يعتبروا نصابا ولا حرزا . بل أخذوا بمجرد السرقة .

وقد روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن نجدة الحنفي قال : سألت ابن عباس عن قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ . أخاص أم عام ؟ فقال : بل عام . . وهذا يحتمل أن يكون موافقة لابن عباس لما ذهب إليه هؤلاء ، ويحتمل ذلك ، فالله أعلم .

وتمسكوا بما ثبت في " الصحيحين " عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : [1].

وأما الجمهور فاعتبروا النصاب ، وإن كان قد وقع بينهم الخلاف في قدره .

فعند الإمام مالك : النصاب ثلاثة دراهم مضروبة خالصة . فمتى سرقها أو ما يبلغ ثمنها فما فوقه ، وجب القطع . واحتج في ذلك بما رواه عن نافع عن ابن عمر : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم . أخرجاه في " الصحيحين " قال مالك رحمه الله : وقطع عثمان رضي الله عنه في أترجة قومت بثلاثة دراهم . وهو أحب ما سمعت في ذلك .

قال أصحاب مالك : ومثل هذا الصنيع يشتهر ولم ينكر . فمن مثله يحكي الإجماع السكوتي . وفيه دلالة على القطع

(١) لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده

الثمار ، خلافا للحنفية ، وعلى اعتبار ثلاثة دراهم خلافا لهم في أنه لا بد من عشرة دراهم ، وللشافعية في اعتبار ربع دينار ، والله أعلم . وذهب الشافعي رحمه الله إلى أن الاعتبار في قطع يد السارق بربع دينار ، أو ما يساويه من الأثمان أو العروض فصاعدا ، والحجة في ذلك ما أخرجه الشيخان من طريق الزهري عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : [١]. ولمسلم عنها أيضا : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : [٢]. قال الشافعية : هذا الحديث فاصل في المسألة ، ونص في اعتبار ربع الدينار لا ما سواه . قالوا : وحديث ثمن المجن ، وإن كان ثلاثة دراهم ، لا ينافي هذا ، لأنه إذ ذاك كان الدينار باثني عشر درهما . فهي ثمن ربع دينار فأمكن الجمع بهذا الطريق . ويروى هذا المذهب عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم . وبه يقول عمر بن عبد العزيز والليث والأوزاعي وإسحاق (في رواية عنه) وأبو ثور وداود الظاهري ، رحمهم الله .

وذهب الإمام أحمد وإسحاق (في رواية) إلى أن كل واحد من ربع الدينار والثلاثة دراهم مرد شرعي . فمن سرق واحدا منهما أو ما يساويه قطع ، عملا بحديث ابن عمر وبحديث عائشة . ووقع في لفظ عند الإمام أحمد عن عائشة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اقطعوا في ربع دينار ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك . وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم ، والدينار اثني عشر درهما . وفي لفظ للنسائي : لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن . قيل لعائشة : ما ثمن المجن ؟ قالت : ربع دينار . فهذه كلها نصوص دالة على عدم اشتراط عشرة دراهم ، والله أعلم .

وأما الإمام أبو حنيفة وأصحابه ، وكذا سفيان الثوري ، فإنهم ذهبوا إلى أن النصاب عشرة دراهم مضروبة غير مغشوشة . واحتجوا بأن ثمن المجن الذي قطع فيه السارق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ثمنه عشرة دراهم ، وقد روى أبو بكر بن أبي شيبة : حدثنا ابن نمير وعبد الأعلى عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : [٣].

وكان ثمن المجن عشرة دراهم . قالوا : فهذا ابن عباس وعبد الله بن عمرو قد خالفا ابن عمر في ثمن المجن . فالاحتياط الأخذ بالأكثر ، لأن الحدود تدرأ بالشبهات .

وذهب بعض السلف إلى أنه تقطع يد السارق في عشرة دراهم أو دينار أو ما بلغ قيمة واحد منهما . يحكى هذا عن علي وابن مسعود وإبراهيم النخعي وأبي جعفر الباقر ، رحمهم الله تعالى .

وقال بعض السلف : لا تقطع الخمس إلا في خمس . أي : في خمسة دنانير أو خمسين درهما . وينقل هذا عن سعيد بن جبير رحمه الله .

وقد أجاب الجمهور – عما تمسك بها الظاهرية من حديث أبي هريرة : يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده – بأجوبة :

---

(١) تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا

(٢) لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا

(٣) لا تقطع يد السارق في دون ثمن المجن

أحدها – أنه منسوخ بحديث عائشة . وفي هذا نظر لأنه لا بد من بيان التاريخ .
و الثاني – أنه مؤول ببيضة الحديد وحبل السفن . قاله الأعمش فيما حكاه البخاري وغيره عنه .
والثالث – أن هذه وسيلة إلى التدرج في السرقة من القليل إلى الكثير الذي تقطع فيه يده . ويحتمل أن يكون هذا خرج مخرج الإخبار عما كان الأمر عليه في الجاهلية حيث كانوا يقطعون في الكثير والقليل . فلعن السارق يبذل يده الثمينة في الأشياء المهينة .
وقد ذكروا أن أبا العلاء المعري ، لما قدم بغداد ، اشتهر عنه أنه أورد إشكالا على الفقهاء في جعلهم نصاب السرقة ربع دينار في ذلك شعرا فقال :
يد بخمس مئين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار ؟
وقد أجابه الناس في ذلك ؛ فكان جواب القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله أنه قال : لما كانت أمنية ، كانت ثمينة . ولما خانت هانت ، ومنهم من قال : هذا من تمام الحكمة والمصلحة وأسرار الشريعة العظيمة . فإن في باب الجنايات ، ناسب أن تعظم قيمة اليد بخمسمائة دينار ، لئلا يجنى عليها . وفي باب السرقة ناسب أن يكون القدر الذي تقطع ربع دينار لئلا يسارع الناس في سرقة الأموال ، فهذا هو عين الحكمة عند ذوي الألباب ، ولهذا قال : ﴿ جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ﴾ أي : مجازاة على صنيعهما السيء في أخذهما أموال الناس بأيديهم ، فناسب أن يقطع ما استعانا به في ذلك . كذا في تفسير ابن كثير .
قال شيخ الإسلام ابن تيمية قدس سره في كتابه " السياسة الشرعية " : وأما السارق فيجب قطع يده اليمنى بالكتاب والسنة والإجماع . قال الله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾ الآية . ولا يجوز ، بعد ثبوت الحد عليه بالبينة أو الإقرار ، تأخير هـ . لا بحبس ولا مال يفتدي به ولا غيره . بل تقطع يده في الأوقات المعظمة وغيرها . فإن إقامة الحدود من العبادات كالجهاد في سبيل الله . وينبغي أن يعرف أن إقامة الحد رحمة من الله بعباده . فيكون الوالي شديدا في إقامة الحد ، لا تأخذه رأفة في دين الله فيعطله ، ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات ، لا إشفاء غيظه وإرادة العلو على الخلق . بل بمنزلة الوالد إذا أدب ولده . فإنه لو كف عن تأديب ولده ، كما تستر به الأم رقة ورأفة ، لفسد الولد . وإنما يؤدبه رحمة وإصلاحا بحاله . مع أنه يود ويؤثر أن لا يحوجه إلى تأديب . وبمنزلة الطبيب الذي يسقي المريض الدواء الكريه . وبمنزلة قطع العضو المتآكل والحجم وقطع العروق بالفصاد ونحو ذلك . بل بمنزلة شرب الإنسان الدواء الكريه ، وما يدخله على نفسه من المشقة لينال به الراحة . فكذلك شرعت الحدود . وهكذا ينبغي أن تكون نية الوالي في إقامتها ، فإن من كان قصده صلاح الرعية والنهي عن المنكرات ، بجلب المنفعة لهم ورفع المضرة عنهم وابتغائه بذلك وجه الله تعالى وطاعة أمره – ألان الله له القلوب وتيسرت له أسباب الخير . وكفاه العقوبة اليسيرة . وقد يرضى المحدود إذا قام عليه الحد . وأما إذ كان غرضه العلو عليهم وإقامة بأسه ليعطوه أو ليبذلوا له ما يريد من الأموال –انعكس عليه مقصوده .
ويروى أن عمر بن عبد العزيز ، رحمه الله ، قبل أن يلي الخلافة كان نائبا للوليد ابن عبد الملك على مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان قد ساسهم سياسة صالحة ، فقدم الحجاج من العراق وقد سامهم سوء العذاب ، فسأل أهل المدينة عن

عمر : كيف هيبته فيكم ؟ قالوا : ما نستطيع أن ننظر إليه هيبة له ! قال : كيف محبتكم له ؟ قالوا : هو أحب إلينا من أهلنا ! قال كيف أدبه ؟ قالوا : ما بين الثلاثة الأسواط إلى العشرة ... قال : هذه هيبته وهذه محبته وهذا أدبه ! هذا أمر من السماء . وإذا قطعت يده حسمت ، ويستحب أن تعلق في عنقه . فإن سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى . فإن سرق ثالثا أو رابعا ، ففيه قولان للصحابة ومن بعدهم من العلماء :

أحدهما : تقطع أربعته في الثلاثة والرابعة ، وهو قول أبي بكر ، وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه ، والكوفيين وأحمد في إحدى الروايتين .

و الثاني : أنه يحبس . وهو قول علي رضي الله عنه والكوفيين وأحمد في روايته الأخرى . وتتمة مباحث السرقة مقررة في كتب السنة .

الرابعة : قرأ الجمهور برفع (السارق والسارقة) على الابتداء ، والخبر محذوف تقديره : وفيما يتلى عليكم - أو فرض عليكم - السارق والسارقة ، أي : حكمها ، أو الخبر قوله تعالى : ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ والفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط . إذ المعنى : الذي سرق والتي سرقت . وقرأ عيسى بن عمر بالنصب ، وفضلها سيبويه على قراءة الرفع ، لأن الإنشاء لا يقع خبرا إلا بتأويل وإضمار ، كذا اشتهر عن سيبويه .

قال الناصر في " الانتصاف " : المستقرأ من وجوه القراءات أن العامة لا تتفق فيها أبدا على العدول عن الأفصح .

وجدير بالقرآن أن يجري على أفصح الوجه ، وأن لا يخلو من الأفصح ، وما يشتمل عليه كلام العرب الذي لم يصل أحد إلى ذروة فصاحته ولم يتعلق بأهدابها . وسيبويه يحاشي من اعتقاد عراء القرآن عن الأفصح واشتماله على الشاذ الذي لا يعد من القرآن . ونحن نورد الفصل من كلام سيبويه على هذه الآية ليتضح لسامعه براءة سيبويه من عهدة هذا النقل .

قال سيبويه في ترجمة " باب الأمر والنهي " بعد أن ذكر المواضع التي يختار فيها النصب : وملخصها أنه متى بني الاسم على فعل الأمر ، فذلك موضع اختيار النصب . ثم قال كالموضح لامتياز هذه الآية عما اختار فيها النصب : وأما قوله عز وجل : ﴿ السارق والسارقة ﴾ الآية ، وقوله : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا ﴾ [النور : ٢] . فإن هذا لم يبن على الفعل ولكنه جاء على مثال قوله : ﴿ مثل الجنة التي وعد المتقون ﴾ [محمد : ١٥] . ثم قال بعد : فيها كذا وكذا . يريد سيبويه تمييز هذه الآي عن المواضع التي بين اختيار النصب فيها . ووجه التمييز بأن الكلام حيث يختار النصب يكون الاسم فيه مبنيا على الفعل . وأما في هذه الآي فليس بمبني عليه . فلا يلزم فيه اختيار النصب .

عاد كلامه قال : وإنما وضع المثل للحديث الذي ذكره بعده . فذكر أخبارا وقصصا . فكأنه قال : ومن القصص : مثل الجنة . فهو محمول على هذا الإضمار . والله أعلم . وكذلك : ﴿ الزانية والزاني ﴾ لما قال جل ثناؤه : ﴿ سورة أنزلناها وفرضناها ﴾ [النور : ١] . قال في جملة الفرائض : ﴿ الزانية والزاني ﴾ -ثم جاء - : ﴿ فاجلدوا ﴾ . بعد أن مضى فيهما الرفع ، يريد سيبويه : لم يكن الاسم مبنيا على الفعل المذكور بعد ، بل بني على محذوف متقدم وجاء الفعل طارئا .

عاد كلامه قال كما جاء : وقائلة خولان فانكح فتاتهم فجاء بالفعل بعد أن عمل فيه المضمر ؛ وكذلك : ﴿ والسارق والسارقة ﴾ وفيما فرض عليكم السارقة والسارق . فإنما دخلت هذه الأسماء بعد قصص وأحاديث . وقد قرأ ناس والسارق والسارقة . بالنصب ، وهو في العربية ما ذكرت لك من القوة ، ولكن أبت العامة إلا الرفع .

يريد سيبويه أن قراءة النصب جاء الاسم فيها مبنيا على الفعل غير معتمد على متقدم ، فكان النصب قويا بالنسبة إلى الرفع ، حيث يبني الاسم على الفعل لا على متقدم . وليس يعني أنه قوي بالنسبة إلى الرفع ، حيث يعتمد الاسم على المحذوف المتقدم ، فإنه قد بين أن ذلك يخرجه من الباب الذي يختار فيه النصب ، فكيف يفهم عنه ترجيحه عليه ، والباب مع القراءتين مختلف ؟ وإنما يقع الترجيح بعد التساوي في الباب . فالنصب أرجح من الرفع حيث ينبني الاسم على الفعل . والرفع متعين (لا أقول أرجح) حيث بنى الاسم على كلام متقدم .

ثم حقق سيبويه هذا المقدر بأن الكلام واقع بعد قصص وأخبار . ولو كان كما ظنه الزمخشري ، لم يحتج سيبويه إلى تقدير بل كان يرفعه على الابتداء ، ويجعل الأمر خبره ، فالملخص على هذا : أن النصب على وجه واحد ، وهو بناء الاسم على فعل الأمر . والرفع على وجهين : أحدهما ضعيف وهو الابتداء وبناء الكلام على الفعل . والآخر قوي بالغ كوجه النصب -وهو رفعه على خبر ابتداء محذوف دل عليه السياق . وحيثما تعارض لنا وجهان في الرفع ، أحدهما قوي والآخر ضعيف ، تعين حمل القراءة على القوي كما أعربه سيبويه رضي الله عنه . والله أعلم . انتهى . وقوله تعالى :." (١)

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين * قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم * يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم * ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء أولئك في ضلال مبين ﴾ [٢٩ - ٣٢] .

﴿ وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن ﴾ أي : أملناهم إليك ، وأقبلنا بهم نحوك : ﴿ يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا ﴾ أي : ليتم التدبر والتفكر : ﴿ فلما قضي ﴾ أي : فرغ من قراءته ، كمل تأثيرهم به ، فأرادوا التأثير به ، لذلك : ﴿ ولوا ﴾ أي : رجعوا : ﴿ إلى قومهم منذرين ﴾ أي : عما هم فيه من الضلال ﴿ قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى ﴾ أي : المتفق على تعظيم كتابه . أي : وقد علمنا صدقه لكونه : ﴿ مصدقا لما بين يديه ﴾ أي : من هذه الكتب كلها ، وقد فضل عليها إذ : ﴿ يهدي إلى الحق ﴾ أي : معرفة الحقائق : ﴿ وإلى طريق مستقيم ﴾ أي : لا عوج فيه ، وهو الإسلام .

قال ابن كثير : أي : يهدي إلى الحق في الاعتقاد والأخبار ، وإلى طريق مستقيم في الأعمال . فإن القرآن مشتمل على شيئين : خبر وطلب . فخبره صدق ، وطلبه عدل ، كما قال تعالى : ﴿ وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا ﴾ [الأنعام : ١١٥] وقال تعالى : ﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ﴾ [التوبة : ٣٣] ، فالهدى هو العلم النافع . ودين الحق هو العمل الصالح . وهكذا قالت الجن : يهدي إلى الحق في الاعتقادات ، وإلى طريق مستقيم ، أي : في العمليات ﴿ يا قومنا أجيبوا داعي الله ﴾ أي : رسول الله محمدا إلى ما يدعوكم إليه من طاعة الله ﴿ وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض ﴾ أي : بمعجز ربه ، بهربه إذا أراد تعالى عقوبته ؛

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

لأنه في قبضته وسلطانه ، أنى اتجه ﴿ وليس له من دونه أولياء ﴾ أي : نصراء ينصرونه من الله إذا عاقبه ﴿ أولئك في ضلال مبين ﴾ أي : أخذ على غير استقامة .

تنبيهات :

الأول – روى الإمام مسلم عن علقمة قال : سألت ابن مسعود رضي الله عنه : هل شهد أحد منكم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن ؟ قال : لا ، ولكنا كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة ففقدناه ، فالتمسناه في الأودية والشعاب ، فقيل : استطير ، اغتيل ! قال : فبتنا بشر ليلة بات فيها قوم . فلما أصبحنا إذا هو جاء من قبل حراء . قال : فقلنا : يا رسول الله ! فقدناك فطلبناك فلم نجدك ، فبتنا بشر ليلة بات بها قوم . فقال : [1]قال : فانطلق بنا ، فأرانا آثارهم .

وروى الإمام أحمد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : كان الجن يستمعون الوحي ، فيسمعون الكلمة ، فيزيدون فيها عشرا . فيكون ما سمعوا حقا ، وما زادوا باطلا . وكانت النجوم لا يرمى بها قبل ذلك . فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أحدهم لا يأتي مقعده إلا رمي بشهاب يحرق ما أصاب ، فشكوا ذلك إلى إبليس ، فقال : ما هذا إلا من أمر قد حدث . فبث جنوده ، فإذا النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بين جبلي نخلة ، فأتوه فأخبروه ، فقال : هذا الحدث الذي حدث في الأرض . ورواه الترمذي والنسائي في كتابي التفسير من سننيهما . وهكذا قال الحسن البصري : إنه صلى الله عليه وسلم ما شعر بأمرهم حتى أنزل الله تعالى عليه بخبرهم .

وذكر محمد بن إسحاق عن محمد بن كعب القرظي قصة خروج النبي صلى الله عليه وسلم إلى الطائف ، ودعائه إياهم إلى الله عز وجل ، وإبائهم عليه ، فذكر القصة بطولها ، ثم قال : فلما انصرف عنهم ، بات بنخلة ، فقرأ تلك الليلة من القرآن ، فاستمعته الجن من أهل نصيبين . قال ابن كثير : وهذا صحيح ، ولكن قوله : إن الجن كان استماعهم تلك الليلة . فيه نظر ؛ فإن الجن كان استماعهم في ابتداء الإيحاء ، كما دل عليه حديث ابن عباس رضي الله عنهما المذكور . وخروجه صلى الله عليه وسلم إلى الطائف كان بعد موت عمه ، وذلك قبل الهجرة بسنة أو سنتين ، كما قرره ابن إسحاق وغيره .

وروى ابن أبي شيبة عن ابن مسعود قال : هبطوا على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ القرآن ببطن نخلة ، فلما سمعوه قالوا : أنصتوا ، فأنزل الله عز وجل عليه : ﴿ وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن ﴾ الآية . قال ابن كثير : فهذا مع الأول من رواية ابن عباس رضي الله عنهما ، يقتضي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يشعر بحضورهم في هذه المرة ، وإنما استمعوا قراءته ، ثم رجعوا إلى قومهم ، ثم بعد ذلك وفدوا إليه أرسالا : قوما بعد قوم ، وفوجا بعد فوج . فأما ما رواه البخاري ومسلم جميعا عن معن بن عبد الرحمن قال : سمعت أبي يقول : سألت مسروقا : من آذن النبي صلى الله عليه وسلم ليلة استمعوا القرآن ؟ فقال : حدثني أبوك – يعني ابن مسعود رضي الله عنه – أنه آذنته بهم شجرة ، فيحتمل أن يكون هذا في المرة الأولى ، ويكون إثباتا مقدما على نفي ابن عباس رضي الله عنهما ، ويحتمل أن يكون في الأولى ، ولكن لم يشعر بهم حال استماعهم حتى آذنته بهم الشجرة ، أي : أعلمته باجتماعهم ، ويحتمل أن يكون هذا في بعض المرات المتأخرات

(١) أتاني داعي الجن ، فذهبت معهم ، فقرأت عليهم القرآن

، والله أعلم .

قال الحافظ البيهقي : وهذا الذي حكاه ابن عباس رضي الله عنهما إنما هو أول ما سمعت الجن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلمت حاله ، وفي ذلك الوقت لم يقرأ عليهم ، ولم يرهم ، ثم بعد ذلك أتاه داعي الجن ، فقرأ ، عليهم القرآن ، ودعاهم إلى الله عز وجل – كما رواه ابن مسعود رضي الله عنه – .

ثم قال ابن كثير : وأما ابن مسعود رضي الله عنه ، فإنه لم يكن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حال مخاطبته للجن ، ودعائه إياهم ، وإنما كان بعيدا منه ، ولم يخرج مع النبي صلى الله عليه وسلم أحد سواه ، ومع هذا ، لم يشهد حال المخاطبة . هذه طريقة البيهقي . وقد يحتمل أن يكون أول مرة خرج إليهم ، لم يكن معه صلى الله عليه وسلم ابن مسعود ولا غيره ، كما هو ظاهر سياق الرواية الأولى من طريق الإمام مسلم ، ثم بعد ذلك خرج معه ليلة أخرى – والله أعلم – كما روى ابن أبي حاتم في تفسير : ﴿ قل أوحي إلي ﴾ من حديث ابن جريج قال : قال عبد العزيز بن عمر : أما الجن الذين لقوه بنخلة فجن نينوى ، وأما الجن الذين لقوه بمكة ، فجن نصيبين .

وتأول البيهقي قوله : فبتنا بشر ليلة . على غير ابن مسعود ، ممن لم يعلم بخروجه صلى الله عليه وسلم إلى الجن ، وهو محتمل ، على بعد ، وبالجملة ، فقد روي ما يدل على تكرار ذلك . وقد روي عن ابن عباس غير ما روي عنه أولا من وجه جيد عن ابن جرير في هذه الآية ، قال : كانوا سبعة نفر من أهل نصيبين ، فجعلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم رسلا إلى قومهم ، فهذا يدل على أنه قد روى القصتين . وذكر أبو حمزة الثمالي أن هذا الحي من الجن كانوا أكثر الجن عددا ، وأشرفهم نسبا . وعن ابن مسعود أنهم كانوا تسعة . ويروى أنهم كانوا خمسة عشر ، وروي ستين ، وروي ثلاثمائة . وعن عكرمة أنهم كانوا اثني عشر ألفا . قال ابن كثير : فلعل هذا الاختلاف دليل على تكرر وفادتهم عليه صلى الله عليه وسلم . ومما يدل على ذلك ما رواه البخاري في " صحيحه " أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : ما سمعت عمر رضي الله عنه لشيء قط يقول : إني لأظنه هكذا ، إلا كان كما يظن . بينما عمر بن الخطاب جالس ، إذ مر به رجل جميل فقال : لقد أخطأ ظني ، أو إن هذا على دينه في الجاهلية ، أو لقد كان كاهنهم . علي الرجل . فدعي له ، فقال له ذلك ، فقال : ما رأيت كاليوم استقبل به رجل مسلم . قال : فإني أعزم عليك إلا ما أخبرتني !

قال : كنت كاهنهم في الجاهلية . قال : فما أعجب ما جاءتك به جنيتك ؟ قال : بينا أنا يوما في السوق ، جاءتني أعرف فيها الفزع ، فقالت : ألم تر الجن وإبلاسها ويأسها من بعد إنكاسها ، ولحوقها بالقلاص وأحلاسها ؟ قال عمر : صدق ! بينما أنا نائم عند آلهتهم ، إذ جاء رجل بعجل فذبحه ، فصرخ به صارخ ، لم أسمع صارخا قط أشد صوتا منه ، يقول : يا جليح ! أمر نجيح ، رجل فصيح ، يقول : لا إله إلا الله . قال فوثب القوم . فقلت : لا أبرح حتى أعلم ما وراء هذا . ثم نادى : يا جليح ! أمر نجيح ، رجل فصيح ، يقول : لا إله إلا الله . فقمت ، فما نشبنا أن قيل : هذا نبي – هذا سياق البخاري – وقد رواه البيهقي من حديث ابن وهب بنحوه .

ثم قال : وظاهر هذه الرواية يوهم أن عمر رضي الله عنه بنفسه سمع الصارخ يصرخ من العجل الذي ذبح . وكذلك هو صريح في رواية ضعيفة عن عمر رضي الله عنه . وسائر الروايات تدل على أن هذا الكاهن هو الذي أخبر بذلك عن رؤيته وسماعه – والله أعلم – .

وهذا الرجل هو سواد بن قارب . قال البيهقي : وسواد بن قارب يشبه أن يكون هو الكاهن الذي لم يذكر اسمه في الحديث الصحيح . ثم روى بسنده عن البراء قال : بينما عمر بن الخطاب يخطب الناس على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ قال : أيها الناس ! أفيكم سواد بن قارب ؟ قال ، فلم يجبه أحد تلك السنة . فلما كانت السنة المقبلة قال أيها الناي ! أفيكم سواد بن قارب ؟ قال ، فقلت : يا أمير المؤمنين ! وما سواد بن قارب ؟ قال ، فقال له عمر : إن سواد بن قارب كان بدء إسلامه شيئا عجيبا ! قال : فبينما نحن كذلك ، إذ طلع سواد بن قارب . قال ، فقال له عمر : يا سواد ! حدثنا ببدء إسلامك كيف كان ؟ . قال سواد : فإني كنت نازلا بالهند ، وكان لي رئي من الجن . قال : فبينا أنا ذات ليلة نائم إذ [في المطبوع : إذا] جاءني في منامي ذلك ، قال : قم فافهم ، واعقل إن كنت تعقل ! قد بعث رسول من لؤي بن غالب ، ثم أنشأ يقول :

عجبت للجن وتحساسها وشدها العيس بأحلاسها

تهوي إلى مكة تبغي الهدى ما خير الجن كأنجاسها

فانهض إلى الصفوة من هاشم واسم بعينيك إلى راسها

قال : ثم أنبهني فأفزعني وقال : يا سواد بن قارب ! إن الله عز وجل بعث نبيا ، فانهض إليه تهتد وترشد . فلما كان من الليلة الثانية ، أتاني فأنبهني ، ثم أنشأ يقول :

عجبت للجن وتطلابها وشدها العيس بأقتابها

تهوي إلى مكة تبغي الهدى وليس قدماها كأذنابها

فانهض إلى الصفوة من هاشم واسم بعينيك إلى قابها

فلما كان في الليلة الثالثة ، أتاني فأنبهني ، ثم قال :

عجبت للجن وتخبارها وشدها العيس بأكوارها

تهوي إلى مكة تبغي الهدى وليس ذوو الشر كأخيارها

فانهض إلى الصفوة من هاشم ما مؤمنو الجن ككفارها

قال : فلما سمعه تكرر ليلة بعد ليلة ، وقع في قلبي حب الإسلام من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شاء الله . قال : فانطلقت إلى رحلي ، فشددته على راحلتي ، فما حللت نسعة ، ولا عقدت أخرى ، حتى أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا هو بالمدينة – يعني مكة – والناس عليه كعرف الفرس ، فلما رآني النبي صلى الله عليه وسلم قال : [١]. قال : قلت : يا رسول الله ! قد قلت شعرا ، فاسمعه مني ! قال صلى الله عليه وسلم : [٢]، فقلت :

أتاني رئيي بعد ليل وهجعة ولم يك فيما قد بلوت بكاذب

ثلاث ليال ، قوله كل ليلة : أتاك رسول من لؤي بن غالب

---

(١) مرحبا بك يا سواد بن قارب ، قد علمنا ما جاء بك

(٢) قل يا سواد

فشمرت عن ساقي الإزار ووسطت بي الدعلب الوجناء بين السباسب

فأشهد أن الله لا رب غيره وأنك مأمون على كل غائب

وأنك أدنى المرسلين وسيلة إلى الله ، يا ابن الأكرمين الأطايب

فمرنا بما يأتيك يا خير مرسل وإن كان فيما جاء شيب الذوائب

وكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة سواك بمغن عن سواد بن قارب قال : فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ، وقال لي : أفلحت يا سواد ! فقال له عمر رضي الله عنه : هل يأتيك رئيك الآن ؟ فقال : منذ قرأت القرآن لم يأتني ، ونعم العوض كتاب الله عز وجل من الجن . ثم أسنده البيهقي من وجهين آخرين . انتهى كلام ابن كثير .

وقد ساقه الإمام الماوردي في " أعلام النبوة " مع نظائر له ، في الباب السادس عشر ، في هتوف الجن ، ثم قال : ولئن كانت هذه الهتوف أخبار آحاد ، عمن لا يرى شخصه ، ولا يحج قوله ، فخروجه عن العادة نذير ، وتأثيره في النفوس بشير ، وقد قبلها السامعون . وقبول الأخبار يؤكد صحتها ، ويؤيد حجتها . فإن قيل : إن كانت هتوف الجن من دلائل النبوة ، جاز أن تكون دليلا على صحة الكهانة ، فعنه جوابان :

أحدهما : أن دلائل النبوة غيرها ، وإنما هي من البشائر بها ، وفرق بين الدلالة والبشارة إخبارا .

والثاني : أن الكهانة عن مغيب ، والبشارة عن معين ، فالعيان معلوم ، والغائب موهوم . انتهى .

التنبيه الثاني :

قال الماوردي : في صرف الجن المذكور في قوله تعالى : ﴿ وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن ﴾ [الأحقاف : ٢٩] ، وجهان :

أحدهما – أنهم صرفوا عن استراق سمع السماء ، برجوم الشهب ، ولم يصرفوا عنه بعد عيسى إلا بعد بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : ما هذا الحادث في السماء ، إلا لحادث في الأرض ، وتخيلوا به تجديد النبوة ، فجابوا الأرض ، حتى وقفوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ببطن مكة عامدا إلى عكاظ ، وهو يصلي الفجر ، فاستمعوا القرآن ، ورأوه كيف يصلي ، ويقتدي به أصحابه ، فعلموا أنه لهذا الحادث ، صرفوا عن استراق السمع برجوم الشهاب . وهذا قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه .

أقول : وعليه فتكون إلى – في إليك – بمعنى لام التعليل . وذكر في " المغني " أنها تأتي مرادفة اللام ، نحو : ﴿ والأمر إليك ﴾ [النمل : ٣٣] . وفيه تكلف وبعد ؛ لنبوه عما يقتضيه سياق بقية الآية .

ثم قال الماوردي : وحكى عكرمة أن السورة التي كان يقرؤها : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ [العلق : ١] . أقول : سيأتي مرفوعا عن جابر أنها سورة الرحمن .

ثم قال الماوردي :

والوجه الثاني – أنهم صرفوا عن بلادهم بالتوفيق ، هداية من الله تعالى ، حتى أتوا نبي الله ببطن نخلة ، فنزل عليه جبريل بهذه الآية ، وأخبره بوفود الجن ، وأمره بالخروج إليهم ، فخرج ومعه ابن مسعود ، حتى جاء الحجون . قال ابن مسعود :

فخط علي خطا وقال : لا تجاوزه .
فعلى الوجه الأول ، لم يعلم بهم حتى أتوه . وعلى الوجه الثاني ، أعلمه جبريل قبل إتيانهم . واختلف أهل العلم في رؤيته لهم ، وقراءته عليهم . فحكى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرهم ، ولم يقرأ عليهم ، وإنما سمعوا قراءته حين مروا به مصليا . وحكى ابن مسعود أنه رآهم . وقرأ عليهم القرآن .
أقول : تقدم لابن كثير ما فيه كفاية – .
ثم قال الماوردي : وفي قوله : ﴿ فلما حضروه قالوا أنصتوا ﴾ [الأحقاف : ٢٩] وجهان :
أحدهما – فلما حضروا قراءته القرآن ، قالوا : أنصتوا لسماعه .
والوجه الثاني : فلما حضروا رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا : أنصتوا لسماع قوله . انتهى .
قال ابن كثير : وهذا – أي : قولهم أنصتوا – أدب منهم . وقد روى البيهقي عن جابر قال : قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة الرحمن حتى ختمها ، ثم قال : [1]ورواه الترمذي وقال : لا نعرفه إلا من حديث الوليد ابن مسلم عن زهير .
الثالث – دل قوله تعالى : ﴿ يا قومنا أجيبوا داعي الله ﴾ [الأحقاف : ٣١] ، على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عام الرسالة إلى الإنس والجن .
قال ابن كثير : لأنه دعا الجن إلى الله تعالى ، وقرأ عليهم السورة التي فيها خطاب الفريقين ، وتكليفهم ، ووعدهم ، ووعيدهم ، وهي سورة الرحمن ، ولهذا قال : ﴿ أجيبوا داعي الله وآمنوا به ﴾ [الأحقاف : ٣٢] . قال الماوردي : لم يختلف أهل العلم أنه يجوز أن يبعث إليهم رسولا من الإنس ، واختلفوا في جواز بعثة رسول منهم ، فجوزه قوم لقول الله تعالى : ﴿ يا معشر الجن والأنس ألم يأتكم رسل منكم ﴾ [الأنعام : ١٣٠] ، ومنع آخرون منه . وهذا قول من جعلهم من ولد إبليس ، وحملوا قوله : ﴿ ألم يأتكم رسل منكم ﴾ على الذين لما سمعوا القرآن ، ولوا إلى قومهم منذرين . انتهى .
أقول : ونظيره تسمية رسل عيسى عليه السلام رسلا في آية : ﴿ إذ أرسلنا إليهم اثنين ﴾ [يس : ١٤] .
الرابع – استدل بقوله : ﴿ يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم ﴾ من ذهب من العلماء إلى أن الجن المؤمنين لا يدخلون الجنة ، وإنما جزاء صالحيهم أن يجاروا من عذاب النار يوم القيامة ؛ إذ لو كان لهم جزاء على الإيمان أعلى من هذا ، لأوشك أن يذكروه .
قال الماوردي : فأما كفارهم فيدخلون النار ، وأما مؤمنوهم ، فقد اختلفوا في دخولهم الجنة ثوابا على إيمانهم . فقال الضحاك : ومن جوز أن يكون رسلهم منهم ، يدخلون الجنة . وحكى سفيان عن ليث أنهم يثابون على الإيمان بأن يجازوا على النار خلاصا منها ، ثم يقال : لهم : كونوا ترابا كالبهائم . انتهى .
والحق – كما قال ابن كثير – أن مؤمنهم كمؤمن الإنس ، يدخلون الجنة ، كما هو مذهب جماعة من السلف . وقد استدل بعضهم لهذا بقوله عز وجل : ﴿ لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان ﴾ [الرحمن : ٥٦] ، وفي هذا الاستدلال نظر ، وأحسن

---

(١) مالي أراكم سكوتا ؟ للجن كانوا أحسن منكم ردا ؛ ما قرأت عليهم هذه الآية من مرة : ﴿ فبأي آلاء ربكما تكذبان ﴾ [الرحمن : ٤٢] ، إلا قالوا : ولا بشيء من آلائك أو نعمك ربنا نكذب ، فلك الحمد

منه قوله جل وعلا : ﴿ ولمن خاف مقام ربه جنتان فبأي آلاء ربكما تكذبان ﴾ [الرحمن : ٤٦ - ٤٧] ، فقد امتن تعالى على الثقلين بأن جعل جزاء محسنهم الجنة . وقد قابلت الجن هذه الآية بالشكر القولي أبلغ من الإنس ، فقالوا : ولا بشيء من آلائك ربنا نكذب ، فلك الحمد . فلم يكن تعالى ليمتن عليهم بجزاء لا يحصل لهم .

وأيضا ، فإنه إذا كان يجازي كافرهم بالنار ، وهو مقام عدل ، فلأن يجازي مؤمنهم بالجنة ، وهو مقام فضل ، بطريق الأولى والأحرى ، ومما يدل أيضا على عموم ذلك قوله تعالى : ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا ﴾ [الكهف : ١٠٧] ، وما أشبه ذلك من الآيات . وما ذكروه ههنا من الجزاء على الإيمان ، من تكفير الذنوب ، والإجارة من العذاب الأليم ، هو يستلزم دخول الجنة ؛ لأنه ليس في الآخرة إلا الجنة أو النار . فمن أجير من النار دخل الجنة لا محالة ، ولم يرد معنا نص صريح ، ولا ظاهر عن الشارع ، أن مؤمني الجن لا يدخلون الجنة ، وإن أجيروا من النار ، ولو صح لقلنا به ، والله أعلم . وهذا نوح عليه الصلاة والسلام يقول لقومه : ﴿ يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى ﴾ [نوح : ٤] ولا خلاف أن مؤمني قومه في الجنة ، فكذلك هؤلاء . وقد حكي فيهم أقوال غريبة . فعن عمر بن عبد العزيز أنهم لا يدخلون بحبوحة الجنة ، وإنما يكونون في ربضها ، وحولها ، وفي أرجائها .

ومن الناس من زعم أنهم في الجنة يراهم بنو آدم ، ولا يرون بني آدم بعكس ما كانوا عليه في الدار الدنيا ، ومن الناس من قال : لا يأكلون في الجنة ولا يشربون ، وإنما يلهمون التسبيح ، والتحميد ، والتقديس ، عوضا عن الطعام والشراب ، كالملائكة ؛ لأنهم من جنسهم ، وكل هذه الأقوال فيها نظر ، ولا دليل عليها . انتهى .

الخامس - قيل : سر التبعيض في قوله : ﴿ من ذنوبكم ﴾ أن من العذاب ما لا يغفر بالإيمان ، كذنوب المظالم ، أي : حقوق العباد . وفيه نظر ؛ لأن الحربي لو نهب الأموال المصونة ، وسفك الدماء المحقونة ، ثم حسن إسلامه ، جب الإسلام عنه إثم ما تقدم ، بلا **إشكال** . ويقال : إنه ما وعد المغفرة للكافر على تقدير الإيمان في كتاب الله تعالى إلا مبعضة ، والسر فيه أن مقام الكافر قبض لا بسط ، فلذلك لم يبسط رجاؤه كما في حق المؤمن - أفاده الناصر - .

السادس - قال ابن كثير : جمعوا في دعواهم قومهم بين الترغيب والترهيب ، ولهذا نجع في كثير منهم ، وجاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفودا وفودا ، كما تقدم بيانه .

السابع - قال الماردي : الجن من العالم الناطق المميز ، يأكلون ، ويتناكحون ، ويتناسلون ، ويموتون ، وأشخاصهم محجوبة عن الأبصار ، وإن تميزوا بأفعال وآثار ، إلا أن الله يخص برؤيتهم من يشاء ، وإنما عرفهم الإنس من الكتب الإلهية ، وما تخيلوه من آثارهم الخفية .

و قال القاشاني : الجن نفوس أرضية تجسدت في أبدان لطيفة مركبة من لطائف العناصر ، سماها حكماء الفرس : الصور المعلقة . ولكونها أرضية متجسدة في أبدان عنصرية ، ومشاركتها الإنس في ذلك ، سميا ثقلين . وكما أمكن الناس التهدي بالقرآن أمكنهم ، وحكاياتهم من المحققين وغيرهم أكثر من أن يمكن رد الجميع ، وأوضح من أن يقبل التأويل . انتهى .." (١)

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون ﴾ [٢١] .

﴿ وقالوا لجلودهم ﴾ أي : المدركة ألم العذاب الذي لا يدركه السمع والبصر : ﴿ لم شهدتم علينا ﴾ أي : بما يوجب إيلامكم : ﴿ قالوا أنطقنا الله ﴾ أي : بهذه الشهادة : ﴿ الذي أنطق كل شيء ﴾ أي : أنطق كل شيء من الحيوان . فهو من العام الذي خصه العقل ، كقوله تعالى : ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ [البقرة : ٢٨٤] ، أي : كل شيء من المقدورات . هذا ، على أن النطق على ظاهره وحقيقته .

وقيل المراد ظهور علامات على الأعضاء دالة على ما كانت متلبسة به في الدنيا ، بتغير أشكالها ونحوه . مما يلهم الله من رآه أنه صدر عنه ذلك ؛ لارتفاع الغطاء في الآخرة . فالنطق مجاز عن الدلالة . قال القاشاني : معنى : ﴿ شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم ﴾ أي : غيرت صور أعضائهم ، وصورت أشكالها على هيئة الأعمال التي ارتكبوها ، وبدلت جلودهم ، وأبشارهم فتنطق بلسان الحال ، وتدل **بالأشكال على** ما كانوا يعملون ، ولنطقها بهذا اللسان قالت : ﴿ أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ﴾ إذ لا يخلو شيء ما من النطق ، ولكن الغافلين لا يفهمون . انتهى .

لكن قال الرازي : تفسير هذه الشهادة ، بظهور أمارات مخصوصة على هذه الأعضاء ، دالة على صدور تلك الأعمال منهم ، عدول عن الحقيقة إلى المجاز . والأصل عدمه .

ثم قال : وهذه الآية يحسن التمسك بها في بيان أن البينة ليست شرطا للحياة ، ولا لشيء من الصفات المشروطة بالحياة . فالله تعالى قادر على خلق العقل ، والقدرة ، والنطق في كل جزء من أجزاء هذه الأعضاء . والله أعلم . تنبيه :

قال الرازي : نقل عن ابن عباس أنه قال : المراد من شهادة الجلود شهادة الفروج ، وإنه من باب الكنايات كما قال : ﴿ ولكن لا تواعدوهن سرا ﴾ [البقرة : ٢٣٥] وأراد النكاح . وقال : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ [النساء : ٤٣] و [المائدة : ٦] ، والمراد قضاء الحاجة . فتكون الآية وعيدا شديدا في الزنى . انتهى .

وقد أشار الإمام ابن الأثير في " المثل السائر " إلى ترجيح هذا المعنى . حيث ذكر هذه الآية في الترجيح الذي يقع بين معنيين ، يدل عليهما لفظ واحد ، يكون حقيقة في أحدهما ، مجازا في الآخر ، وعبارته : الجلود ههنا تفسر حقيقة ومجازا . أما الحقيقة فيراد بها الجلود مطلقا ، وأما المجاز فيراد بها الفروج خاصة ، وهذا هو المانع البلاغي الذي يرجح جانب المجاز على الحقيقة ، لما فيه من لطف الكناية عن المكنى عنه .

وقد يسأل ههنا في الترجيح بين الحقيقة والمجاز ، عن غير الجانب البلاغي . ويقال : ما بيان هذا الترجيح ؟ فيقال : طريقة لفظ الجلود عام ، فلا يخلو إما أن يراد به الجلود مطلقا ، أو يراد به الجوارح التي هي أدوات الأعمال خاصة ، ولا يجوز أن يراد به الجلود على الإطلاق ، لأن شهادة غير الجوارح التي هي الفاعلة ، شهادة باطلة ؛ إذ هي شهادة غير شاهد . والشهادة هنا يراد بها الإقرار . فتقول اليد : أنا فعلت كذا وكذا . وتقول الرجل : أنا مشيت إلى كذا وكذا . وكذلك الجوارح الباقية تنطق مقرة بأعمالها . فترجح بهذا أن يكون المراد به شهادة الجوارح . وإذا أريد به الجوارح ، فلا يخلو إما أن يراد به الكل أو البعض .

فإن أريد به الكل ، دخل تحته السمع والبصر ، ولم يكن لتخصيصهما بالذكر فائدة . وإن أريد به البعض ، فهو بالفرج أخص منه بغيره من الجوارح ؛ لأمرين :

أحدهما – أن الجوارح كلها قد ذكرت في القرآن الكريم شاهدة على صاحبها بالمعصية ما عدا الفرج . فكان حمل الجلد عليه أولى ، ليستكمل ذكر الجميع .

الآخر – إنه ليس في الجوارح ما يكره التصريح بذكره إلا الفرج ، فكنى عنه بالجلد ؛ لأنه موضع يكره التصريح فيه بالمسمى على حقيقته .

فإن قيل : إن تخصيص السمع والبصر بالذكر ، من باب التفصيل ، كقوله تعالى : ﴿ فاكهة ونخل ورمان ﴾ [الرحمن : ٦٨] . والنخل والرمان من الفاكهة . قلت في **الجواب** : هذا القول عليك لا لك ؛ لأن النخل والرمان إنما ذكرا لتفضيل لهما في الشكل ، أو في الطعم ، والفضيلة ههنا في ذكر الشهادة ، إنما هي تعظيم لأمر المعصية . وغير السمع والبصر أعظم في المعصية ؛ لأن معصية السمع إنما تكون في سماع غيبة ، أو في سماع صوت مزمار ، أو وتر ، أو ما جرى هذا المجرى . ومعصية البصر إنما تكون في النظر إلى محرم : وكلتا المعصيتين لا حد فيها . وأما المعاصي التي توجد من غير السمع والبصر ، فأعظم ؛ لأن معصية اليد توجب القطع ، ومعصية الفرج توجب جلد مائة ، أو الرجم . وهذا أعظم . فكان ينبغي أن تخص بالذكر دون السمع والبصر ، وإذا ثبت فساد ما ذهبت إليه ، فلم يكن المراد بالجلود إلا الفروج خاصة . انتهى كلام ابن الأثير .

وناقشه ابن أبي الحديد في " الفلك الدائر " بما محصله : أن حمل الجلد على الفرج إنما يتعين ، إذا كان بين لفظتي الجلد ، والفرج ، أو معناهما مناسبة ، ولا نجد مناسبة إلا أن يكون لأجل أن الجلد جزء من أجزاء ماهية الفرج . فعبر عن الكل بالبعض ، وهو بعيد جدا . انتهى .

وأقول : مقصود من أثر عنه إرادة الفروج بالجلود هو إرادة الفرد الأهم والأقوى ؛ وذلك لأن الجلود تصدق على ما حواه الجسم من الأعضاء والعضلات التي تكتسب الجريمة ، ولا يخفى أن أهمها بالعناية ، وأولاها بالإرادة هو الفرج ؛ لأن معصيتها تربى على الجميع ، وقد عهد في مفسري السلف اقتصارهم في التأويل من العام على فرده الأهم . كقصرهم : ﴿ سبيل الله ﴾ على الجهاد ، مع أن : ﴿ سبيل الله ﴾ يصدق على كل ما فيه خير وقربة ، ونفع ومعونة ، على الطاعة ، إلا أن أهم الجميع هو جهاد الذين يصدون عن الحق . فذكر الجهاد لا ينفي غيره . وهذه فائدة ينبغي أن يحرص على فهمها كل من له عناية بالتفسير . فإنها من فوائده الجليلة ، وينحل بها إشكالات ليست بالقليلة . والله الموفق .

وقوله تعالى : ﴿ وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون ﴾ إما من تمام كلام الجلود ، أو مستأنف من كلامه تعالى : وعلى كل ، فهو مقرر لما قبله ، بأن القادر على الخلق أول مرة ، قادر على إنطاق كل شيء .." (١)

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ قال نوح رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا * ومكروا مكرا كبارا * وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا * وقد أضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين إلا ضلالا*) مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا ﴾ [٢١ - ٢٥]

﴿ قال نوح رب إنهم عصوني ﴾ أي : خالفوا أمري وردوا علي ما دعوتهم إليه من الهدى والرشاد ، ﴿ واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا ﴾ أي : رؤساءهم المتبوعين ، أهل المال والجاه ، المعرضين عن الحق ، الذين غرتهم أموالهم وأولادهم ، فهلكوا بسببهما ، وخسروا سعادة الدارين .

﴿ ومكروا مكرا كبارا ﴾ أي : متناهيا كبره ، فإن الكبار أكبر من الكبير .

﴿ وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا ﴾ قال قتادة : كانت آلهة تعبدها قوم نوح ، ثم عبدتها العرب بعد ذلك .

قال : فكان ود لكلب بدومة الجندل ، وكانت سواع لهزيل ، وكان يغوث لبني غطيف من مراد بالجرف ، وكان يعوق لهمذان ، وكان نسر لذي الكلاع من حمير .

وقال في رواية : والله ما عدا - أي : كل منها - خشبة أو طينة أو حجرا .

وقال ابن جرير : كان خبرهم - فيما بلغنا - من محمد بن قيس قال : كانوا قوما صالحين من بني آدم ، وكان لهم أتباع يقتدون بهم ، فلما ماتوا قال أصحابهم الذين كانوا يقتدون بهم : لو صورناهم كان أشوق لنا إلى العبادة إذا ذكرناهم ؛ فصوروهم . فلما ماتوا وجاء آخرون دب إليهم إبليس فقال : إنما كانوا يعبدونهم ، وبهم يسقون المطر ، فعبدوهم .

وروى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : صارت الأوثان التي كانت في قوم نوح في العرب ، بعد : أما ود ، فكانت لكلب بدومة الجندل ، وأما سواع فكانت لهذيل ، وأما يغوث فكانت لمراد ثم لبني غطيف بالجرف عند سبأ ، وأما يعوق فكانت لهمذان ، وأما نسر فكانت لحمير لآل ذي الكلاع : أسماء رجال صالحين من قوم نوح ، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابا ، وسموها بأسمائهم ، ففعلوا ، فلم تعبد ، حتى إذا هلك أولئك ، وتنسخ العلم ، عبدت .

تنبيهات :

الأول : قال الرازي : في انتقالها عن قوم نوح إلى العرب **إشكال** ، لأن الدنيا قد خربت في زمان الطوفان ، فكيف بقيت تلك الأصنام ، وكيف انتقلت إلى العرب . ولا يمكن أن يقال : إن نوحا عليه السلام وضعها في السفينة وأمسكها ، لأنه عليه السلام إنما جاء لنفيها وكسرها ، فكيف يمكن أن يقال : إنه وضعها في السفينة سعيا منه في حفظها ؟ انتهى كلامه .

ونحن نقول : إن **جوابه** بديهي ، وهو أن انتقالها إلى العرب بواسطة نقل أحوال قوم نوح وأبنائهم وعوائدهم ، على ألسنة الرحل والسمار ، لأن سيرة القرن المتقدم في العصر المتأخر ، وسنة الخالف أن يؤرخ السالف . وجلي أن النفس أميل إلى الجهل منها إلى العلم ، لاسيما إذ زين له المنكر بصفة تميل إليها ، فتكون ألصق به . وهكذا كان بعد انقراض العلم وحملته ، أن حدث ما حدث من عبادتها ، كما أشارت إليه رواية ابن عباس عند البخاري : حتى إذا هلك أولئك ، وتنسخ العلم

، عبدت . وعجيب من الرازي أن لا يجد مخرجا من سؤاله ، وهو على طرف الثمام .

الثاني : قال الحافظ ابن حجر في " فتح الباري " : حكى الواقدي قال : كان ود على صورة رجل ، و سواع على صورة امرأة ، و يغوث على صورة الأسد ، و يعوق على صورة فرس ، و نسر على صورة طائر . وهذا شاذ ، والمشهور أنهم كانوا على صورة البشر ، وهو مقتضى ما تقدم من الآثار في سبب عبادتها . انتهى .

الثالث : قال ابن القيم في " إغاثة اللهفان " : أول ما كاد به الشيطان عباد الأصنام ، من جهة العكوف على القبور ، وتصاوير أهلها ، ليتذكروهم بها ، كما قص الله سبحانه قصصهم في كتابه فقال :

﴿ وقالوا لا تذرن آلهتكم ﴾ الآية .

ثم قال : وتلاعب الشيطان بالمشركين في عبادة الأصنام له أسباب عديدة ، تلاعب بكل قوم على قدر عقولهم : فطائفة دعاهم إلى عبادتها من جهة تعظيم الموتى الذين صوروا تلك الأصنام على صورهم ، كما تقدم عن قوم نوح عليه السلام ، ولهذا (١) ، و (٢) ، و (٣) ، و (٤) ، وقال : (٥)، و (٦) ، فأبى المشركون إلا خلافه في ذلك كله ، إما جهلا ، وإما عنادا لأهل التوحيد ، ولم يضرهم ذلك شيئا . . . إلى آخر ما ذكره رحمه الله .

وقوله تعالى : ﴿ وقد أضلوا ﴾ أي : الرؤساء ﴿ كثيرا ﴾ أي : خلقا كثيرا ، أو الأصنام كقوله تعالى : ﴿ رب إنهن أضللن كثيرا من الناس ﴾ [إبراهيم : ٣٦] . ﴿ ولا تزد الظالمين إلا ضلالا ﴾ أي : خذلانا واستدراجا . وإنما دعا ذلك ليأسه من إيمانهم .

قال أبو السعود : ووضع الظاهر موضع ضميرهم ، للتسجيل عليهم بالظلم المفرط ، وتعليل الدعاء عليهم به : ﴿ مما خطيئاتهم ﴾ أي : من أجلها ﴿ أغرقوا ﴾ أي : بالطوفان ﴿ فأدخلوا نارا ﴾ أي : أذيقوا به عذاب النار ﴿ فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا ﴾

قال الزمخشري : تعريض باتخاذهم آلهة من دون الله ، وأنها غير قادرة على نصرهم ، وتهكم بهم ، كأنه قال فلم يجدوا لهم من دون الله آلهة ينصرونهم ويمنعونهم من عذاب الله ، كقوله تعالى :

﴿ أم لهم آلهة تمنعهم من دوننا ﴾ [الأنبياء : ٤٣] .

وقال الرازي : لما ثبت أنه تعالى هو القادر على كل المقدورات ، بطل القول بالوسائط .." (٧)

---

(١) لعن النبي صلى الله عليه وسلم المتخذين على القبور المساجد السرج

(٢) نهى عن الصلاة إلى القبور

(٣) سأل ربه سبحانه أن لا يجعل قبره وثنا يعبد

(٤) نهى أمته أن يتخذوا قبره عيدا

(٥) اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد

(٦) أمر بتسوية القبور ، وطمس التماثيل

(٧) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم ﴾ [٨ - ١٠] .

﴿ ويدرأ عنها العذاب ﴾ أي : الدنيوي وهو الرجم : ﴿ أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ﴾ أي : فيما رماها به من الزنى : ﴿ والخامسة أن غضب الله عليها إن كان ﴾ أي : الزوج : ﴿ من الصادقين ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم ﴾ أي : لحرجتم ولشق عليكم كثير من أموركم ، ولكن لرحمته ولطفه ، شرع لكم من الفرج والمخرج ، ما أنزله وأحكمه .

تنبيهات :

الأول : قال ابن كثير : هذه الآية الكريمة فيها فرج للأزواج وزيادة مخرج ، إذا قذف أحدهم زوجته وتعسر عليه إقامة البينة ، أن يلاعنها كما أمر الله عز وجل . وهو أن يحضرها إلى الإمام فيدعي عليها بما رماها به . فيحلفه الحاكم أربع شهادات بالله في مقابلة أربعة شهداء إنه لمن الصادقين . أي : فيما رماها به من الزنى . والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين . فإذا قال ذلك بانت منه بنفس هذا اللعان عند الشافعي وطائفة كثيرة من العلماء . وحرمت عليه أبدا . ويعطيها مهرها . ويتوجه عليها حد الزنى . ولا يدرأ عنها العذاب إلا أن تلاعن فتشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين . أي : فيما رماها به . والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين .

الثاني : روي في الصحيح أن ذلك وقع في عهد النبي صلى الله عليه وسلم . وأن رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم : أرأيت رجلا رأى مع امرأته رجلا ، أيقتله فتقتلونه ، أم كيف يفعل ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : قد قضى الله فيك وفي امرأتك . وتلا عليه ما نزل من هذه الآية . فتلاعنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وصح أيضا أنها قد وقعت لرجلين سميا . وقد اختلف شراح الصحيح في معنى ما روي من أنها نزلت فيهما معا .

وإذا راجعت ما كتبناه في المقدمة في معنى سبب النزول ، زال **الإشكال فارجع** إليه .

الثالث : قال السيوطي في " الإكليل " : هذه الآية أصل في اللعان ، ففيها أن شرطه سبق قذف . وأنه إنما يكون بين الزوجين لا بين الرجل وأجنبية ولا السيد وأمته . واستدل بعمومها من قال بلعان الكفار والعبيد والخصي والمجبوب والمحدود في القذف والأعمى والأخرس ، ومن الصغيرة التي لا تحمل والآيسة . واستدل بقوله : ﴿ ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ﴾ من قال : لا لعان إذا أقام البينة على زناها وبقوله : ﴿ فشهادة أحدهم ﴾ من قال : إن اللعان شهادة لا يمين . وقوله : ﴿ أربع شهادات بالله ﴾ الخ فيه أن صيغته أن يقول : أشهد بالله إني لمن الصادقين ، أربعا والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فاستدل به من لم يجز إبدال أشهد بأحلف أو أقسم ونحوه أو الله بالرحمن ونحوه أو زاد بعلم الله ونحوه ومن لم يوجب زيادة : الذي لا إله إلا هو ، ومن لم يجز إسقاط : إني لمن الصادقين ، ولا إبدالها بما كذبت عليها ونحوه ولا الاكتفاء بدون أربع ، خلافا لأبي حنيفة ، في اكتفائه بثلاث شهادات . ولا تقديم اللعنة على الشهادة ، أو توسطها ، أو إبدالها بالغضب . وقوله تعالى : ﴿ ويدرأ عنها العذاب ﴾ الآية ، فيه أن لعانه يوجب على المرأة حد الزنى وأن لها دفعه بأن

تقول أربع مرات . أشهد بالله إنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب الله عليها الخ . وفيه أيضا أنه لا يجوز لها أن تبدل أشهد بأحلف أو الغضب باللعنة إلى آخر ما تقدم . واستدل به على أنه لا يجوز تقديم لعانها على لعانه . انتهى .

الرابع : اعلم أن الحد الواجب بالزنى نوعان : جلد ورجم . فالجلد حد البكرين الحرين إذا زنيا . فيجلد كل واحد منهما مائة جلدة . وفي تغريبهما سنة ، وتغريب الزاني وحده كذلك ، خلاف . نعم ، إذا رآه الإمام مصلحة فلا خلاف في إمضائه . والرجم حد الزانيين المحصنين . والإحصان عبارة عن البلوغ والعقل والحرية والدخول في النكاح الصحيح . فلا يقتل بالسيف ، بل ينكل بالرجم ، لا بصخرة تدفف ، ولا بحصيات تعذب ، بل بحجارة معتدلة ، كما في " الوجيز " وقد اعترض جماعة الخوارج على تشريع الرجم في الإسلام وقالوا : إن الله لم يأمر به في كتابه العزيز . فالذي ورد في عقاب الزنى في القرآن حكمان . أحدهما قوله تعالى : ﴿ واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما ﴾ [النساء : ١٥ - ١٦] ، وهذا الحكم قد نسخ - أي : بين - بالحكم الثاني وهو قوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴾ [٢] ، هذه حجة الخوارج . أما حجة الإجماع فهي ورود الآثار الصحيحة الدالة على أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر برجم المحصن ، وفعله . وروي لذلك جملة أحاديث وأحكام عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، كذا في كتاب " المقابلات " وسبقه الرازي في " تفسيره " فطول النفس في سوق شبهة الخوارج ، وأجاب عنها بما ملخصه : أن الآية المذكورة مخصوصة بالبكر ، خصصها بالخبر المتواتر بالرجم ، وتخصيص القرآن الكريم بخبر الواحد جائز . فأولى بالمتواتر . وثانيا - قال - إنه لا يستبعد تجدد الأحكام الشرعية بحسب تجدد المصالح . فلعل المصلحة التي تقتضي وجوب الرجم ، حدثت بعد نزول تلك الآيات . انتهى .

قال صاحب " المقابلات " : إن الشريعة الإسلامية متفقة مع الشرع العبري في أغلب أحكام الزنى ، ولم يرد في الديانة المسيحية نص صريح ينسخ حكم اليهودية في الزنى . ولكن يروى عن عيسى عليه السلام ، ما يؤخذ منه ضمنا ، عدم إمكان إقامة حد الرجم . لأنه اشترط براءة الراجمين من كل عيب ، وأمر الزانية ، التي اعترفت بين يديه ، بالتوبة والاستغفار . أما حكم الزنى في القوانين الحديثة فيخالف مخالفة كلية لحكم الشريعة الغراء ، وحكم التوراة والإنجيل . انتهى كلامه .

وفقنا الله لحفظ حدوده ، وجنبنا محارمه بمنه وكرمه .

التنبيه الرابع : من مباحث اللفظ في الآية أن يقال : قد وردت الفاصلة في غير هذا الموضع بتواب رحيم فعلام فصلت هنا بتواب حكيم مع أن التوبة مع الرحمة ، فيما يظهر ؟

والجواب : أن الله عز وجل حكم بالتلاعن على الصورة التي أمر بها . وأراد بذلك ستر هذه الفاحشة على عباده . وذلك حكمة منه . ففصلت هذه الآية بتواب حكيم إثر بيان الحكم . جمعا بين التوبة المرجوة من صاحب المعصية ، وبين الحكمة

في سترها على تلك الصورة . فافهم ذلك . أشار له ابن الأثير في " المثل السائر " .

ثم أشار تعالى إلى نبأ الإفك ، وتبرئة عائشة رضي الله عنها ، بقوله سبحانه :." [1]

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ قال ربكم ورب آبائكم الأولين قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾ [٢٦ - ٢٨] .

﴿ قال ربكم ورب آبائكم الأولين قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون ﴾ أي : لكونه يدعو إلى خلاف ما عقل عن الآباء .

﴿ قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾ أي : شيئا ما ، أو إن كنتم من أهل العقل علمتم أن الأمر كما قتله . وفيه إيذان بغاية وضوح الأمر ، بحيث لا يشتبه على من له عقل في الجملة ، وتلويح بأنهم بمعزل من دائرة العقل ، وإنهم المتصفون بما رموه عليه السلام به من الجنون .

تنبيه :

ذهب بعض المفسرين إلى أن فرعون كان من المعطلة ، لا يقر بخالق ، ولا يعترف بمعبود لظاهر قوله : ﴿ ما علمت لكم من إله غيري ﴾ [القصص : ٣٨] ، وأن قومه كانوا لا يؤلهون سواه .

قال ابن كثير : ومن زعم من أهل المنطق أن هذا سؤال عن الماهية فقد غلط . فإنه لم يكن مقرا بالصانع ، حتى يسأل عن الماهية ، بل كان جاحدا له بالكلية فيما يظهر . انتهى .

وقدمنا أنه حقق الاكتشاف الصحيح والتاريخ والوثيق ، أنه كان من الوثنيين الغالين . وأن له ولقومه عدة معبودين علويين وسفليين .

وعليه فمعنى قوله : ﴿ ما علمت لكم من إله غيري ﴾ أي : مطاع عظيم ، وكانوا لا يتحاشون من إطلاق الإله على الجبار المسيطر . فبقي سؤاله بما يحتمل أن يكون على نهج القاعدة المنطقية ، من طلب الاكتناه ، وتعجبه من جوابه ، ثم رميه بالجنون ، ثانيا ، لعدوله عن الكنه إلى الأثر . ويحتمل أن يكون لتعرفه من جهة وحدته في ربوبيته التي ادعاها موسى ، وأن تعجبه لما شاهد من الجد في الدعوة والثبات عليها ، والصدع بما يؤلم عظمته ، ويغمز جبروته ؛ وهذا هو الذي أذهب إليه ، فإن القوم بمعزل عن أن يعجبوا لكون الجواب كان بالرسم لا بالحد ، إذ هو اصطلاح لفئة خاصة ، ومع هذا فالنظم يحتمله ولا يأباه . وقد عول عليه كثير من أهل النظر ، ولا بأس بأن نأثر شيئا من لطائفهم فيه .

قال الرازي : السؤال بما طلب لتعريف حقيقة الشيء . وتعريف حقيقة الشيء إما أن يكون بنفس تلك الحقيقة ، أو بشيء من أجزائها ، أو بأمر خارج عنها ، أو بما يتركب من الداخل والخارج . أما تعريفها بنفسها فمحال ؛ لأن المعرف معلوم قبل المعرف . فلو عرف الشيء بنفسه لزم أن يكون معلوما قبل أن يكون معلوما ، وهو محال . وأما تعريفها بالأمور الداخلية فيها ، فهاهنا في حق واجب الوجود محال ، لأن التعريف بالأمور الداخلة ، لا يمكن إلا إذا كان المعرف مركبا ، وواجب

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

الوجود يستحيل أن يكون مركبا ؛ لأن كل مركب ، فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه . وكل واحد من أجزائه فهو غيره ؛ فكل مركب محتاج إلى غيره . وكل ما احتاج إلى غيره فهو ممكن لذاته . وكل مركب فهو ممكن ، فما ليس بممكن يستحيل أن يكون مركبا . فواجب الوجود ليس بمركب ، وإذا لم يكن مركبا استحال تعريفه بأجزائه . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت أنه لا يمكن تعريف ماهية واجب الوجود ، إلا بلوازمه وآثاره .

ثم إن اللوازم قد تكون خفية ، وقد تكون جلية . ولا يجوز تعريف الماهية باللوازم الخفية ، بل لا بد من تعريفها باللوازم الجلية . وأظهر آثار ذات واجب الوجود وهو هذا العالم المحسوس ، وهو السماوات والأرض وما بينهما .

فقد ثبت أنه لا جواب البتة لقول فرعون : ﴿ وما رب العالمين ﴾ إلا ما قاله موسى عليه السلام ، وهو أنه رب السماوات والأرض وما بينهما . فأما قوله : ﴿ إن كنتم موقنين ﴾ . فمعناه إن كنتم موقنين باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود ، فاعرفوا أنه لا يمكن تعريفه إلا بما ذكرته . لأنكم لما سلمتم انتهاء هذه المحسوسات إلى الواجب لذاته ، وثبت أن الواجب لذاته فرد مطلق ، وثبت أن الفرد المطلق لا يمكن تعريفه إلا بآثاره . وثبت أن تلك الآثار لا بد وأن تكون أظهر آثاره وأبعدها عن الخفاء ، وما ذاك إلا السموات والأرض وما بينهما . فإن أيقنتم بذلك لزمكم أن تقطعوا بأنه لا جواب عن ذلك السؤال ، إلا هذا الجواب .

ولما ذكر موسى عليه السلام هذا الجواب الحق ، قال فرعون لمن حوله : ﴿ ألا تستمعون ﴾ وإنما ذكر ذلك على سبيل التعجب من جواب موسى ، يعني أنا أطلب منه الماهية ، وخصوصية الحقيقة ، وهو يجيبني بالفاعلية والمؤثرية .

وتمام الإشكال أن تعريف الماهية بلوازمها ، لا يفيد الوقوف على نفس تلك الماهية ، وذلك لأنا إذا قلنا في الشيء أنه الذي يلزمه اللازم الفلاني ، فهذا المذكور ، إما أن يكون معرفا لمجرد كونه أمرا ما يلزمه ذلك اللازم . أو لخصوصية تلك الماهية التي عرضت لها هذه الملزومية والأول محال . لأن كونه أمرا يلزمه ذلك اللازم جعلناه كاشفا . فلو كان المشكوف هو هذا القدر لزم كون الشيء معرفا لنفسه ، وهو محال . والثاني محال ، لأن العلم بأنه أمر ما ، يلزمه اللازم الفلاني ، لا يفيد العلم بخصوصية تلك الماهية الملزمة ، لأنه لا يمتنع في العقل اشتراك الماهيات المختلفة في لوازم متساوية . فثبت أن التعريف بالوصف الخارجي ، لا يفيد معرفة نفس الحقيقة فلم يكن كونه ربا للسموات والأرض وما بينهما جوابا عن قوله : ﴿ وما رب العالمين ﴾ فأجاب موسى عليه السلام بأن قال : ﴿ قال ربكم ورب آبائكم الأولين ﴾ وكأنه عدل عن التعريف بخالقية السماء والأرض ، إلى التعريف بكونه تعالى خالقا لنا ولآبائنا . وذلك لأنه لا يمتنع أن يعتقد أحد أن السموات والأرضين ، واجبة لذواتها ، فهي غنية عن الخالق والمؤثر . ولكن لا يمكن أن يعتقد العاقل في نفسه وأبيه وأجداده ، كونهم واجبين لذواتهم . لما أن المشاهدة دلت على أنهم وجودوا بعد العدم ، ثم عدموا بعد الوجود ، وما كان كذلك استحال أن يكون واجبا لذاته . وما لم يكن واجبا لذاته ، استحال وجوده إلا لمؤثر . فكان التعريف بهذا الأثر أظهر ، فلهذا عدل موسى عليه السلام من الكلام الأول ، إليه . فقال فرعون : ﴿ إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون ﴾ يعني المقصود من سؤال ما طلب الماهية ، وخصوصية الحقيقة . والتعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد البتة تلك الخصوصية ، فهذا الذي يدعى الرسالة مجنون ، لا يفهم السؤال فضلا عن أن يجيب عنه .

فقال موسى عليه السلام : ﴿ قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾ فعدل إلى طريق ثالث أوضح من الثاني ، وذلك لأنه أراد بالمشرق طلوع الشمس وظهور النهار ، وأراد بالمغرب غروب الشمس وزوال النهار ، والأمر ظاهر في أن هذا التدبير المستمر على الوجه العجيب ، لا يتم إلا بتدبير مدبر ، وأما قوله : ﴿ إن كنتم تعقلون ﴾ فكأنه عليه السلام قال : إن كنت من العقلاء ، عرفت أنه لا جواب عن سؤالك ، إلا ما ذكرت ، لأنك طلبت مني تعريف حقيقته بنفس حقيقته . وقد ثبت أنه لا يمكن تعريف حقيقته بنفس حقيقته ولا بأجزاء حقيقته . فلم يبق إلا أن أعرف حقيقته بآثار حقيقته . وأنا قد عرفت حقيقته بآثار حقيقته ، فقد ثبت أن كل من كان عاقلا ، يقطع بأنه لا جواب عن هذا السؤال إلا ما ذكرته .

ثم قال الرازي : وقد بينا في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ [الأنعام : ١٨] ، أن حقيقة الإله سبحانه من حيث هي ، هي غير معقولة للبشر ، انتهى .

وقال الإمام ابن حزم في " الملل والنحل " في الكلام في المائية : ذهب طوائف من المعتزلة إلى أن الله تعالى لا مائية له . وذهب أهل السنة وضرار بن عمرو ، إلى أن لله تعالى مائية . قال ضرار : لا يعلمها غيره . قال ابن حزم : والذي نقول به ، وبالله تعالى التوفيق ، أن له مائية هي إنيته نفسها ، وإنه لا جواب لمن سأل : ما هو البارئ ، إلا ما أجاب به موسى عليه السلام ؛ إذ سأله فرعون : ﴿ وما رب العالمين ﴾ ؟ ونقول أنه لا جواب هاهنا لا في علم الله تعالى ولا عندنا ، إلا ما أجاب به موسى عليه السلام . لأن الله تعالى حمد ذلك منه وصدق فيه . ولو لم يكن جوابا صحيحا تاما لا نقص فيه ، لما حمده الله تعالى .

ثم قال : ههنا نقف ولا نعلم أكثر . ولا ههنا أيضا شيء غير هذا ، إلا ما علمنا ربنا تعالى ، من سائر أسمائه ، كالعليم والقدير والمؤمن والمهيمن وسائر أسمائه .

قال تعالى : ﴿ ولا يحيطون به علما ﴾ [١١٠] ، إذ كل ما أحاط به العلم فهو متناه محدود وهذا منفي عن الله عز وجل ، وواجب في غيره ، لوقوع العدد المحاط به في أعراض كل ما دونه تعالى ، ولا يحاط بما لا حدود له ولا عدد له . فصح يقينا أننا نعلم الله عز وجل حقا ، ولا نحيط به علما . انتهى ملخصا .

ولما سمع فرعون تلك المقالات المبينة على أساس الحكم البالغة ، وشاهد شدة حزم موسى عليه السلام وقوة عزمه على دعوته ، عدل عن خطة الإنصاف إلى الاعتساف ، بقوله :." (١)

"القول في تأويل قوله تعالى :

﴿ وله من في السماوات والأرض كل له قانتون * وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾ [٢٦ - ٢٧].

﴿ وله من في السماوات والأرض ﴾ أي : خلقا وملكا وتصرفا : ﴿ كل له قانتون ﴾ أي : منقادون لتصرفه ، لا يتأبون عليه : ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ أي : بعد موتهم . قال أبو السعود : وتكريره لزيادة التقرير ، والتمهيد لما بعده

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

من قوله تعالى : ﴿ وهو أهون عليه ﴾ أي : من البدء ؛ أي : بالقياس إلى من يقتضيه معقول المخاطبين ؛ لأن من أعاد منهم صنعة شيء ، كانت أسهل عليه وأهون من إنشائها ، وإلا فهما عليه سبحانه سواء في السهولة .

لطائف :

الأولى – تذكير الضمير ، مع رجوعه إلى الإعادة ، لما أنها مؤولة بـ " أن يعيد " .

الثانية – قال الزمخشري : فإن قلت : لم أخرت الصلة في قوله : ﴿ وهو أهون عليه ﴾ وقدمت في قوله : ﴿ هو علي هين ﴾ [مريم : ٩ و ٢١] ؟ قلت : هناك قصد الاختصاص ، وهو محزه . فقيل : ﴿ هو علي هين ﴾ [مريم : ٩ و ٢١] ، وإن كان مستصعبا عندكم أن يولد بين هم وعاقر ، وأما ههنا ، فلا معنى للاختصاص كيف ؟ والأمر مبني على ما يعقلون ، من أن الإعادة أسهل من الابتداء . فلو قدمت الصلة ، لتغير المعنى .

قال الناصر : كلام نفيس يستحق أن يكتب بذوب التبر ، لا بالحبر ، وإنما يلقى الاختصاص من تقديم ما حقه أن يؤخر .

الثالثة – قال الزمخشري : فإن قلت ما بال الإعادة استعظمت في قوله : ﴿ ثم إذا دعاكم ﴾ [الروم : ٢٥] ، حتى كأنها فضلت على قيام السماوات والأرض بأمره ، ثم هونت بعد ذلك ؟ قلت : الإعادة في نفسها عظيمة ، لكنها هونت بالقياس إلى الإنشاء . انتهى .

قال الناصر : إنما يلقي في السؤال تعظيم الإعادة من عطفها بـ " ثم " إيذانا بتغاير مرتبتها وعلو شأنها . وقوله – في الجواب – : إنها هونت بالنسبة إلى الإنشاء ، لا يخلص فن الإعادة ذكرت ههنا عقيب قيام السماوات والأرض بأمره ، وقيامهما ابتداء وإنشاء أعظم من الإعادة ، فيلزم تعظيم الإعادة بالنسبة إلى ما عطف عليه من الإنشاء ، ويعود الإشكال ، والمخلص ، والله أعلم ، جعل : ﴿ ثم ﴾ على بابها لتراخي الزمان لا لتراخي المراتب ، وإن سلم أنها لتراخي المراتب ، فعلى أن تكون مرتبة المعطوف عليه العليا ، ومرتبة المعطوف هي الدنيا ، وذلك نادر في مجيئها لتراخي المراتب ، فإن المعطوف حينئذ في أكثر المواضع ، أرفع درجة من المعطوف عليه ، والله أعلم . انتهى .

وفي حواشي القاضي : إن : ثم ، إما لتراخي زمان المعطوف فتكون على حقيقتها ، أو لعظم ما في المعطوف من إحياء الموتى ، فتكون للتفاوت في الرتبة لا للتراخي الزماني ، والمراد عظمه في نفسه ، وبالنسبة إلى المعطوف عليه ، فلا ينافي قوله : ﴿ وهو أهون عليه ﴾ وكونه أعظم من قيام السماء والأرض ؛ لأنه المقصود من الإيجاد والإنشاء ، وبه استقرار السعداء والأشقياء في الدرجات والدركات ، وهو المقصود من خلق الأرض والسماوات . فاندفع اعتراض الناصر بأنه ، على تسليمه ، مرتبة المعطوف عليه هنا هي العليا ، مع أن كون المعطوف في مثله أرفع درجة ، أكثري لا كلي ، كما صرح به الطيبي هنا . فلا امتناع فيما منعه ، وهي فائدة نفيسة ، ويجوز حمله على مطلق البعد الشامل للزماني والرتبي كما في " شرح الكشاف " .

وقوله تعالى : ﴿ وله المثل الأعلى في السماوات والأرض ﴾ أي : الوصف الأعلى الذي ليس لغيره ما يدانيه فيهما ، كالقدرة العامة والحكمة التامة ، وذلك لأنه لما جعل ما ذكر أهون عليه على طريق التمثيل ، عقبه بهذا ، فكأنه قيل هذا

، لتفهم العقول القاصرة أن صفاته عجيبة وقدرته عامة وحكمته تامة ، فكل شيء بدءا وإعادة وإيجادا وإعداما ، عنده على حد سواء ، ولا مثل له ولا ند .

وقال الزجاج : المراد بالمثل قوله : ﴿ وهو أهون عليه ﴾ فاللام فيه للعهد ، فحمل المثل على ظاهره ، وعلى ما ذكر أولا ، وهو مجاز عن الوصف العجيب ، فيشمل القول وغيره مما هو جار على ألسنة الدلائل ولسان كل قائل ﴿ وهو العزيز ﴾ أي : الغالب على أمره ، الذي لا يعجزه بدء ممكن وإعادته : ﴿ الحكيم ﴾ الذي يجري أفعاله على سنن الحكمة والمصلحة .." (١)

"الأسود لبني الحجاج عن عدة قريش، فقال: كثير، قال: "كم ينحرون كل يوم؟" قال: يوما تسعا (١) ويوما عشرا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "القوم ما بين التسعمائة إلى الألف" (٢) .

وروى (٣) أبو إسحاق السبيعي، عن حارثة، عن علي، قال: كانوا ألفا، وكذا قال ابن مسعود. والمشهور أنهم كانوا ما بين التسعمائة إلى الألف، وعلى كل تقدير فقد كانوا ثلاثة أمثال المسلمين، وعلى هذا فيشكل هذا القول والله أعلم. لكن وجه ابن جرير هذا، وجعله صحيحا كما تقول: عندي ألف وأنا محتاج إلى مثليها، وتكون (٤) محتاجا إلى ثلاثة آلاف، كذا قال. وعلى هذا فلا إشكال.

لكن بقي سؤال آخر وهو وارد على القولين، وهو أن يقال: ما الجمع بين هذه الآية وبين قوله تعالى في قصة بدر: ﴿ وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمرا كان مفعولا ﴾ ؟ [الأنفال : ٤٤] **والجواب**: أن هذا كان في حال، والآخر كان في حال (٥) أخرى، كما قال السدي، عن [مرة] الطيب (٦) عن ابن مسعود في قوله: ﴿ قد كان لكم آية في فئتين التقتا [فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين] (٧) ﴾ الآية، قال: هذا يوم بدر. قال عبد الله بن مسعود: وقد نظرنا إلى المشركين فرأيناهم يضعفون علينا، ثم نظرنا إليهم فما رأيناهم يزيدون علينا رجلا واحدا، وذلك قوله (٨) تعالى: ﴿ وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم ﴾ .

وقال أبو إسحاق، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه، قال: لقد قللوا في أعيننا حتى قلت لرجل إلى جانبي (٩) تراهم سبعين؟ قال: أراهم مائة. قال: فأسرنا رجلا منهم فقلنا: كم كنتم؟ قال: ألفا. فعندما عاين كل الفريقين الآخر رأى المسلمون المشركين مثليهم، أي: أكثر منهم بالضعف، ليتوكلوا ويتوجهوا ويطلبوا الإعانة من ربهم، عز وجل. ورأى المشركون المؤمنين كذلك ليحصل لهم الرعب والخوف والجزع والهلع، ثم لما حصل التصاف (١٠) والتقى الفريقان قلل الله هؤلاء في أعين هؤلاء، وهؤلاء في أعين هؤلاء، ليقدم كل منهما على الآخر.

﴿ ليقضي الله أمرا كان مفعولا ﴾ أي: ليفرق بين الحق والباطل، فيظهر كلمة الإيمان على الكفر، ويعز المؤمنين ويذل الكافرين، كما قال تعالى: ﴿ ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة ﴾ [آل عمران : ١٢٣] وقال هاهنا: ﴿ والله يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار ﴾ أي: إن في ذلك لمعتبرا لمن له بصيرة وفهم يهتدي به إلى حكم الله وأفعاله، وقدره الجاري بنصر عباده المؤمنين في هذه الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد.

---

(١) محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، /

(١) في جـ، ر، أ: "قال ينحرون يوما تسعا".

(٢) السيرة النبوية لابن هشام (٦١٦/١).

(٣) في أ: "قال".

(٤) في أ:"ويكون".

(٥) في أ، و: "حالة".

(٦) في هـ: "عن الطيب".

(٧) زيادة من جـ، ر، أ، و.

(٨) في جـ، ر، أ، و: "قول".

(٩) في جـ، ر: "جنبي".

(١٠) في أ، و: "المصاف".." [1]

"وقال بعض السلف: لا تقطع الخمس إلا في خمس، أي: في خمسة دنانير، أو خمسين درهما. وينقل هذا عن سعيد بن جبير، رحمه الله.

وقد أجاب الجمهور عما تمسك به الظاهرية من حديث أبي هريرة: "يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده" بأجوبة:

أحدها: أنه منسوخ بحديث عائشة. وفي هذا نظر؛ لأنه لا بد من بيان التاريخ.

والثاني: أنه مؤول ببيضة الحديد وحبل السفن، قاله الأعمش فيما حكاه البخاري وغيره عنه.

والثالث: أن هذا وسيلة إلى التدرج في السرقة من القليل إلى الكثير الذي تقطع فيه يده، ويحتمل أن يكون هذا خرج مخرج الإخبار عما كان الأمر عليه في الجاهلية، حيث كانوا يقطعون في القليل والكثير، فلعن السارق الذي يبذل يده الثمينة في الأشياء المهينة.

وقد ذكروا أن أبا العلاء المعري، لما قدم بغداد، اشتهر عنه أنه أورد إشكالا على الفقهاء في جعلهم نصاب السرقة ربع دينار، ونظم في ذلك شعرا دل على جهله، وقلة عقله فقال:

يد بخمس مئين عسجد وديت (١) ما بالها قطعت في ربع دينار ...

تناقض ما لنا إلا السكوت له ... وأن نعوذ بمولانا من النار (٢)

ولما قال ذلك واشتهر عنه تطلبه (٣) الفقهاء فهرب منهم. وقد أجابه الناس في ذلك، فكان **جواب** القاضي عبد الوهاب المالكي، رحمه الله، أنه قال: لما كانت أمينة كانت ثمينة، فلما خانت هانت. ومنهم من قال: هذا من تمام الحكمة والمصلحة وأسرار الشريعة العظيمة، فإنه في باب الجنايات ناسب أن تعظم قيمة اليد بخمسمائة دينار لئلا يجنى عليها، وفي باب السرقة

[1] تفسير ابن كثير / دار طيبة، ١٨/٢

ناسب أن يكون القدر الذي تقطع فيه ربع دينار لئلا يتسارع الناس في سرقة الأموال، فهذا هو عين الحكمة عند ذوي الألباب؛ ولهذا قال [تعالى] (٤) ﴿ جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ﴾ أي: مجازاة على صنيعهما السيئ في أخذهما أموال الناس بأيديهم، فناسب أن يقطع ما استعانا به في ذلك ﴿ نكالا من الله ﴾ أي: تنكيلا من الله بهما على ارتكاب ذلك ﴿ والله عزيز ﴾ أي: في انتقامه ﴿ حكيم ﴾ أي: في أمره ونهيه وشرعه وقدره.

ثم قال تعالى: ﴿ فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم ﴾ أي: من تاب بعد سرقته وأناب إلى الله، فإن الله يتوب عليه فيما بينه وبينه، فأما (٥) أموال الناس فلا بد من ردها إليهم أو بدلها عند الجمهور.

وقال أبو حنيفة: متى قطع وقد تلفت في يده فإنه لا يرد بدلها. وقد روى الحافظ أبو الحسن الدارقطني من حديث محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، عن أبي هريرة؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي بسارق قد سرق شملة فقال: "ما إخاله سرق"! فقال السارق: بلى يا رسول الله. قال: "اذهبوا به

---

(١) في ر، أ: "فديت".

(٢) رواهما الذهبي في سير أعلام النبلاء (٣٠/١٨).

(٣) في أ: "فطلبه".

(٤) زيادة من ر، أ.

(٥) في د: "وأما".." (١)

"قال الإمام أحمد: حدثنا يحيى بن آدم، حدثنا ابن المبارك، عن معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم [في الخضر قال] (١) إنما سمي "خضرا"؛ لأنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تحته [تهتز] (٢) خضراء" (٣) .

ورواه أيضا عن عبد الرزاق. وقد ثبت أيضا في صحيح البخاري، عن همام، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إنما سمي الخضر؛ لأنه جلس على فروة، فإذا هي تهتز [من خلفه] (٤) خضراء" (٥)

والمراد بالفروة هاهنا (٦) الحشيش اليابس، وهو الهشيم من النبات، قاله عبد الرزاق. وقيل: المراد بذلك وجه الأرض.

وقوله: ﴿ ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا ﴾ أي: هذا تفسير ما ضقت به ذرعا، ولم تصبر حتى أخبرك به ابتداء، ولما أن فسره له وبينه ووضحه وأزال المشكل قال: ﴿ [ما لم] تسطع ﴾ (٧) وقبل ذلك كان **الإشكال قويا** ثقيلا فقال: ﴿ سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا ﴾ فقابل الأثقل بالأثقل، والأخف بالأخف، كما قال تعالى: ﴿ فما اسطاعوا أن يظهروه ﴾ وهو الصعود إلى أعلاه، ﴿ وما استطاعوا له نقبا ﴾ [الكهف:٩٧]، وهو أشق من ذلك، فقابل كلا بما يناسبه لفظا ومعنى والله أعلم.

فإن قيل: فما بال فتى موسى ذكر في أول القصة ثم لم يذكر بعد ذلك؟

---

(١) تفسير ابن كثير / دار طيبة، ١١٠/٣

فالجواب: أن المقصود بالسياق إنما هو قصة موسى مع الخضر وذكر ما كان بينهما، وفتى موسى معه تبع، وقد صرح في الأحاديث المتقدمة في الصحاح وغيرها أنه يوشع بن نون، وهو الذي كان يلي بني إسرائيل بعد موسى، عليهما السلام.
وهذا يدل على ضعف ما أورده ابن جرير في تفسيره حيث قال: حدثنا ابن حميد، حدثنا سلمة (٨) ، حدثني ابن إسحاق، عن الحسن بن عمارة، عن أبيه، عن عكرمة قال: قيل لابن عباس: لم نسمع لفتى موسى بذكر من حديث وقد كان معه؟ فقال ابن عباس فيما يذكر من حديث الفتى قال: شرب الفتى من الماء [فخلد، فأخذه] (٩) العالم، فطابق به سفينة ثم أرسله في البحر، فإنها تموج به إلى يوم القيامة؛ وذلك أنه لم يكن له أن يشرب منه فشرب (١٠)
إسناد ضعيف، والحسن متروك، وأبوه غير معروف.

---

(١) زيادة من ف، أ، والمسند.

(٢) زيادة من ف، أ، والمسند.

(٣) المسند (٣١٢/٢).

(٤) زيادة من ف، أ، والبخاري.

(٥) صحيح البخاري برقم (٣٤٠٢).

(٦) في ت: "ههنا بالفروة".

(٧) زيادة من ف.

(٨) في ف: "مسلم".

(٩) زيادة من ف، أ، والطبري، وفي هـ: "فحار".

(١٠) تفسير الطبري (١٨٢/١٥).." (١)

" لما أجاب سبحانه عن سؤالين من سؤالات اليهود وانتهى الكلام إلى حيث انتهى شرع سبحانه في السؤال الثالث **والجواب** عنه فالمراد بالسائلين هنا هم اليهود

واختلفوا في ذي القرنين اختلافا كثيرا فقيل هو الاسكندر بن فيلقوس الذي ملك الدنيا بأسرها اليوناني باني الإسكندرية وقال ابن إسحاق : هو رجل من أهل مصر اسمه مرزبان بن مرزبة اليوناني من ولد يونان بن يافث بن نوح وقيل هو ملك اسمه هرمس وقيل ملك اسمه هرديس وقيل شاب من الروم وقيل كان نبيا وقيل كان عبدا صالحا وقيل اسمه عبد الله بن الضحاك وقيل مصعب بن عبد الله من أولاد كهلان بن سبأ وحكى القرطبي عن السهيلي أنه قال : إن الظاهر من علم الأخبار أنهما إثنان : أحدهما كان على عهد إبراهيم عليه السلام والآخر كان قريبا من عيسى عليه السلام وقيل هو أبو كرب الحميري وقيل هو ملك من الملائكة ورجح الرازي القول الأول قال : لأن من بلغ ملكه من السعة والقوة إلى الغاية التي نطق بها التنزيل إنما هو الإسكندر اليوناني كما تشهد به كتب التاريخ قال : فوجب القطع بأن ذا القرنين هو الإسكندر

---

(١) تفسير ابن كثير / دار طيبة، ١٨٨/٥

قال : وفيه إشكال لأنه كان تلميذا لأرسطاطاليس الحكيم وكان على مذهبه فتعظيم الله إياه يوجب الحكم بأن مذهب أرسطاطاليس حق وصدق وذلك مما لا سبيل إليه قال النيسابوري : قلت ليس كل ما ذهب إليه الفلاسفة باطلا فلعله أخذ منهم ما صفا وترك ما كدر والله أعلم ورجح ابن كثير ما ذكره السهيلي أنهما إثنان كما قدمنا ذلك وبين أن الأول طاف بالبيت مع إبراهيم أول ما بناه وآمن به واتبعه وكان وزيره الخضر وأما الثاني فهو الإسكندر المقدوني اليوناني وكان وزيره الفيلسوف المشهور أرسطاطاليس وكان قبل المسيح بنحو من ثلثمائة سنة فأما الأول المذكور في القرآن فكان في زمن الخليل هذا معنى ما ذكره ابن كثير في تفسيره راويا له عن الأزرقي وغيره ثم قال : وقد ذكرنا طرفا صالحا في أخباره في كتاب البداية والنهاية بما فيه كفاية وحكى أبو السعود في تفسيره عن ابن كثير أنه قال : وإنما بينا هذا : يعني أنهما إثنان لأن كثيرا من الناس يعتقد أنهما واحد وأن المذكور في القرآن العظيم هو هذا المتأخر فيقع بذلك خطأ كبير وفساد كثير كيف لا والأول كان عبدا صالحا مؤمنا وملكا عادلا ووزيره الخضر وقد قيل إنه كان نبيا وأما الثاني فقد كان كافرا ووزيره أرسطاطاليس الفيلسوف وكان ما بينهما من الزمان أكثر من ألفي سنة فأين هذا من ذاك ؟ انتهى قلت : لعله ذكر هذا في الكتاب الذي ذكره سابقا وسماه بالبداية والنهاية ولم يقف عليه والذي يستفاد من كتب التاريخ هو أنهما إثنان كما ذكره السهيلي والأزرقي وابن كثير وغيرهم لا كما ذكره الرازي وادعى أنه الذي تشهد به كتب التواريخ وقد وقع الخلاف هل هو نبي أم لا ؟ وسيأتي ما يستفاد منه المطلوب آخر هذا البحث إن شاء الله

وأما السبب الذي لأجله سمي ذا القرنين فقال الزجاج والأزهري : إنما سمي ذا القرنين لأنه بلغ قرن الشمس من مطلعها وقرن الشمس من مغربها وقيل إنه كان له ضفيرتان من شعر والضفائر تسمى قرونا ومنه قول الشاعر :

(فلثمت فاها آخذا بقرونها ... شرب النزيف ببرد ماء الحشرج)

والحشرج ماء من مياه العرب وقيل إنه رأى في أول ملكه كأنه قابض على قرني الشمس فسمي بذلك وقيل كان له قرنان تحت عمامته وقيل إنه دعا إلى الله فشجه قومه على قرنه ثم دعا إلى الله فشجوه على قرنه الآخر ويقل إنما سمي بذلك لأنه كريم الطرفين من أهل بيت شرف من قبل أبيه وأمه وقيل لأنه انقرض في وقته قرنان من الناس وهو حي وقيل لأنه كان إذا قاتل قاتل بيديه وركابيه جميعا وقيل لأنه أعطي علم الظاهر والباطن وقيل لأنه دخل النور والظلمة وقيل لأنه ملك فارس والروم وقيل لأنه ملك الروم والترك وقيل لأنه كان لتاجه قرنان قوله : ﴿ قل سأتلو عليكم منه ذكرا ﴾ أي سأتلو عليكم أيها السائلون من ذي القرنين خبرا وذلك بطريق الوحي المتلو ." (١)

" قوله : ٢٥ - ﴿ إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله ﴾ عطف المضارع على الماضي لأن المراد بالمضارع ما مضى من الصد ومثل هذا قوله ﴿ الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ﴾ أو المراد بالصد ها هنا الاستمرار لا مجرد الاستقبال فصح بذلك عطفه على الماضي ويجوز أن تكون الواو في ويصدون واو الحال : أي كفروا والحال أنهم يصدون وقيل الواو زائدة والمضارع خبر إن والأولى أن يقدر خبر إن بعد قوله : ﴿ والباد ﴾ وذلك نحو خسروا أو هلكوا وقال الزجاج : إن الخبر ونذقه من عذاب أليم ورد بأنه لو كان خبرا لأن لم يجزم وأيضا لو كان خبرا لإن لبقي الشرط وهو ومن يرد بغير جواب

---

(١) فتح القدير، ٤٣٨/٣

فالأولى أنه محذوف كما ذكرنا والمراد بالصد المنع وسبيل الله دينه : أي يمنعون من أراد الدخول في دين الله والمسجد الحرام معطوف على سبيل الله قيل المراد به المسجد نفسه كما هو الظاهر من هذا النظم القرآني وقيل الحرم كله لأن المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه و سلم وأصحابه عند يوم الحديبية وقيل المراد به مكة بدليل قوله : ﴿ الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ﴾ أي جعلناه للناس على العموم يصلون فيه ويطوفون به مستويا فيه العاكف وهو المقيم فيه الملازم له والباد أي الواصل من البادية والمراد به الطارئ عليه من غير فرق بين كونه من أهل البادية أو من غيرهم وانتصاب سواء على أنه المفعول الثاني لجعلناه وهو بمعنى مستويا والعاكف مرتفع به وصف المسجد الحرام بذلك لزيادة التقريع والتوبيخ للصادين عنه ويحتمل أن يكون انتصاب سواء على الحال وهذا على قراءة النصب وبها قرأ حفص عن عاصم وهي قراءة الأعمش وقرأ الجمهور برفع ﴿ سواء ﴾ على أنه مبتدأ وخبره العاكف أو على أنه خبر مقدم والمبتدأ العاكف أي العاكف فيه والبادي سواء وقرئ بنصب ﴿ سواء ﴾ وجر العاكف على أنه صفة للناس : أي جعلناه للناس العاكف والبادي سواء وأثبت الياء في البادي ابن كثير وصلا ووقفا وحذفها أبو عمرو في الوقف وحذفها نافع في الوصل والوقف قال القرطبي : وأجمع الناس على الاستواء في المسجد الحرام نفسه

واختلفوا في مكة فذهب مجاهد ومالك إلى أن دور مكة ومنازلها يستوي فيها المقيم والطارئ وذهب عمر بن الخطاب وابن عباس وجماعة إلى أن للقادم أن ينزل حيث وجد وعلى رب المنزل أن يؤويه شاه أم أبى وذهب الجمهور إلى أن دور مكة ومنازلها ليست كالمسجد الحرام ولأهلها منع الطارئ من النزول فيها والحاصل أن الكلام في هذا راجع إلى أصلين : الأصل الأول ما في هذه الآية هل المراد بالمسجد الحرام المسجد نفسه أو جميع الحرم أو مكة على الخصوص والثاني هل كان فتح مكة صلحا أو عنوة ؟ وعلى فرض أن فتحها كان عنوة هل أقرها النبي صلى الله عليه و سلم في يد أهلها على الخصوص ؟ أو جعلها لمن نزل بها على العموم ؟ وقد أوضحنا هذا في شرحنا على المنتقي بما لا يحتاج الناظر فيه إلى زيادة ﴿ ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم ﴾ مفعول يرد محذوف لقصد التعميم والتقدير : ومن يرد فيه مرادا : أي مراد بإلحاد : أي بعدول عن القصد والإلحاد في اللغة الميل إلا أنه سبحانه بين هنا أنه الميل بظلم

وقد اختلف في هذا الظلم ماذا هو ؟ فقيل هو الشرك وقيل الشرك والقتل وقيل صيد خيواناته وقطع أشجاره وقيل هو الحلف فيه بالأيمان الفاجرة وقيل المراد المعاصي فيه على العموم وقيل المراد بهذه الآية أنه يعاقب بمجرد الإرادة للمعصية في ذلك المكان وقد ذهب إلى هذا ابن مسعود وابن عمر والضحاك وابن زيد وغيرهم حتى قالوا لو هم الرجل في الحرم بقتل رجل بعدن لعذبه الله والحاصل أن هذه الآية دلت على أن من كان في البيت الحرام مأخوذا بمجرد الإرادة للظلم فهي مخصصة لما ورد من أن الله غفر لهذه الأمة ما حدثت به أنفسها إلا أن يقال إن الإرادة فيها زيادة على مجرد حديث النفس وبالجملة فالبحث عن هذا وتقرير الحق فيه على وجه يجمع بين الأدلة ويرفع **الإشكال يطول** جدا ومثل هذه الآية حديث [إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال : إنه كان حريصا على قتل صاحبه] فدخل النار هنا بسبب مجرد حرصه على قتل صاحبه وقد أفردنا هذا البحث برسالة مستقلة والباء في قوله بإلحاد إن كان مفعول يرد محذوفا كما ذكرنا فليست بزائدة وقيل إنها زائدة هنا كقول الشاعر :

(نحن بنو جعدة أصحاب الفلج ... نضرب بالسيف ونرجو بالفرج)

أي نرجو الفرج ومثله :

(ألم يأتيك والأنباء تنمي ... بما لاقت لبون بني زياد)

أي ما لاقت ومن القائلين بأنها زائدة الأخفش والمعنى عنده : ومن يرد فيه إلحادا بظلم وقال الكوفيون : دخلت الباء لأن المعنى بأن يلحد والباء مع أن تدخل وتحذف ويجوز أن يكون التقدير : ومن يرد الناس بإلحاد وقيل إن يرد مضمن معنى بهم والمعنى : ومن يهم فيه بإلحاد وأما الباء في قوله بظلم فهي للسببية والمعنى : ومن يرد فيه بإلحاد بسبب الظلم ويجوز أن يكون بظلم بدلا من بإلحاد بإعادة الجار ويجوز أن يكون حالين مترادفين ." (١)

" قوله : ٢٥ - ﴿ فجاءته إحداهما تمشي على استحياء ﴾ في الكلام حذف يدل عليه السياق قال الزجاج : تقديره فذهبتا إلى أبيهما سريعتين وكانت عادتهما الإبطاء في السقي فحدثتاه بما كان من الرجل الذي سقى لهما فأمر الكبرى من ابنتيه وقيل الصغرى أن تدعوه له فجاءته وذهب أكثر المفسرين إلى أنهما ابنتا شعيب وقيل هما ابنتا أخي شعيب وأن شعيبا كان قد مات : والأول أرجح وهو ظاهر القرآن ومحل تمشي النصب على الحال من فاعل جاءت و على استحياء حال أخرى : أي كائنة على استحياء حالتي المشي والمجيء فقط وجملة ﴿ قالت إن أبي يدعوك ﴾ مستأنفة جواب سؤال مقدر كأنه قيل ماذا قالت له لما جاءته ﴿ ليجزيك أجر ما سقيت لنا ﴾ أي جزاء سقيك لنا ﴿ فلما جاءه وقص عليه القصص ﴾ القصص مصدر سمي به المفعول : أي المقصوص يعني أخبره بجميع ما اتفق له من عند قتله القبطي إلى عند وصوله إلى ماء مدين ﴿ قال ﴾ شعيب ﴿ لا تخف نجوت من القوم الظالمين ﴾ أي فرعون وأصحابه لأن فرعون لا سلطان له على مدين وللرازي في هذا موضع إشكالات باردة جدا لا تستحق أن تذكر في تفسير كلام الله عز و جل والجواب عليها يظهر للمقصر فضلا عن الكامل وأشف ما جاء به أن موسى كيف أجاب الدعوة المعللة بالجزاء لما فعله من السقي ويجاب عنه بأنه اتبع سنة الله في إجابة دعوة نبي من أنبياء الله ولم تكن تلك الإجابة لأجل أخذ الأجر على هذا العمل ولهذا ورد أنه لما قدم إليه الطعام قال : إنا أهل بيت لا نبيع ديننا بملء الأرض ذهبا ." (٢)

" ٣٤ - ﴿ أو يوبقهن بما كسبوا ﴾ معطوف على يسكن : أي يهلكهن بالغرق والمراد أهلهن بما كسبوا من الذنوب وقيل بما أشركوا والأول أولى فإنه يهلك في البحر المشرك وغير المشرك يقال أوبقه : أي أهلكه ﴿ ويعف عن كثير ﴾ من أهلها بالتجاوز عن ذنوبهم فينجيهم من الغرق قرأ الجمهور ﴿ يعف ﴾ بالجزم عطفا على جواب الشرط قال القشيري : وفي هذه القراءة إشكال لأن المعنى : إن يشأ يسكن الريح فتبقى تلك السفن رواكد أو يهلكها بذنوب أهلها فلا يحسن عطف يعف على هذا لأنه يصير المعنى : إن يشأ يعف وليس المعنى ذلك بل المعنى الإخبار عن العفو من غير شرط المشيئة فهو إذن عطف على المجزوم من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وقد قرأ قوم ويعفو بالرفع وهي جيدة في المعنى قال أبو حيان :

---

(١) فتح القدير، ٦٣٨/٣

(٢) فتح القدير، ٢٤٠/٤

وما قاله ليس بجيد إذ لم يفهم مدلول التركيب والمعنى : إلا أنه تعالى أهلك ناسا وأنجى ناسا على طريق العفو عنهم وقرأ الأعمش ويعفو بالرفع وقرأ بعض أهل المدينة بالنصب بإضمار أن بعد الواو كما في قول النابغة :

(فإن يهلك أبو قابوس يهلك ... ربيع الناس والشهر الحرام)

(وتأخذ بعده بذناب عيش ... أجب الظهر ليس له سنام)

بنصب وتأخذ ." (١)

" ثم شبه الشرر باعتبار لونه فقال : ٣٣ - ﴿ كأنه جمالة صفر ﴾ وهي جمع جمال وهي الإبل أو جمع جمالة قرأ الجمهور ﴿ جمالة ﴾ بكسر الجيم وقرأ حمزة والكسائي وحفص ﴿ جمالة ﴾ جمع جمل وقرأ ابن عباس والحسن وابن جبير وقتادة وأبو رجاء جمالات بضم الجيم وهي حبال السفن قال الواحدي : والصفر معناها السود في قول المفسرين قال الفراء : الصفر سواد الإبل لا يرى أسود من الإبل إلا وهو مشرب صفرة لذلك سمت العرب سود الإبل صفرا قيل والشرر إذا تطاير وسقط وفيه من لون النار أشبه شيء بالإبل السود ومنه قول الشاعر :

(تلك خيلي وتلك ركابي ... هن صفر أولادها كالزبيب)

أي هن سود قيل وهذا القول محال في اللغة أن يكون شيء يشوبه شيء قليل فينسب كله إلى ذلك الشائب فالعجب لمن قال بهذا وقد قال تعالى : ﴿ جمالة صفر ﴾ وأجيب بأن وجهه أن النار خلقت من النور فهي مضيئة فلما خلق الله جهنم وهي موضع النار حشي ذلك الموضع بتلك النار وبعث إليها سلطانه وغضبه فاسودت من سلطانه وازدادت سوادا وصارت أشد سوادا من كل شيء فيكون شررها أسود لأنه من نار سوداء

قلت : وهذا الجواب لا يدفع ما قاله القائل لأن كلامه باعتبار ما قوع في الكتاب العزيز هنا من وصفها بكونها صفراء فلو كان الأمر كما ذكره المجيب من اسوداد النار واسوداد شررها لقال الله : كأنها جمالات سود ولكن إذا كانت العرب تسمي الأسود أصفر لم يبق إشكال لأن القرآن نزل بلغتهم وقد نقل الثقات عنهم ذلك فكان ما في القرآن هنا واردا على هذا الاستعمال العربي ." (٢)

."

وليس المراد هنا ذكر الإعراب، بل المراد دفع الإشكال الوارد على النحاة في ذلك، وبيان أنه من جهة المعتزلة، وهو فاسد؛ فإن قولهم: ((في الوجود)) ليس تقييدا؛ لأن العدم ليس بشيء؛ قال تعالى:﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾(١).

ولا يقال: ليس قوله: ((غيره)) كقوله: ((إلا الله))؛ لأن ((غيرا)) تعرب بإعراب الاسم الواقع بعد ((إلا)) فيكون التقدير للخبر فيهما واحدا؛ فلهذا ذكرت هذا الإشكال وجوابه هنا(٢).

ذكر في أسباب النزول أنهم سألوا عن الإيمان فأنزل الله هذه الآية ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾(٣) الآيات(٤).

---

(١) فتح القدير، ٧٦٨/٤

(٢) فتح القدير، ٥٠٥/٥

(١) سورة مريم،الآية: ٩.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ص (٧٣-٧٥).

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية، ص (٤٨٥) وانظر أسباب النزول للواحدي، ص (٤٩)، ولباب النقول في أسباب النزول، ص (٤٩) ففيهما أن سبب نزول الآية أنهم سألوا عن البر.." (١)

"وقد بسطت الكلام في هذه المواضع، التي هي محارات العقول، التي اضطربت فيها الخلائق في الموضع الذي يليق به؛ فإن هذا **جواب** فتيا لا يليق به إلا التنبيه على جمل الأمور، وإثبات وجوب نسبة الكلام إلى من بدأ منه لفظه ومعناه دون من بلغه عنه وأداه، وأنه كلام المتصف به مبتدئا حقيقة، سواء سمع منه أو سمع ممن بلغه وأداه بفعله وصوته، مع العلم بأن أفعال العباد وصفاتهم مخلوقة، وأن قول الله ورسوله والمؤمنين : هذا كلام الله، وما بين اللوحين كلام الله حقيقة لا ريب فيه، وأن القرآن الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه ويحفظونه هو كلام الله ـ تعالى ـ وكلام الله حيث تصرف غير مخلوق . وأما ما اقترن بتبليغه وقراءته من أفعال العباد، وصفاتهم فإنه مخلوق .

لكن هذا الموضع فيه اشتباه **وإشكال لا** تحتمل تحريره وبسطه هذه الفتوى؛ لأن صاحبها مستوفز عجلان يريد أخذها؛ ولأن في / ذلك من الدقة والغموض ما يحتاج إلى ذكر النصوص، وبيان معانيها، وضرب الأمثال التي توضح حقيقة الأمر، وليس هذا موضعه .

بل الذي يعلم من حيث الجملة، أن الإمام أحمد والأئمة الكبار الذين لهم في الأمة لسان صدق عام، لم يتنازعوا في شيء من هذا الباب، بل كان بعضهم أعظم علما به وقياما بواجبه من بعض . وقد غلط في بعض ذلك من أكابر الناس جماعات . وقد رد الإمام أحمد عامة البدع في هذا الباب هو والأئمة .

فأول ما ابتدع الجهمية القول بخلق القرآن و نفي الصفات، فأنكرها من كان في ذلك الوقت من التابعين ثم تابعي التابعين ومن بعدهم من الأئمة وكفروا قائلها . ثم ابتدع بعض أهل الحديث والكلام ـ الذين ناظروا الجهمية ـ القول بأن القرآن المنزل مخلوق، أو أنه ليس بكلام الله، أو أنه ليس في المصاحف ولا في الصدور، وأنكر بعضهم أن تكون حروف القرآن كلام الله، أو أن يكون الله تكلم بالصوت، وأنكر الإمام أحمد وأئمة وقته ذلك .

". (٢)

"وإن قال ذلك احتجاجا على الرب، ودفعا للأمر والنهي عنه، وإقامة لعذر نفسه – فهذا ذنب أعظم من الأول . وهذا من أتباع الشيطان، ولا يزيده ذلك إلا شرا، وقد ذكرنا أن الرب ـ سبحانه ـ محمود لنفسه ولإحسانه إلى خلقه؛ ولذلك هو يستحق المحبة لنفسه ولإحسانه إلى عباده، ويستحق أن يرضى العبد بقضائه؛ لأن حكمه عدل لا يفعل إلا خيرا وعدلا،

(١) تفسير الإمام ابن أبي العز، ٢٢/١

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (التفسير)، ٣٥٦/١

ولأنه لا يقضى للمؤمن قضاء إلا كان خيرا له (إن أصابته سراء شكر فكان خيرا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له) .

فالمؤمن يرضى بقضائه لما يستحقه الرب لنفسه . من الحمد والثناء . ولأنه محسن إلى المؤمن .

وما تسأله طائفة من الناس، وهو أنه صلى الله عليه وسلم قال : (لا يقضي الله للمؤمن قضاء إلا كان خيرا له) . وقد قضى عليه بالسيئات الموجبة للعقاب، فكيف يكون ذلك خيرا ؟

وعنه جوابان :

أحدهما : أن أعمال العباد لم تدخل في الحديث، وإنما دخل فيه ما يصيب الإنسان من النعم والمصائب، كما في قوله : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ [النساء : ٧٩] ؛ ولهذا قال : (إن أصابته سراء شكر فكان خيرا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له) ، فجعل القضاء ما يصيبه من سراء وضراء . هذا ظاهر لفظ الحديث، فلا إشكال عليه .

الوجه الثاني : أنه إذا قدر أن الأعمال دخلت في هذا، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : (من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن) .

فإذا قضى له بأن يحسن، فهذا مما يسره، فيشكر الله عليه .

". (١)

"أو قال : كلامه كله هو معنى واحد قائم بذاته، هو الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر به، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وإن معنى آية الكرسي وآية الدين واحد، وإن الأمر والنهي صفات نسبية للكلام ليست أنواعا، بل ذات الكلام الذي هو أمر هو ذات الكلام الذي هو نهي، وإنما تنوعت الإضافة . فهذا الكلام الذي تقوله الكلابية، وإن كان جمهور العقلاء يقولون : إن مجرد تصوره كاف في العلم بفساده، فلا يمكن على هذا القول الجواب بتفضيل كلام الله بعضه على بعض، ولا مماثلة بعضه لبعض؛ لأن الكلام على قولهم شيء واحد بالعين لا/ يتعدد ولا يتبعض، فكيف يمكن أن يقال : هل بعضه أفضل من بعض ؟ أم بعضه مثل بعض ولا بعض له عندهم ؟ وإن قالوا : التماثل والتفاضل يقع في العبارة الدالة عليه، قيل : تلك ليست كلاما لله على أصله، ولا عند أئمتهم، بل هي مخلوق من مخلوقاته، والتفاضل في المخلوقات لا إشكال فيه .

ومن قال من أتباعهم : إنها تسمى كلام الله حقيقة، وإن اسم الكلام يقع عليها وعلى معنى ذلك المعنى القائم بالنفس بالاشتراك اللفظي، فإنه لم يعقل حقيقة قولهم، بل قوله هذا يفسد أصلهم؛ لأن أصل قولهم : إن الكلام لا يقوم إلا بالمتكلم لا يقوم بغيره، إذ لو جاز قيام الكلام بغير المتكلم، لجاز أن يكون كلام الله مخلوقا قائما بغيره مع كونه كلام الله . وهذا أصل الجهمية المحضة والمعتزلة الذي خالفهم فيه الكلابية وسائر المثبتة . وقالوا : إن المتكلم لا يكون متكلما حتى يقوم به الكلام، وكذلك في سائر الصفات قالوا : لا يكون العالم عالما حتى يقوم به العلم، ولا يكون المريد مريدا حتى تقوم به

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (التفسير)، ٩٧/٣

الإرادة، فلو جوزوا أن يكون لله ما هو كلام له وهو مخلوق منفصل عنه، بطل هذا الأصل .
." (١)

"﴿الجوار فى البحر كالاعلام * إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهرها إن فى ذالك لايات لكل صبار شكور * أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير * ويعلم الذين يجادلون فى ءاياتنا ما لهم من محيص * فمآ أوتيتم من شىء فمتاع الحيواة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين ءامنوا وعلى ربهم يتوكلون * والذين يجتنبون كبئار الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون * والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلواة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون * والذين إذآ أصابهم البغى هم ينتصرون * وجزا ؤا سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين * ولمن انتصر بعد ظلمها فأوالئاك ما عليهم من سبيل * إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الارض بغير الحقا أوالا ئك لهم عذاب أليم * ولمن صبر وغفر إن ذالك لمن عزم الامور﴾ .
جزء : ٧ رقم الصفحة : ٥٠٦
لما ذكر تعالى من دلائل وحدانيته أنواعا ، ذكر بعدها العالم الأكبر ، وهو السموات والأرض ؛ ثم العالم الأصغر ، وهو الحيوان. ثم اتبعه بذكر المعاد ، أتبعه بذكر السفن الجارية في البحر ، لما فيها من عظيم دلائل القدرة ، من جهة أن الماء جسم لطيف شفاف يغوص فيه الثقيل ، والسفن تشخص بالأجسام الثقيلة الكثيفة ، ومع ذلك جعل تعالى للماء قوة يحملها بها ويمنع من الغوص. ثم جعل الرياح سببا لسيرها. فإذا أراد أن ترسو ، أسكن الريح ، فلا تبرح عن مكانها. والجواري : جمع جارية ، وأصله السفن الجواري ، حذف الموصوف وقامت صفته مقامه ، وحسن ذلك قوله : ﴿فى البحر﴾ ، فدل ذلك على أنها صفة للسفن ، وإلا فهي صفة غير مختصة ، فكان القياس أن لا يحذف الموصوف ويقوم مقامه. ويمكن أن يقال : إنها صفة غالبة ، كالأبطح ، فجاز أن تلي العوامل بغير ذكر الموصوف. وقرىء : الجواري بالياء ودونها ، وسمع من العرب الأعراب في الراء ، وفي البحر متعلق بالجواري ، وكالأعلام في موضع الحال ، والأعلام : الجبال ، ومنه قول الخنساء أخت صخر ومعاوية :
وإن صخرا التأتم الهداة بهكأنه علم في رأسه نار
ومنه :
إذا قطعن علما بدا علم
وقرأ جمهور السبعة : ﴿الريح﴾ إفرادا ، ونافع : جمعا ، وقرأ الجمهور : ﴿فيظللن﴾ بفتح اللام ، وقرأ قتادة : بكسرها ، والقياس الفتح ، لأن الماضي بكسر العين ، فالكسر في المضارع شاذ. وقال الزمخشري : من ظل يظل ويظل ، نحو ضل يضل ويضل. انتهى. وليس كما ذكر ، لأن يضل بفتح العين من ضللت بكسرها في الماضي ، ويضل بكسرها من ضللت بفتحها في الماضي ، وكلاهما مقيس. ﴿لكل صبار﴾ على بلائه ، ﴿شكور﴾ لنعمائه. ﴿أو يوبقهن﴾ : يهلكهن ، أي الجواري ، وهو عطف على يسكن ، والضمير في ﴿كسبوا ﴾ عائد على ركاب السفن ، أي بذنوبهم. وقرأ الأعمش :

---
(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (التفسير)، ١٦٥/٥

ويعفو بالواو ، وعن أهل المدينة : بنصب الواو ، والجمهور : ويعف مجزوما عطفا على يوبقهن. فأما قراءة الأعمش ، فإنه أخبر تعالى أنه يعفو عن كثير ، أي لا يؤاخذ بجميع ما اكتسب الإنسان. وأما النصب ، فبإضمار أن بعد الواو ، وكالنصب بعد الفاء في قراءة من قرأ : يحاسبكم به الله فيغفر ، وبعد الواو في قول الشاعر :

فإن يهلك أبو قابوس يهلكربيع الناس والشهر الحرام

جزء : ٧ رقم الصفحة : ٥٠٦

ونأخذ بعده بذناب عيشأجب الظهر ليس له سنام

روي بنصب ونأخذ ورفعه وجزمه. وفي هذه القراءة يكون العطف على مصدر متوهم ، أي يقع إيباق وعفو عن كثير. وأما الجزم فإنه داخل في حكم **جواب** الشرط ، إذ هو معطوف عليه ، وهو راجع في المعنى إلى قراءة النصب ، لكن هذا عطف فعل على فعل ، وفي النصب عطف مصدر مقدر على مصدر متوهم. وقال القشيري : وقرىء : ﴿ويعف﴾ بالجزم ، وفيها **إشكال** ، لأن المعنى : إن يشأ يسكن الريح ،

٥٢٠

" (١).

"وقرأ عبد الله : أي الأجلين ما قضيت ، بزيادة ما بين الأجلين وقضيت. قال الزمخشري فإن قلت : ما الفرق بين موقع ما المزيدة في القراءتين ؟ قلت : وقعت في المستفيضة مؤكدة الإبهام ، أي زائدة في شياعها وفي الشاذ ، تأكيدا للقضاء ، كأنه قال : أي الأجلين صممت على قضائه وجردت عزيمتي له ؟ وقرأ أبو حيوة ، وابن قطيب : فلا عدوان ، بكسر العين. قال المبرد : قد علم أنه لا عدوان عليه في أتمهما ، ولكن جمعهما ، ليجعل الأول كالأتم في الوفاء. وقال الزمخشري : تصور العدوان إنما هو في

١١٥

أحد الأجلين الذي هو أقصر ، وهو المطالبة بتتمة العشر ، فما معنى تعليق العدوان بهما جميعا ؟ قلت : معناه : كما أني إن طولبت بالزيادة على العشر ، كان عدوانا لا شك فيه ، فكذلك إن طولبت في الزيادة على الثماني. أراد بذلك تقرير الخيار ، وأنه ثابت مستقر ، وأن الأجلين على السواء ، إما هذا ، وإما هذا من غير تفاوت بينهما في القضاء. وأما التتمة فموكولة إلى رأيي ، إن شئت أتيت بها وإلا لم أجبر عليها. وقيل : معناه فلا أكون متعديا ، وهو في نفي العدوان عن نفسه ، كقولك : لا إثم علي ولا تبعة. انتهى ، **وجوابه** الأول فيه تكثير. ﴿والله على ما نقول﴾ : أي على ما تعاهدنا عليه وتواثقنا ، ﴿وكيل﴾ : أي شاهد. وقال قتادة : حفيظ. وقال ابن شجرة : رقيب ، والوكيل الذي وكل إليه الأمر ، فلما ضمن معنى شاهد ونحوه عدى بعلى.

﴿فلما قضى موسى الاجل﴾ : جاء على النبي صلى الله عليه وسلم أنه وفي أطول الأجلين ، وهو العشر. وعن مجاهد : وفي عشر أو عشرا بعدها ، وهذا ضعيف. ﴿وسار بأهله﴾ : أي نحو مصر بلده وبلد قومه. والخلاف فيمن تزوج ، الكبرى

---

(١) تفسير البحر المحيط . (دار الفكر)، /

أم الصغرى ، وكذلك في اسمها. وتقدم كيفية مسيره ، وإيناسه النار في سورة طه وغيرها. وقرأ الجمهور : جذوة ، بكسر الجيم ؛ والأعمش ، وطلحة ، وأبو حيوة ، وحمزة : بضها ؛ وعاص ، غير الجعفي : بفتحها. ﴿لعلكم تصطلون﴾ : أي تتسخنون بها ، إذ كانت ليلة باردة ، وقد أضلوا الطريق.

جزء : ٧ رقم الصفحة : ١٢٧

﴿فلمآ أتاها نودى من شاطى الواد الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إنى أنا الله رب العالمين * وأن ألق عصاكا فلما رءاها تهتز كأنها جآن ولى مدبرا ولم يعقبا ياموسى أقبل ولا تخفا إنك من الامنين﴾ .

من ، في : من شاطىء ، لابتداء الغاية ، ومن الشجرة كذلك ، إذ هي بدل من الأولى ، أي من قبل الشجرة. والأيمن : يحتمل أن يكون صفة للشاطىء وللوادي ، على معنى اليمن والبركة ، أو الأيمن : يريد المعادل للعضو الأيسر ، فيكون ذلك بالنسبة إلى موسى ، لا للشاطىء ، ولا للوادي ، أي أيمن موسى في استقباله حتى يهبط الوادي ، أو بعكس ذلك ؛ وكل هذه الأقوال في الأيمن مقول. وقرأ الأشهب العقيلي ، ومسلمة : في البقعة ، بفتح الباء. قالأبو زيد : سمعت من العرب : هذه بقعة طيبة ، بفتح الباء ، ووصفت البقعة بالبركة ، لما خصت به من آيات الله وأنواره وتكليمه لموسى عليه السلام ، أو لما حوت من الأرزاق والثمار الطيبة. ويتعلق في البقعة بنودي ، أو تكون في موضع الحال من شاطىء. والشجرة عناب ، أو عليق ، أو سمرة ، أو عوسج ، أقوال. وأن : يحتمل أن تكون حرف تفسير ، وأن تكون مخففة من الثقيلة.

١١٦

وقرأت فرقة : ﴿إنى أنا ﴾ ، بفتح الهمزة ، وفي إعرابه **إشكال** ، لأن إن ، إن كانت تفسيرية ، فينبغي كسر إني ، وإن كانت مصدرية ، تتقدر بالمفرد ، والمفرد لا يكون خبرا لضمير الشأن ، فتخريج هذه القراءة على أن تكون إن تفسيرية ، وإن معمول لمضمر تقديره : إني يا موسى أعلم إني أنا الله.

وجاء في طه : ﴿نودى ياموسى * إنى أنا ربك﴾ ، وفي النمل : ﴿نودى أنا بورك من فى النار﴾ ، وهنا : ﴿نودى من شاطى ﴾ ، ولا منافاة ، إذ حكى في كل سورة بعض ما اشتمل عليه ذلك النداء. والجمهور : على أنه تعالى كلمه في هذا المقام من غير واسطة. وقال الحسن : ناداه نداء الوحي ، لا نداء الكلام. وتقدم الكلام على نظير قوله : ﴿وأن ألق عصاكا فلما رءاها تهتز كأنها جآن ولى مدبرا ولم يعقب﴾ ، ثم أمره فقال : ﴿اسلك يدك فى جيبك﴾ ، وهو فتح الجبة من حيث تخرج الرأس ، وكان كم الجبة في غاية الضيق. وتقدم الكلام على : ﴿تخرج بيضآء من غير سواء﴾ وفسر الجناح هنا باليد وبالعضد وبالعطاف ، وبما أسفل من العضد إلى الرسغ ، وبجيب مدرعته. والرهب : الخوف ، وتأتي القراءات فيه. وقيل : بفتح الراء والهاء : الكم ، بلغة بني حنيفة وحمير ، وسمع الأصمعي قائلا يقول : اعطني ما في رهبك ، أي في كمك ، والظاهر حمل : ﴿واضمم إليك جناحك من الرهب﴾ على الحقيقة.

جزء : ٧ رقم الصفحة : ١٢٧

(١) ".

---

(١) تفسير البحر المحيط. (دار الفكر)، /

"من قيس وعقيل ومن جاورهم ، وعامة بني أسد. وبهذه اللغة قرأ الكسائي وهشام في : قيل ، وغيض ، وحيل ، وسيء ، وسيئت ، وجيء ، وسيق. وافقه نافع وابن ذكوان في : سيء ، وسيئت. زاد ابن ذكوان : حيل ، وساق. وباللغة الأولى قرأ باقي القراءة ، وفي ذلك لغة ثالثة ، وهي إخلاص ضم فاء الكلمة وسكون عينه واوا ، ولم يقرأ بها ، وهي لغة لهذيل ، وبني دبير. والكلام على توجيه هذه اللغات وتكميل أحكامها مذكور في النحو. الفساد : التغير عن حالة الاعتدال والاستقامة. قال سهيل في الفصيح : فسد ، ونقيضه : الصلاح ، وهو اعتدال الحال واستواؤه على الحالة الحسنة.

الأرض : مؤنثة ، وتجمع على أرض وأراض ، وبالواو والنون رفعا وبالياء والنون نصبا وجرا شذوذا ، فتفتح العين ، وبالألف والتاء ، قالوا : أرضات ، والأراضي جمع جمع كأواظب. إنما : ما : صلة لأن وتكفها عن العمل ، فإن وليتها جملة فعلية كانت مهيئة ، وفي ألفاظ المتأخرين من النحويين وبعض أهل الأصول إنها للحصر ، وكونها مركبة من ما النافية ، دخل عليها إن التي للإثبات فأفادت الحصر ، قول ركيك فاسد صادر عن غير عارف بالنحو ، والذي نذهب إليه أنها لا تدل على الحصر بالوضع ، كما أن الحصر لا يفهم من أخواتها التي كفت بما ، فلا فرق بين : لعل زيدا قائم ، ولعل ما زيد قائم ، فكذلك : إن زيدا قائم ، وإنما زيد قائم ، وأذا فهم حصر ، فإنما يفهم من سياق الكلام لا أن إنما دلت عليه ، وبهذا الذي قررناه يزول **الإشكال الذي** أوردوه في نحو قوله تعالى : ﴿إنمآ أنت منذر﴾ ، ﴿قل إنمآ أنا بشر﴾ ، ﴿إنمآ أنت منذر من يخشاها﴾ . وأعمال إنما قد زعم بعضهم أنه مسموع من لسان العرب ، والذي عليه أصحابنا أنه غير مسموع.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٦٠

نحن : ضمير رفع منفصل لمتكلم معه غيره أو لمعظم نفسه ، وفي اعتلال بنائه على الضم أقوال تذكر في النحو. ألا : حرف تنبيه زعموا أنه مركب من همزة الاستفهام ولا النافية للدلالة على تحقق ما بعدها ، والاستفهام إذا دخل على النفي أفاد تحقيقا ، كقوله تعالى : ﴿أليس ذالك بقادر﴾ ، ولكونها من المنصب في هذه لا تكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرة بنحو ما يتلقى به القسم ، وقال ذلك الزمخشري. والذي نختاره أن ألا التنبيهية حرف بسيط ، لأن دعوى التركيب على خلاف الأصل ، ولأن ما زعموا من أن همزة الاستفهام دخلت على لا النافية دلالة على تحقق ما بعدها ، إلى آخره خطا ، لأن مواقع ألا تدل على أن لا ليست للنفي ، فيتم ما ادعوه ، ألا ترى أنك تقول : ألا إن زيدا منطلق ، ليس أصله لا أن زيدا منطلق ، إذ ليس من تراكيب العرب بخلاف ما نظر به من قوله تعالى : ﴿أليس ذالك بقادر﴾ ، لصحة تركيب ، ليس زيد بقادر ، ولوجودها قبل رب وقبل ليت وقبل النداء وغيرها مما لا يعقل فيه أن لا نافية ، فتكون الهمزة للاستفهام دخلت على لا النافية فأفادت التحقيق ، قال امرؤ القيس :

ألا رب يوم لك منهن صالحولا سيما يوم بدارة جلجل

وقال الآخر :

ألا ليت شعري كيف حادث وصلهاوكيف تراعي وصلة المتغيب

وقال الآخر :

ألا يا لقومي للخيال المشوقوللدار تنأى بالحبيب ونلتقي

وقال الآخر :

ألا يا قيس والضحاك سيرافقد جاوزتما خمر الطريق

إلى غير هذا مما لا يصلح دخول لا فيه. وأما قوله : لا تكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرة بنحو ما يلتقي به القسم فغير صحيح ، ألا ترى أن الجملة بعدها تستفتح ، برب ، وبليت ، وبفعل الأمر ، وبالنداء ، وبحبذا ، في قوله :

٦١

ألا حبذا هند وأرض بها هند

ولا يلتقي بشيء من هذا القسم وعلامة ألا هذه التي هي تنبيه واستفتاح صحة الكلام دونها ، وتكون أيضا حرف عرض فيليها الفعل ، وإن وليها الاسم فعلى إضمار الفعل ، وحرف **جواب** بقول القائل : ألم تقم فتقول : ألا بمعنى بلى ؟ نقل ذلك صاحب كتاب (وصف المباني في حروف المعاني) قال : وهو قليل شاذ ، وأما ألا التي للتمني في قولهم : إلا ماء ، فذكرها النحاة في فصل لا الداخل عليها الهمزة. لكن : حرف استدراك ، فلا يجوز أن يكون ما قبلها موافقا لما بعدها ، فإن كان نقيضا أو ضدا جاز ، أو خلافا ففي الجواز خلاف ، وفي التصحيح خلاف. وحكى أبو القاسم بن الرمال جواز أعمالها مخففة عن يونس ، وحكى ذلك غيره عن الأخفش ، وحكى عن يونس أنها ليست من حروف العطف ، ولم تقع في القرآن غالبا إلا وواو العطف قبلها ، ومما جاءت فيه من غير واو قوله تعالى : ﴿لـاكن الذين اتقوا ربهم﴾ ﴿لـاكن الله يشهد﴾ وفي كلام العرب :

جزء : ١ رقم الصفحة : ٦٠

إن ابن ورقاء لا تخشى غوائلهلكن وقائعه في الحرب تنتظر

". (١)

"يغشى عليه. وأو هنا للتفصيل ، وكان من نظر في حالهم منهم من يشبهه بحال المستوقد ، ومنهم من يشبهه بحال ذوي صيب ، ولا ضرورة تدعو إلى كون أو للتخيير. وأن المعنى أيهما شئت مثلهم به ، وإن كان الزجاج وغيره ذهب إليه ، ولا إلى أن أو للإباحة ، ولا إلى أنها بمعنى الواو ، كما ذهب إليه الكوفيون هنا. ولا إلى كون أو للشك بالنسبة للمخاطبين ، إذ يستحيل وقوعه من الله تعالى ، ولا إلى كونها بمعنى بل ، ولا إلى كونها للإبهام ، لأن التخيير والإباحة إنما يكونان في الأمر أو ما في معناه. وهذه الجملة خبرية صرف. ولأن أو بمعنى الواو ، أو بمعنى بل ، لم يثبت عند البصريين ، وما استدل به مثبت ذلك مؤول ، ولأن الشك بالنسبة إلى المخاطبين ، أو الإبهام بالنسبة إليهم لا معنى له هنا ، وإنما المعنى الظاهر فيها كونها للتفصيل. وهذا التمثيل الثاني أتى كاشفا لحالهم بعد كشف الأول. وإنما قصد بذلك التفصيل والإسهاب بحال المنافق ، وشبهه في التمثيل الأول بمستوقد النار ، وإظهاره الإيمان بالإضاءة ، وانقطاع جدواه بذهاب النور. وشبه في الثاني دين الإسلام بالصيب وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق ، وما يصيبهم من الإفزاع والفتن من جهة المسلمين بالصواعق ، وكلا التمثيلين من التمثيلات المفرقة ، كما شرحناه.

---

(١) تفسير البحر المحيط . (دار الفكر)، ٤٣/١

جزء : ١ رقم الصفحة : ٨٣
والأحسن أن يكون من التمثيلات المركبة دون المفرقة ، فلا تتكلف مقابلة شيء بشيء ، وقد تقدم الإشارة إلى ذلك عند الكلام على التمثيل الأول ، فوصف وقوع المنافقين في ضلالتهم وما حبطوا فيه من الحيرة والدهشة بما يكابد من طفئت ناره بعد إيقادها في ظلمة الليل ، وبحال من أخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق ، وإنما قدر كمثل ذوي صيب لعود الضمير في يجعلون. والتمثيل الثاني أبلغ لأنه أدل على فرط الحيرة وشدة الأمر ، ولذلك أخر فصار ارتقاء من الأهون إلى الأغلظ. وقد رام بعض المفسرين ترتب أحوال المنافقين وموازنتها في المثل من الصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ، فقال : مثل الله القرآن بالصيب لما فيه من **الإشكال** ، وعما هم بالظلمات والوعيد والزجر بالرعد والنور والحجج الباهرة التي تكاد أحيانا أن تبهرهم بالبرق وتخوفهم بجعل أصابعهم ، وفضح نفاقهم وتكاليف الشرع التي يكرهونها من الجهاد والزكاة ونحوها بالصواعق ، وهذا قول من ذهب إلى أنه من التمثيل المفرق الذي يقابل منه شيء شيئا من الممثل ، وستأتي بقية الأقوال في ذلك ، إن شاء الله تعالى. وقرىء : أو كصايب ، وهو اسم فاعل من صاب يصوب وصيب ، أبلغ من صايب ، والكاف في موضع رفع لأنها معطوفة على ما موضعه رفع. والجملة من قوله : ﴿ذهب الله بنورهم﴾ إذا قلنا ليست **جواب** لما جملة اعتراض فصل بها بين المعطوف والمعطوف عليه ، وكذلك أيضا ﴿صما بكم عمى﴾ إذا قلنا إن ذلك من أوصاف المنافقين. فعلى هذين القولين تكون الجملتان جملتي اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه ، وقد منع ذلك أبو علي ، ورد عليه بقول الشاعر :
لعمرك والخطوب مغيراتوفي طول المعاشرة التقالي
لقد باليت مظعن أم أوفولكن أم أوفى لا تبالي
ففصل بين القسم **وجوابه** بجملتي الاعتراض. من السماء متعلق بصيب فهو في موضع نصب ومن فيه لابتداء الغاية ، ويحتمل أن تكون في موضع الصفة فتعلق بمحذوف ، وتكون من إذ ذاك للتبعيض ، ويكون على حذف مضاف التقدير ، أو كمطر صيب من أمطار السماء ، وأتى بالسماء معرفة إشارة إلى أن هذا الصيب نازل من آفاق السماء ، فهو مطبق عام. قال الزمخشري : وفيه أن السحاب من السماء ينحدر ، ومنها يأخذ ماءه ، لا كزعم من زعم أنه يأخذه من البحر ، ويؤيده قوله تعالى : ﴿وينزل من السمآء من جبال فيها منا برد﴾ انتهى كلامه. وليس في الآيتين ما يدل على أنه لا يكون منشأ المطر من البحر ، إنما تدل الآيتان على
٨٥
أن المطر ينزل من السماء ، ولا يظهر تناف بين أن يكون المطر ينزل من السماء ، وأن منشأه من البحر. والعرب تسمي السحاب بنات بحر ، يعني أنها تنشأ من البحار ، قال طرفة :
جزء : ١ رقم الصفحة : ٨٣
لا تلمني إنها من نسوةرقد الصيف مقاليت نزر

كبنات البحر يمأدن كماأنبت الصيف عساليج الخضر
(١) ".

"وقد أجمع المسلمون على أن لا خالق إلا الله تعالى ، وإذا كان بمعنى التقدير ، فمقتضى اللغة أنه قد يوصف به غير الله تعالى ، كبيت زهير. وقال تعالى : ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ ، ﴿وإذ تخلق من الطين﴾ . وقال أبو عبد الله البصري ، أستاذ القاضي عبد الجبار : إطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال ، لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان ، وذلك في حق الله تعالى محال. وكأن أبا عبد الله لم يعلم أن الخلق في اللغة يطلق على الإنشاء ، وكلام البصري مصادم لقوله تعالى : ﴿هو الله الخالق﴾ ، إذ زعم أنه لا يطلق اسم الخالق على الله ، وفي اللغة والقرآن والإجماع ما يرد عليه. وعطف قوله : ﴿خلقكم والذين من قبلكم﴾ على الضمير المنصوب في خلقكم ، والمعطوف متقدم في الزمان على المعطوف عليه وبدأ به ، وإن كان متأخرا في الزمان ، لأن علم الإنسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره ، إذ أقرب الأشياء إليه نفسه ، ولأنهم المواجهون بالأمر بالعبادة ، فتنبيههم أولا على أحوال أنفسهم آكد وأهم ، وبدأ أولا بصفة الخلق ، إذ كانت العرب مقرة بأن الله خالقها ، وهم المخاطبون ،

٩٤

والناس تبع لهم ، إذ نزل القرآن بلسانهم. وقرأ ابن السميفع : وخلق من قبلكم ، جعله من عطف الجمل. وقرأ زيد بن علي : ﴿والذين من قبلكم﴾ بفتح ميم من ، قال الزمخشري : وهي قراءة مشكلة ووجهها على أشكالها أن يقال : أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيدا ، كما أقحم جرير في قوله :

جزء : ١ رقم الصفحة : ٩٢

يا تيم تيم عدي لا أبا لكم

تيما الثاني بين الأول وما أضيف إليه ، وكإقحامهم لام الإضافة بين المضاف والمضاف إليه في لا أبا لك ، انتهى كلامه. وهذا التخريج الذي خرج الزمخشري قراءة زيد عليه هو مذهب لبعض النحويين زعم أنك إذا أتيت بعد الموصول بموصول آخر في معناه مؤكد له ، لم يحتج الموصول الثاني إلى صلة ، نحو قوله :

من النفر اللائي الذين أذاهميهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

فإذا وجوابها صلة اللائي ، ولا صلة للذين ، لأنه إنما أتى به للتأكيد. قال أصحابنا : وهذا الذي ذهب إليه باطل ، لأن القياس إذا أكد الموصول أن تكرره مع صلته لأنها من كماله ، وإذا كانوا أكدوا حرف الجر أعادوه مع ما يدخل عليه لافتقاره إليه ، ولا يعيدونه وحده إلا في ضرورة ، فالأحرى أن يفعل مثل ذلك بالموصول الذي الصلة بمنزلة جزء منه. وخرج أصحابنا البيت على أن الصلة للموصول الثاني وهو خبر مبتدأ محذوف ، ذلك المبتدأ والموصول في موضع الصلة للأول تقديره من النفر اللاتي هم الذين أذا هم ، وجاز حذف المبتدأ وإضماره لطول خبره ، فعلى هذا يتخرج قراءة زيد أن يكون قبلكم صلة من ، ومن خبر مبتدأ محذوف ، وذلك المبتدأ وخبره صلة للموصول الأول وهو الذين ، التقدير والذين هم من

---

(١) تفسير البحر المحيط. (دار الفكر)، ٦٦/١

قبلكم. وعلى قراءة الجمهور تكون صلة الذين قوله : ﴿من قبلكم﴾ ، وفي ذلك **إشكال** ، لأن الذين أعيان ، ومن قبلكم جار ومجرور ناقص ليس في الإخبار به عن الأعيان فائدة ، فكذلك الوصل به إلا على تأويل ، وتأويله أنه يؤول إلى أن ظرف الزمان إذا وصف صح وقوعه خبرا نحو : نحن في يوم طيب ، كذلك يقدر هذا والذين كانوا من زمان قبل زمانكم. وهذا نظير قوله تعالى : ﴿كالذين من قبلكم﴾ وإنما ذكر ﴿والذين من قبلكم﴾ ، وإن كان خلقهم لا يقتضي العبادة علينا لأنهم كالأصول لهم ، فخلق أصولهم يجري مجرى الأنعام على فروعهم ، فذكرهم عظيم إنعامه تعالى عليهم وعلى أصولهم بالإيجاد.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٩٢

". (١)

"﴿قالوا الئان جئت بالحق﴾ : قرأ الجمهور : بإسكان اللام والهمزة بعده ، وقرأ نافع : بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام ، وعنه روايتان : إحداهما : حذف واو قالوا ، إذ لم يعتد بنقل الحركة ، إذ هو نقل عارض ، والرواية الأخرى : إقرار الواو اعتدادا بالنقل ، واعتبارا لعارض التحريك ، لأن الواو لم تحذف إلا لأجل سكون اللام بعدها. فإذا ذهب موجب الحذف عادت الواو إلى حالها من الثبوت. وانتصاب الآن على الظرفية ، وهو ظرف يدل على الوقت الحاضر ، وهو قوله لهم : ﴿إنها بقرة لا ذلول﴾ إلى ﴿لا شية فيها ﴾ ، والعامل فيه جئت ، ولا يراد بجئت أنه كان غائبا فجاء ، وإنما مجازه نطقت بالحق ، فبالحق متعلق بجئت على هذا المعنى ، أو تكون الباء للتعدية ، فكأنه قال : أجأت الحق ، أي إن الحق كان لم يجئنا فأجأته. وهنا وصف محذوف تقديره بالحق المبين ، أي الواضح الذي لم يبق معه **إشكال**، واحتيج إلى تقدير هذا الوصف لأنه في كل محاورة حاورها معهم جاء بالحق ، فلو لم يقدر هذا الوصف لما كان لتقييدهم مجيئه بالحق بهذا الطرف الخاص فائدة. وقد ذهب قتادة إلى أنه لا وصف محذوف هنا ، وقال : كفروا بهذا القول لأن نبي الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام كان لا يأتيهم إلا بالحق في كل وقت ، وقالوا : ومعنى بالحق : بحقيقة نعت البقرة ، وما بقي فيها إشكال.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٢٤٧

﴿فذبحوها﴾ : قبل هذه الجملة محذوف ، التقدير : فطلبوها وحصلوها ، أي هذه البقرة

٢٥٧

الجامعة للأوصاف السابقة ، وتحصيلها كان بأن الله أنزلها من السماء ، أو بأنها كانت وحشية فأخذوها ، أو باشترائها من الشاب البار بأبويه. وهذا الذي تظافرت عليه أقاويل أكثر المفسرين ، وذكروا في ذلك اختلافا وقصصا كثيرا مضطربا أضربنا عن نقله صفحا كعادتنا في أكثر القصص الذي ينقلونه ، إذ لا ينبغي أن ينقل من ذلك إلا ما صح عن الله تعالى ، أو عن رسوله في قرآن أو سنة.

﴿وما كادوا يفعلون﴾ : كنى عن الذبح بالفعل ، لأن الفعل يكنى به عن كل فعل. وكاد في الثبوت تدل على المقاربة. فإذا

---

(١) تفسير البحر المحيط . (دار الفكر)، ١/٧٥

قلت : كاد زيد يقوم ، فمعناه نفي المقاربة ، فهي كغيرها من الأفعال وجوبا ونفيا. وقد ذهب بعض الناس إلى أنها إذا أثبتت ، دلت على نفي الخبر ، وإذا نفيت ، دلت على إثبات الخبر ، مستدلا بهذه الآية ، لأن قوله تعالى : ﴿فذبحوها﴾ يدل على ذلك ، والصحيح القول الأول. وأما الآية ، فقد اختلف زمان نفي المقاربة والذبح ، إذ المعنى : وما قاربوا ذبحها قبل ذلك ، أي وقع الذبح بعد أن نفى مقاربته. فالمعنى أنهم تعسروا في ذبحها ، ثم ذبحوها بعد ذلك. قيل : والسبب الذي لأجله ما كادوا يذبحون هو : إما غلاء ثمنها ، وإما خوف فضيحة القاتل ، وإما قلة انقياد وتعنت على الأنبياء على ما عهد منهم. واختلفوا في هذه البقرة المذبوحة : أهي التي أمروا أولا بذبحها ، وأنها معينة في الأمر الأول ، وأنه لو وقع الذبح عليها أولا لما وقع إلا على هذه المعينة ؟ أم المأمور بها أولا هي بقرة غير مخصوصة ، ثم انقلبت مخصوصة بلون وصفات ، فذبحوا المخصوصة ؟ فكان الأمر الأول مخصوصا لانتقال الحكم من البقرة المطلقة إلى البقرة المخصوصة ، ويجوز النسخ قبل الفعل على أن هذه البقرة المخصوصة يتناولها الأمر بذبح بقرة ، فلو وقع الذبح عليها بالخطاب الأول ، لكانوا ممتثلين ، فكذلك بعد التخصيص. ثم اختلف القائلون بهذا الثاني : هل الواجب كونها بالصفة الأخيرة فقط ، وهي كونها لا ذلول إلى آخره ؟ أم ينضاف إلى هذه الأوصاف في جواب السؤالين قبل ، فيجب أن يكون مع الوصف الأخير لا فارض ولا بكر ، وصفراء فاقع لونها ؟ والذي نختاره هذا الثاني ، لأن الظاهر اشتراك هذه الأوصاف ، لأن قوله : ما هي ، وما لونها ، وما هي ، يدل على ذلك ، وهذا هو الذي اشتهر في الإخبار أنها كانت بهذه الأوصاف جميعا ، وإذا كان البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة ، كان ذلك تكليفا بعد تكليف ، وذلك يدل على نسخ التسهيل بالأشق ، وعلى جواز النسخ قبل الفعل.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٢٤٧

(١) ".

"﴿من كان عدوا لله﴾ : العداوة بين الله والعبد لا تكون حقيقة ، وعداوة العبد لله تعالى مجاز ، ومعناها : مخالفة الأمر ، وعداوة الله للعبد ، مجازاته على مخالفته. ﴿وملا ـكتها ورسلها وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين﴾ . أكد بقوله : وملائكته ، أمر جبريل ، إذ اليهود قد أخبرت أنه عدوهم من الملائكة ، لكونه يأتي بالهلاك والعذاب ، فرد عليهم في الآية السابقة ، بأنه أتى بأصل الخيور كلها ، وهو القرآن الجامع لتلك الصفات الشريفة ، من موافقته لكتبهم ، وكونه هدى وبشرى ، فكانت تجب محبته. ورد عليهم في هذه الآية ، بأن قرنه باسمه تعالى مندرجا تحت عموم ملائكته ، ثم ثانيا تحت عموم رسله ، لأن الرسل تشمل الملائكة وغيرهم ممن أرسل من بني آدم ، ثم ثالثا بالتنصيص على ذكره مجردا مع من يدعون أنهم يحبونه ، وهو ميكال ، فصار مذكورا في هذه الآية ثلاث مرار ، كل ذلك رد على اليهود وذم لهم ، وتنويه بجبريل. ودلت الآية على أن الله تعالى عدو لمن عادى الله وملائكته ورسله وجبريل وميكال. ولا يدل ذلك على أن المراد من جع عداوة الجميع ، فالله تعالى عدوه ، وإنما المعنى أن من عادى واحدا ممن ذكر ، فالله عدوه ، إذ معاداة واحد ممن ذكر معاداة للجميع. وقد أجمع المسلمون على أن من أبغض رسولا أو ملكا فقد كفر. فقال بعض الناس : الواو هنا بمعنى

---

(١) تفسير البحر المحيط. (دار الفكر)، ٢١٩/١

أو ، وليست للجمع. وقال بعضهم : الواو للتفصيل ، ولا يراد أيضا أن يكون عدوا لجميع الملائكة ، ولا لجميع الرسل ، بل هذ من باب التعليق على الجنس بصورة الجمع ، كقولك : إن كلمت الرجال فأنت طالق ، لا يريد بذلك إن كلمت كل الرجال ، ولا أقل ما ينطلق عليه الجمع ، وإنما علق بالجنس ، وإن كان بصورة الجمع ، فلو كلمت رجلا واحدا طلقت ، فكذلك هذا الجمع في الملائكة والرسل. فالمعنى أن من عادى الله ، أو ملكا من ملائكته ، أو رسولا من رسله ، فالله عدو له.

٣٢١

وقال الماتريدي : يحتمل أن يكون الافتتاح باسم الله ، على سبيل التعظيم لمن ذكر بعده ، كقوله تعالى : ﴿فأن لله خمسه﴾ ، وخص جبريل وميكال بالذكر تشريفا لهما وتفضيلا. وقد ذكرنا عن أستاذنا أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير ، قدس الله روحه ، أنه كان يسمي لنا هذا النوع بالتجريد ، وهو أن يكون الشيء مندرجا تحت عموم ، ثم تفرده بالذكر ، وذلك لمعنى مختص به دون أفراد ذلك العام. فجبريل وميكال جعلا كأنهما من جنس آخر ، ونزل التغاير في الوصف كالتغاير في الجنس ، فعطف. وهذا النوع من العطف ، أعني عطف الخاص على العام ، على سبيل التفضيل ، هو من الأحكام التي انفردت بها الواو ، فلا يجوز ذلك في غيرها من حروف العطف. وقيل : خصا بالذكر ، لأن اليهود ذكرهما ، ونزلت الآية بسببهما. فلو لم يذكرا ، لكان لليهود تعلق بأن يقولوا : لم نعاد الله ؟ ولا جميع ملائكته ؟ وقيل : خصا بالذكر دفعا **لإشكال** : أن الموجب للكفر عداوة جميع الملائكة ، لا واحد منهم. فكأنه قيل : أو واحد منهم. وجاء هذا الترتيب في غاية الحسن ، فابتدىء بذكر الله ، ثم بذكر الوسائط التي بينه وبين الرسل ، ثم بذكر الوسائط التي بين الملائكة وبين المرسل إليهم. فهذا ترتيب بحسب الوحي. ولا يدل تقديم الملائكة في الذكر على تفضيلهم على رسل بني آدم ، لأن الترتيب الذي ذكرناه هو ترتيب بالنسبة إلى الوسائط ، لا بالنسبة إلى التفضيل. ويأتي قول الزمخشري : بأن الملائكة أشرف من الأنبياء ، إن شاء الله ، قالوا : واختصاص جبريل وميكال بالذكر يدل على كونهما أشرف من جميع الملائكة. وقالوا : جبريل أفضل من ميكال ، لأنه قدم في الذكر ، ولأنه ينزل بالوحي والعلم ، وهو مادة الأرواح. وميكال ينزل بالخصب والأمطار ، وهي مادة الأبدان ، وغذاء الأرواح أشرف من غذاء الأشباح ، انتهى. ويحتاج تفضيل جبريل على ميكائيل إلى نص جلي واضح ، والتقدم في الذكر لا يدل على التفضيل ، إذ يحتمل أن يكون ذلك من باب الترقي. ومن : في قوله :

جزء : ١ رقم الصفحة : ٣١٧

﴿من كان عدوا﴾ شرطية. واختلف في **الجواب** فقيل : هو محذوف ، تقديره : فهو كافر ، وحذف لدلالة المعنى عليه. وقيل **الجواب** : ﴿فإن الله عدو للكافرين﴾ ، وأتى باسم الله ظاهرا ، ولم يأت بأنه عدو لاحتمال أن يفهم أن الضمير عائد على اسم الشرط فينقلب المعنى ، أو عائد على أقرب مذكور ، وهو ميكال ، فأظهر الاسم لزوال اللبس ، أو للتعظيم والتفخيم ، لأن العرب إذا فخمت شيئا كررته بالاسم الذي تقدم له : ﴿لينصرنه الله إن الله لعفو غفور﴾ ، وقول الشاعر :

لا أرى الموت يسبق الموت شيئا

(١) ".

"﴿ولبئس ما شروا بها أنفسهم﴾ : تقدم القول في بئس ، وفي ما الواقعة بعدها ، ومعناه : ذم ما باعوا به أنفسهم. والضمير في به عائد على السحر ، أو الكفر. والمخصوص بالذم محذوف تقديره : على أحسن الوجوه التي تقدمت في بئسما السحر ، أو الكفر. والضمير في : شروا ، ويعلمون ، باتفاق لليهود. فمتى فسر الضمير في ولقد علموا بأنه عائد على الشياطين ، أو اليهود الذين كانوا بحضرة سليمان ، وفي زمانه ، أو الملكين بفتح اللام ، أو بكسرها ، فلا **إشكال** **لاختلاف** المسند إليه العلم. وإن اتحد المسند إليه ، أول العلم الثاني بالعقل ، لأن العلم من ثمرته ، فلما انتفى الأصل ، نفى ثمرته. أو بالعمل ، لأنه من ثمرة العلم ، فلما انتفت الثمرة ، جعل ما ينشأ عنه منفيا ، أو أول متعلق العلم ، وهو المحذوف ، أي علموا ضرره في الآخرة ، ولم يعلموا نفعه في الدنيا. أو علموا نفي الثواب ، ولم يعلموا استحقاق العذاب. **وجواب** لو محذوف تقديره : ﴿لو كانوا يعلمون﴾ . ذم ذلك لما باعوا أنفسهم. ﴿ولو أنهم ءامنوا واتقوا﴾ : قد تقدم الكلام في لو وأقسامها ، وهي هنا حرف لما كان سيقع لوقوع غيره ، ويأتي الكلام على **جوابها** إن شاء الله. وقال الزمخشري : ويجوز أن يكون قوله : ﴿ولو أنهم ءامنوا ﴾ تمنيا لإيمانهم ، على سبيل المجاز ، عن إرادة الله ، إيمانهم واختيارهم له ، كأنه قيل : وليتهم آمنوا ، ثم ابتدىء : ﴿لمثوبة من عند الله خير﴾ ، انتهى. فعلى هذا لا يكون **للجواب** لازم ، لأنها قد تجاب إذا كانت للتمني بالفاء ، كما يجاب ليت. إلا أن الزمخشري دس في كلامه هذا ، ويحرجه مذهبه الاعتزالي ، حيث جعل التمني كناية عن إرادة الله ، فيكون المعنى : إن الله أراد إيمانهم ، فلم يقع مراده ، وهذا هو عين مذهب الاعتزال ، والطائفة الذين سموا أنفسهم عدلية :

٣٣٤

قالوا يريد ولا يكون مرادهعدلوا ولكن عن طريق المعرفه

وأنهم آمنوا ، يتقدر بمصدر كأنه قيل : ولو إيمانهم ، وهو مرفوع. فقال سيبويه : هو مرفوع بالابتداء ، أي ولو إيمانهم ثابت. وقال المبرد : هو مرفوع على الفاعلية ، أي ولو ثبت إيمانهم. ففي كل من المذهبين حذف للمسند ، وإبقاء المسند إليه. والترجيح بين المذهبين مذكور في علم النحو ، والضمير في أنهم لليهود ، أو الذين يعلمون السحر ، قولان. والإيمان والتقوى : الإيمان التام ، والتقوى الجامعة لضروبها ، أو الإيمان بمحمد وبما جاء به ، وتقوى الكفر والسحر ، قولان متقاربان.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٣١٧

﴿لمثوبة﴾ : اللام لام الابتداء ، لا الواقعة في **جواب** لو ، **وجواب** لو محذوف لفهم المعنى ، أي لا ثيبوا ، ثم ابتدأ على طريق الإخبار الاستئنافي ، لا على طريق تعليقه بإيمانهم وتقواهم ، وترتبه عليهما ، هذا قول الأخفش ، أعني أن **الجواب** محذوف. وقيل : اللام هي الواقعة في **جواب** لو ، **والجواب** : هو قوله : ﴿لمثوبة﴾ ، أي الجملة الإسمية. والأول اختيار الراغب ، والثاني اختيار الزمخشري. قال : أوثرت الجملة الإسمية على الفعلية في **لجواب** ، لما في ذلك من الدلالة على ثبوت

(١) تفسير البحر المحيط. (دار الفكر)، ٢٧٦/١

المثوبة واستقرارها ، كما عدل عن النصب إلى الرفع في : سلام عليكم لذلك ، انتهى كلامه. ومختاره غير مختار ، لأنه لم يعهد في لسان العرب وقوع الجملة الابتدائية جوابا للو ، إنما جاء هذا المختلف في تخريجه. ولا تثبت القواعد الكلية بالمحتمل ، وليس مثل سلام عليكم ، لثبوت رفع سلام عليكم من لسان العرب. ووجه من أجاز ذلك قوله : بأن مثوبة مصدر يقع للماضي والاستقبال ، فصلح لذلك من حيث وقوعه للمضي. وقد تكلمنا على هذه المسألة في (كتاب التكميل) من تأليفنا ، بأشبع من هذا. وقرأ الجمهور : لمثوبة بضم الثاء ، كالمشورة. وقرأ قتادة وأبو السمال وعبد الله بن بريدة : بسكون الثاء ، كمشورة. ومعنى قوله : لمثوبة ، أي لثواب ، وهو الجزاء والأجر على الإيمان والتقوى بأنواع الإحسان. وقيل : لمثوبة : لرجعة إلى الله خير.

﴿من عند الله﴾ : هذا الجار والمجرور في موضع الصفة ، أي كائنة من عند الله. وهذا الوصف هو المسوغ لجواز الابتداء بالنكرة. وفي وصف المثوبة بكونها من عندالله ، تفخيم وتعظيم لها ، ولمناسبة الإيمان والتقوى. لذلك ، كان المعنى : أن الذي آمنتم به واتقيتم محارمه ، هو الذي ثوابكم منه على ذلك ، فهو المتكفل بذلك لكم. واكتفى بالتنكير في ذلك ، إذ المعنى لشيء من الثواب.

قليلك لا يقال له قليل

(١) ".

"﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ : قيل : سبب نزول هذا أن جماعة ماتوا قبل تحويل القبلة ، فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهم ، فنزلت. وقيل : السائل أسعد بن زرارة ، والبراء بن معرور مع جماعة ، وهذا مشكل ، لأنه قد روي أن أسعد بن زرارة والبراء بن معرور ماتا قبل تحويل القبلة. وقد فسر الإيمان بالصلاة إلى بيت المقدس ، وكذلك ذكره البخاري والترمذي ، وقال ذلك ابن عباس والبراء بن عازب وقتادة والسدي والربيع وغيرهم ، وكنى عن الصلاة بالإيمان لما كانت صادرة عنه ، وهي من شعبه العظيمة. ويحتمل أن يقر الإيمان على مدلوله ، إذ هو يشمل التصديق في وقت الصلاة إلى بيت المقدس ، وفي وقت التحويل. وذكر الإيمان ، وإن كان السؤال عن صلاة من صلى إلى بيت المقدس ، لأنه هو العمدة ، والذي تصح به الأعمال. وقد كان لهم ثابتا في حال توجههم إلى بيت المقدس وغيره ، فأخبر تعالى أنه لا يضيع إيمانكم ، فاندرج تحته متعلقاته التي لاتصح إلا به. وكان ذكر الإيمان أولى من ذكر الصلاة ، لئلا يتوهم اندراج صلاة المنافقين إلى بيت المقدس ، وأتى بلفظ الخطاب ، وإن كان السؤال عمن مات على سبيل التغليب ، لأن المصلين إلى بيت المقدس لم يكونوا كلهم ماتوا. وقرأ الضحاك : ليضيع ، بفتح الضاد وتشديد الياء ، وأضاع وضيع الهمزة ، والتضعيف ، كلاهما للنقل ، إذ أصل الكلمة ضاع. وقال في المنتخب : لولا ذكر سبب نزول هذه الآية : لما اتصل الكلام بعضه ببعض. ووجه تقرير الإشكال ، أن الذين لا يجوزون النسخ إلا مع البداء يقولون : إنه لما تغير الحكم ، وجب أن يكون الحكم مفسدة ، أو باطلا ، فوقع في قلوبهم ، بناء على هذا السؤال ، أن تلك الصلوات التي أتوا بها متوجهين إلى بيت المقدس كانت ضائعة. فأجاب الله تعالى عن هذا الإشكال ، وبين أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة ، ومن تكليف إلى

---

(١) تفسير البحر المحيط - (دار الفكر)، ١/٢٨٨

تكليف ، والأول كالثاني في أن المتمسك به قائم. انتهى.

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤١٧

وإذا كان الشك إنما تولد ممن يجوز البداء على الله ، فكيف يليق ذلك بالصحابة ؟ **والجواب** : أنه لا يقع إلا من منافق ، فأخبر عن **جواب** سؤال المنافق ، أو **جواب** على تقدير خطور ذلك ببال صحابي لو خطر ، أو على تقدير اعتقاده أن التوجه إلى الكعبة أفضل. وما ذكره في المنتخب من أنه لولا ذكر سبب نزول هذه الآية ، لما اتصل الكلام بعضه ببعض ، ليس بصحيح ، بل هو كلام متصل ، سواء أصح ذكر السبب أم لم يصح ، وذلك أنه لما ذكر قوله تعالى : ﴿لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾ ، كان ذلك تقسيما للناس حالة الجعل إلى قسمين : متبع للرسول ، وناكص. فأخبر تعالى أنه لا يضيع إيمان المتبع ، بل عمله وتصديقه ، قبل أن تحول القبلة ، وبعد أن تحول لا يضيعه الله ، إذ هو المكلف بما شاء من التكاليف ، فمن امتثلها ، فهو لا يضيع أجره. ولما كان قد يهجس في النفس الاستطلاع إلى حال إيمان من اتبع الرسول في الحالتين ، أخبر تعال أنه لا يضيعه ، وأتى بكان المنفية بما الجائي بعدها لام الجحود ، لأن ذلك أبلغ من أن لا يأتي بلام الجحود. فقولك : ما كان زيد ليقوم ، أبلغ مما : كان زيد يقوم ، لأن في المثال الأول : هو نفي للتهيئة والإرادة للقيام ، وفي الثاني : هو نفي للقيام. ونفي التهيئة والإرادة للفعل أبلغ من نفي الفعل ، لأن نفي الفعل لا يستلزم نفي إرادته ، ونفي التهيئة والصلاح والإرادة للفعل تستلزم نفي الفعل ، فلذلك كان النفي مع لام الجحود أبلغ. وهكذا القول فيما ورد من هذا النحو في القرآن. وكلام العرب. وهذه الأبلغية إنما هي على تقدير مذهب البصريين ، فإنهم زعموا أن خبر كان التي بعدها لام الجحود محذوف ، وأن اللام بعدها أن مضمرة ينسبك منها مع الفعل بعدها مصدر ، وذلك الحرف متعلق بذلك الحرف المحذوف ، وقد صرح بذلك الخبر في قول بعضهم :

سموت ولم تكن أهلا لتسمو

ومذهب الكوفيين : أن اللام هي الناصبة ، وليست أن

٤٢٦

مضمرة بعده ، وأن اللام بعدها للتأكيد ، وأن نفس الفعل المنصوب بهذه اللام هو خبر كان ، فلا فرق بين : ما كان زيد يقوم ، وما كان زيد ليقوم ، إلا مجرد التأكيد الذي في اللام. والكلام على هذين المذهبين مذكور في علم النحو.

﴿إن الله بالناس لرءوف رحيم﴾ : ختم هذه الآية بهذه الجملة ظاهر ، وهي جارية مجرى التعليل لما قبلها ، أي للطف رأفته وسعة رحمته ، نقلكم من شرع إلى شرع أصلح لكم وأنفع في الدين ، أو لم يجعل لها مشقة على الذين هداهم ، أو لا يضيع إيمان من آمن ، وهذا الأخير أظهر. والألف واللام في بالناس يحتمل الجنس ، كما قال : ﴿الله لطيفا بعباده﴾ ، ﴿ورحمتي وسعت كل شيء ﴾ ، ﴿وسعت كل شيء رحمة وعلما﴾ ، ويحتمل العهد ، فيكون المراد بالناس المؤمنين. وقرأ الحرميان وابن عامر وحفص : لرؤوف ، مهموزا على وزن فعول حيث وقع ، قال الشاعر :

جزء : ١ رقم الصفحة : ٤١٧
(١) ".

"وقرأ ابراهيم : توفاهم بضم التاء مضارع وفيت ، والمعنى : أن الله يوفي الملائكة أنفسهم فيتوفونها ، أي : يمكنهم من استيفائها فيستوفونها. والضمير في قالوا للملائكة ، والجملة خبر إن ، والرابط ضمير محذوف دل عليه المعنى ، التقدير : قالوا : قالوا لهم فيم كنتم ؟ وهذا الاستفهام معناه التوبيخ والتقريع. والمعنى : في أي شيء كنتم من أمر دينكم ؟ وقيل : إن أحوال الدنيا ، وجوابهم للملائكة اعتذار عن تخلفهم عن الهجرة ، وإقامتهم بدار الكفر ، وهو اعتذار غير صحيح.
جزء : ٣ رقم الصفحة : ٣٢٧
قال الزمخشري : (فإن قلت) : كيف صح وقوع قوله : كنا مستضعفين في الأرض ، جوابا عن قولهم : فيم كنتم ؟ وكان حق الجواب أن يقولوا : كنا في كذا ، ولم يكن في شيء ؟ (قلت) : معنى فيم كنتم ، التوبيخ بأنهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على الهجرة ولم يهاجروا ، فقالوا : كنا مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به ، واعتلالا بالاستضعاف ، وأنهم لم يتمكنوا من الهجرة حتى يكونوا في شيء انتهى كلامه. والذي يظهر أن قولهم : كنا مستضعفين في الأرض جواب لقوله : فيم كنتم على المعنى ، لا على اللفظ. لأن معنى : فيم كنتم في أي حال مانعة من الهجرة كنتم ، قالوا : كنا مستضعفين أي في حالة استضعاف في الأرض بحيث لا نقدر على الهجرة ، وهو جواب كذب ، والأرض هنا أرض مكة. ﴿قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ﴾ هذا تبكيت من الملائكة لهم ، ورد لما اعتذروا به. أي لستم مستضعفين ، بل كانت لكم القدرة على الخروج إلى بعض الأقطار فتهاجروا حتى تلحقوا بالمهاجرين ، كما فعل الذين هاجروا إلى الحبشة ، ثم لحقوا بعد بالمؤمنين بالمدينة. ومعنى فتهاجروا فيها أي : في قطر من أقطارها ، بحيث تأمنون على دينكم. وقيل : أرض الله أي المدينة. واسعة آمنة لكم من العدو فتخرجوا إليها. وهل هؤلاء الذين توفتهم الملائكة مسلمون خرجوا مع المشركين في قتال فقتلوا ؟ أو منافقون ، أو مشركون ؟ ثلاثة أقوال. الثالث قاله الحسن. قال ابن عطية : قول الملائكة لهم بعد توفي أرواحهم يدل على أنهم مسلمون ، ولو كانوا كفارا لم يقل لهم شيء من ذلك ، وإنما لم يذكروا في الصحابة لشدة ما واقعوه ، ولعدم تعين أحد منهم بالإيمان ، واحتمال ردته. انتهى ملخصا. وقال السدي : يوم نزلت هذه الآية كان من أسلم ولم يهاجر كافرا حتى يهاجر ، إلا من لا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلا انتهى. قال ابن عطية : والذي تقتضيه الأصول أن من ارتد من أولئك كافر ومأواه جهنم على جهة الخلود ، ومن كان مؤمنا فمات بمكة ولم يهاجر ، أو أخرج كرها فقتل ، عاص مأواه جهنم دون خلود. ولا حجة للمعتزلة في هذه الآية على التكفير بالمعاصي. وفي الآية دليل على أن من لا يتمكن من إقامة دينه في بلد كما يحب ، وجبت عليه الهجرة. وروي في الحديث "من فر بدينه من أرض إلى أرض وإن كان شبرا من الأرض استوجبت له الجنة ، وكان رفيق أبيه إبراهيم ونبيه محمد صلى الله عليه وسلم".
جزء : ٣ رقم الصفحة : ٣٢٧
﴿فأوالئاك مأواهم جهنما وسآءت مصيرا﴾ الفاء للعطف ، عطفت جملة على جملة. وقيل : فأولئك خبر إن ، ودخلت

---

(١) تفسير البحر المحيط . (دار الفكر)، ٣٧٠/١

الفاء في خبر إن تشبيها لاسمها باسم الشرط ، وقالوا : فيم كنتم حال من الملائكة ، أو صفة لظالمي أنفسهم أي : ظالمين أنفسهم قائلا لهم الملائكة : فيم كنتم ؟ وقيل : خبر إن محذوف تقديره : هلكوا ، ثم فسر الهلاك بقوله : قالوا فيم كنتم.
٣٤

﴿إلا المستضعفين من الرجال والنسآء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا﴾ من الرجال جماعة ، كعياش بن أبي زمعة ، وسلمة بن هشام ، والوليد بن الوليد. ومن النساء جماعة : كأم الفضل أمامة بنت الحارث أم عبد الله بن عباس. ومن الولدان : عبد الله بن عباس وغيره. فإن أريد بالولدان العبيد والإماء البالغون فلا إشكال في دخولهم في المستثنين ، وإن أريد بالولدان الأطفال فهم لا يكونون إلا عاجزين فلا يتوجه عليهم وعيد ، بخلاف الرجال والنساء قد يكونون عاجزين ، وقد يكونون غير عاجزين. وإنما ذكروا مع الرجال والنساء وإن كانوا لا يتوجه عليهم الوعيد باعتبار أن عجزهم هو عجز لآبائهم الرجال والنساء ، لأن من أقوى أسباب العجز وعدم الحنكة وكون الرجال والنساء مشغولين بأطفالهم ، مشغوفين بهم ، فيعجزون عن الهجرة بسبب خوف ضياع أطفالهم وولدانهم. فذكر الولدان في المستثنين تنبيه على أعظم طرق العجز للرجال والنساء ، لأن طرق العجز لا تنحصر ، فنبه بذكر عجز الولدان على قوة عجز الآباء والأمهات بسببهم.
(١) ".

"﴿ثم لم تكن﴾ وحمزة والكسائي بالياء وأبي وابن مسعود والأعمش وما كان فتنتهم ، وطلحة وابن مطرف ثم ما كان والابنان وحفص ﴿فتنتهم﴾ بالرفع وفرقة ثم لم يكن بالياء ، و﴿فتنتهم﴾ بالرفع وإعراب هذه القراءات واضح والجاري منها على الأشهر قراءة ثم لم يكن ﴿فتنتهم﴾ بالياء بالنصب ، لأن أن مع ما بعدها أجريت في التعريف مجرى المضمر وإذا اجتمع الأعرف وما دونه في التعريف فذكروا إن الأشهر جعل الأعرف هو الاسم وما دونه هو الخبر ، ولذلك أجمعت السبعة على ذلك في قوله تعالى : ﴿فما كان جواب قومها إلا أن قالوا ﴾ ﴿ما كان حجتهم إلا أن قالوا ﴾ ومن قرأ بالياء ورفع الفتنة فذكر الفعل لكون تأنيث الفتنة مجازيا أو لوقوعها من حيث المعنى على مذكر ، والفتنة اسم يكن والخبر ﴿إلا أن قالوا ﴾ جعل غير الأعرف الاسم والأعرف الخبر ومن قرأ ﴿ثم لم تكن﴾ بالتاء ورفع الفتنة فأنث لتأنيث الفتنة والإعراب كإعراب ما تقدم قبله ، ومن قرأ ﴿ثم لم تكن﴾ بالتاء ﴿فتنتهم﴾ بالنصب فالأحسن أن يقدر ﴿إلا أن قالوا ﴾ مؤنثا أي ﴿ثم لم تكن فتنتهم﴾ إلا مقالتهم. وقيل : ساغ ذلك من حيث كان الفتنة في المعنى. قال أبو علي : وهذا كقوله تعالى : ﴿فله عشر أمثالها ﴾ فأنث الأمثال لما كانت الحسنات في المعنى. وقال الزمخشري : وقرىء ﴿تكن﴾ بالتاء و﴿فتنتهم﴾ بالنصب وإنما أتت ﴿أن قالوا ﴾ لوقوع الخبر مؤنثا كقوله : من كانت أمك ؛ انتهى. وتقدم لنا أن الأولى أن يقدر ﴿أن قالوا ﴾ بمؤنث أي إلا مقالتهم. وكذا قدره الزجاج بمؤنث أي مقالتهم ، وتخريج الزمخشري ملفق من كلام أبي علي وأما من كانت أمك فإنه حمل اسم كان على معنى من ، لأن من لها لفظ مفرد ولها معنى بحسب ما تريد من إفراد وتثنية وجمع وتذكير وتأنيث وليس الحمل على المعنى لمراعاة الخبر ، ألا ترى أنه يجيء حيث لا خبر نحو ومنهم من يستمعون إليك. ونكن مثل من يا ذئب يصطحبان. ومن تقنت في قراءة التاء فليست تأنيث كانت لتأنيث الخبر وإنما هو للحمل على معنى من حيث أردت

---

(١) تفسير البحر المحيط . (دار الفكر)، ٢٧٢/٣

به المؤنث وكأنك قلت أية امرأة كانت أمك. وقرأ الأخوان

جزء : ٤ رقم الصفحة : ٨٤

﴿والله ربنا﴾ بنصب الباء على النداء أي يا ربنا ، وأجاز ابن عطية فيه النصب على المدح وأجاز أبو البقاء فيه إضمار أعني وباقي السبعة بخفضها على النعت ، وأجازوا فيه البدل وعطف البيان. وقرأ عكرمة وسلام بن مسكين والله ربنا برفع الاسمين. قال ابن عطية : وهذا على تقديم وتأخير أنهم قالوا : ﴿ما كنا مشركين﴾ ﴿والله ربنا﴾ ومعنى ﴿ما كنا مشركين﴾ جحدوا إشراكهم في الدنيا ، روي أنهم إذا رأوا إخراج من في النار من أهل الإيمان ضجوا فيوقفون ويقال لهم أين شركاؤكم ؟ فينكرون طماعية منهم أن يفعل

٩٥

بهم ما فعل بأهل الإيمان وهذا الذي روي مخالف لظاهر الآية ، وهو ﴿ويوم نحشرهم جميعا﴾ ثم نقول فظاهره أنه لا يتراخى القول عن الحشر هذا التراخي البعيد من دخول العصاة المؤمنين النار وإقامتهم فيها ما شاء الله وإخراجهم منها ، ثم بعد ذلك كله يقال لهم أين شركاؤكم ؟ وأتى رجل إلى ابن عباس فقال : سمعت الله يقول : ﴿والله ربنا ما كنا مشركين﴾ وفي أخرى ﴿ولا يكتمون الله حديثا﴾ فقال ابن عباس : لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن قالوا : تعالوا فلنجحد وقالوا : ﴿ما كنا مشركين﴾ فختم الله على أفواههم وتكلمت جوارحهم فلا يكتمون الله حديثا.

﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ الخطاب للرسول عليه السلام والنظر قلبي و﴿كيف﴾ منصوب بـ﴿كذبوا ﴾ والجملة في موضع نصب بالنظر لأن ﴿أنظر﴾ معلقة و﴿كذبوا ﴾ ماض وهو في أمر لم يقع لكنه حكاية عن يوم القيامة ولا **إشكال** **في** استعمال الماضي فيها موضع المستقبل تحقيقا لوقوعه ولا بد.

جزء : ٤ رقم الصفحة : ٨٤

". (١)

"جزء : ٥ رقم الصفحة : ١٩٨

﴿قال ياادم﴾ : لما حكى شبههم في إنكار نبوة نوح عليه السلام وهي قولهم : ﴿ما نراك إلا بشرا مثلنا﴾ ذكر أن المساواة في البشرية لا تمنع من حصول المفارقة في صفة النبوة والرسالة ، ثم ذكر الطريق الدال على إمكانه على جهة التعليق والإمكان ، وهو متيقن أنه على بينة من معرفة الله وتوحيده ، وما يجب له وما يمتنع ، ولكنه أبرزه على سبيل العرض لهم والاستدراج للإقرار بالحق ، وقيام الحجة على

٢١٥

الخصم ، ولو قال : على إني على حق من ربي لقالوا له كذبت ، كقوله : ﴿أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله﴾ الآية فقال فيها : وإن يك كاذبا فعليه كذبه. والبينة البرهان ، والشاهد بصحة دعواه ابن عباس الرحمة والنبوة مقاتل الهداية غيرهما التوفيق والنبوة والحكمة. والظاهر أن البينة غير الرحمة ، فيجوز أن يراد بالبينة المعجزة ، وبالرحمة النبوة. ويجوز أن تكون البينة

---

(١) تفسير البحر المحيط. (دار الفكر)، ٧٦/٤

هي الرحمة ، ومن عنده تأكيد وفائدته رفع الاشتراك ولو بالاستعارة ، فعميت عليكم. الظاهر أن الضمير عائد على البينة ، وبذلك يحصل الذم لهم من أنه أتى بالمعجزة الجلية الواضحة ، وأنها على وضوحها واستنارتها خفيت عليهم ، وذلك بأنه تعالى سلبهم علمها ومنعهم معرفتها. فإن كانت الرحمة هي البينة فعود الضمير مفردا ظاهر ، وإن كانت غيرها كما اخترناه. فقوله : وآتاني رحمة من عنده ، اعتراض بين المتعاطفين. قال الزمخشري : حقه أن يقال : فعميتا. (قلت) : الوجه أن يقدر فعميت بعد البينة ، وأن يكون حذفه للاقتصار على ذكره ، فتلخص أن الضمير يعود إما على البينة ، وإما على الرحمة ، وإما عليهما باعتبار أنهما واحد. ويقول للسحاب العماء لأنه يخفي ما فيه ، كما يقال له الغمام لأنه يغمه. وقيل : هذا من المقلوب ، فعميتم أنتم عنها كما تقول العرب : أدخلت القلنسوة في رأسي ، ومنه قول الشاعر :

ترى الثور فيها مدخل الظل رأسه

جزء : ٥ رقم الصفحة : ١٩٨

قال أبو علي : وهذا مما يقلب ، هذ ليس فيه **إشكال** ، وفي القرآن : ﴿فلا تحسبن الله مخلف وعدها رسلها﴾ انتهى. والقلب عند أصحابنا مطلقا لا يجوز إلا في الضرورة ، وأما قول الشاعر : فليس من باب القلب بل من باب الاتساع في الظرف. وأما الآية فأخلف يتعدى إلى مفعولين ، ولكان يضيف إلى أيهما شئت فليس من باب القلب ، ولو كان فعميت عليكم من باب القلب لكان التعدي بعن دون على. ألا ترى أنك تقول : عميت عن كذا ، ولا تقول عميت على كذا ؟ وقرأ الإخوان وحفص : فعميت بضم العين وتشديد الميم مبنيا للمفعول ، أي أبهمت عليكم وأخفيت ، وباقي السبعة فعميت بفتح العين وتخفيف الميم مبنيا للفاعل. وقرأ أبي ، وعلي ، والسلمي ، والحسن ، والأعمش : فعماها عليكم. وروى الأعمش عن أبي وثاب : وعميت بالواو خفيفة. قال الزمخشري : (فإن قلت) : فما حقيقته ؟ (قلت) : حقيقته أن الحجة كما جعلت بصيرة ومبصرة جعلت عمياء ، لأن الأعمى لا يهتدي ، ولا يهدي غيره ، فمعنى فعميت عليكم البينة فلم تهدكم ، كما لو عمي على القوم دليلهم في المفازة بقوا بغير هاد. (فإن قلت) : فما معنى قراءة أبي ؟ (قلت) : المعنى أنهم صمموا على الإعراض عنها فخلاهم الله وتصميمهم ، فجعلت تلك التخلية تعمية منه ، والدليل عليه : أنلزمكموها وأنتم لها كارهون ؟ يعني : أنكرهكم على قبولها ونقسركم على الاهتداء بها وأنتم تكرهونها ولا تختارونها ، ولا إكراه في الدين انتهى. وتوجيهه قراءة أبي هو على طريقة المعتزلة ، وتقدم في سورة الأنعام الكلام على ﴿أرءيتم﴾ مشبعا ، وذكرنا أن العرب تعديها إلى مفعولين : أحدهما منصوب ، والثاني أغلب ما يكون جملة استفهامية. تقول : أرأيتك زيدا ما صنع ، وليس استفهاما حقيقيا عن الجملة. وأن العرب ضمنت هذه الجملة معنى أخبرني ، وقررنا هناك أن قوله : ﴿أرءيتكم إن أتاكم عذاب الله﴾ أنه من باب الأعمال تنازع على عذاب الله. أرأيتكم يطلبه منصوبا ، وفعل الشرط يطلبه مرفوعا ، فأعمل الثاني ، وهذا البحث يتقرر هنا أيضا ، فمفعول أرأيتكم محذوف والتقدير : أرأيتكم البينة من ربي إن كنت عليها أنلزمكموها ؟ فهذه الجملة الاستفهامية في موضع المفعول الثاني لقوله : أرأيتم ، **وجواب** الشرط محذوف يدل عليه أرأيتم ، وجيء بالضميرين متصلين في أنلزمكموها ، لتقدم ضمير الخطاب على ضمير الغيبة ، ولو انعكس لانفصل ضمير الخطاب خلافا لمن أجاز الاتصال. قال الزمخشري : ويجوز أن يكون الثاني منفصلا

٢١٦
جزء : ٥ رقم الصفحة : ١٩٨
" (١).

"قال ابن عطية : وقوله صددتم عن سبيل الله ، يدل على أن الآية فيمن بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا فسر الزمخشري قال : لأنهم قد نقضوا أيمان البيعة. ولا يدل على ذلك لخصوصه ، بل نقض الأيمان في البيعة مندرج في العموم. ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا ، هذا نهي عن نقض ما بين الله تعالى والعبد لأخذ حطام من عرض الدنيا. قال الزمخشري : كان قوم ممن أسلم بمكة زين لهم الشيطان لجزعهم مما رأوا من غلبة قريش واستضعافهم المسلمين وإيذائهم لهم ، ولما كانوا يعدونهم إن رجعوا من المواعيد أن ينقضوا ما بايعوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فثبتهم الله. ولا تشتروا : ولا تستبدلوا بعهد الله وبيعة رسول الله ثمنا قليلا عرضا من الدنيا يسيرا ، وهو ما كانت قريش يعدونهم ويمنونهم إن رجعوا أن ما عند الله من إظهاركم وتغنيمكم ومن ثواب الآخرة خير لكم. وقال ابن عطية : هذه آية نهي عن الرشا وأخذ الأموال على ترك ما يجب على الآخذ فعله ، أو فعل ما يجب عليه تركه ، فإن هذه هي التي عهد الله إلى عبادة فيها وبين تعالى الفرق بين حال الدنيا وحال الآخرة ، بأن هذه تنفد وتنقضي عن الإنسان ، وينقضي عنها ، والتي في الآخرة باقية دائمة. ودل قوله : وما عند الله باق ، على أن نعيم الجنة لا ينقطع ، وفي ذلك حجة على جهم بن صفوان إذ زعم أن نعيم الجنة منقطع. وقرأ عاصم ، وابن كثير : ولنجزين بالنون ، وباقي السبعة بالياء. وصبروا : أي جاهدوا أنفسهم على ميثاق الإسلام وأذى الكفار ، وترك المعاصي ، وكسب المال بالوجه الذي لا يحل بأحسن ما كانوا يعملون. قيل : من التنفل بالطاعات ، وكانت أحسن لأنها لم يحتم فعلها ، فكان الإنسان يأتي بالتنفلات مختارا غير ملزوم بها. وقيل : ذكر الأحسن ترغيبا في عمله ، وإن كانت المجازاة على الحسن والأحسن. وقيل : الأحسن هنا بمعنى الحسن ، فليس أفعل التي للتفضيل. والذي يظهر أن المراد بالأحسن هنا الصبر أي : وليجزين الذين صبروا بصبرهم أي : بجزاء صبرهم ، وجعل الصبر أحسن الأعمال لاحتياج جميع التكاليف إليه ، فالصبر هو رأسها ، فكان الأحسن لذلك. ومن صالحة للمفرد والمذكر وفروعهما. لكن يتبادر إلى الذهن الإفراد والتذكير ، فبين بالنوعين ليعم الوعد كليهما. وهو مؤمن : جملة حالية ، والإيمان شرط في العمل الصالح مخصص لقوله : ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾ أو يراد بمثقال ذرة من إيمان ، كما جاء في من يخرج من النار من عصاة المؤمنين ، والظاهر من قوله تعالى : فلنحيينه
٥٣٣
جزء : ٥ رقم الصفحة : ٥٢٨
حياة طيبة ، أن ذلك في الدنيا وهو قول الجمهور ؛ ويدل عليه قوله : ولنجزينهم أجرهم يعني في الآخرة ، وقال الحسن ، ومجاهد ، وابن جبير ، وقتادة ، وابن زيد : ذلك في الجنة. وقال شريك : في القبر. وقال علي ، ووهب بن منبه ، وابن عباس ، والحسن في رواية عنهما هي : القناعة ، وعن ابن عباس والضحاك : الرزق الحلال ، وعنه أيضا : السعادة. وقال

---

(١) تفسير البحر المحيط. (دار الفكر)، ١٧٨/٥

عكرمة : الطاعة. وقال قتادة : الرزق في يوم بيوم ، وقال إسماعيل بن إبي خالد : الرزق الطيب والعمل الصالح ، وقال أبو بكر الوراق : حلاوة الطاعة ، وقيل : العافية والكفاية ، وقيل : الرضا بالقضاء ، ذكرهما الماوردي. وقال الزمخشري : المؤمن مع العمل الصالح إن كان موسرا فلا مقال فيه ، وإن كان معسرا فمعه ما يطيب عيشه ، وهو القناعة والرضا بقسمة الله تعالى. والفاجر إن كان معسرا فلا إشكال في أمره ، وإن كان موسرا فالحرص لا يدعه أن يتهنأ بعيشه. وقال ابن عطية : طيب الحياة للصالحين بانبساط نفوسهم ونيلها وقوة رجائهم ، والرجاء للنفس أمر ملذ ، وبأنهم احتقروا الدنيا فزالت همومها عنهم ، فإن انضاف إلى هذا مال حلال وصحة وقناعة فذاك كمال ، وإلا فالطيب فيما ذكرنا راتب. وعاد الضمير في فلنحيينه على لفظة من مفردا ، وفي ولنجزينهم على معناها من الجمع ، فجمع. وروي عن نافع : وليجزينهم بالياء بدل النون ، التفت من ضمير المتكلم إلى ضمير الغيبة. وينبغي أن يكون على تقدير قسم ثان لا معطوفا على فلنحيينه ، فيكون من عطف جملة قسمية على جملة قسمية ، وكلتاهما محذوفتان. ولا يكون من عطف جواب على جواب ، لتغاير الإسناد ، وإفضاء الثاني إلى إخبار المتكلم عن نفسه بإخبار الغائب ، وذلك لا يجوز. فعلى هذا لا يجوز : زيد قلت والله لأضربن هندا ولينفينها ، يريد ولينفيها زيد. فإن جعلته على إضمار قسم ثان جاز أي : وقال زيد لينفينها لأن ، لك في هذا التركيب أن تحكى لفظه ، وأن تحكى على المعنى. فمن الأول : ﴿وليحلفن إن أردنآ إلا الحسنى ﴾ ومن الثاني : ﴿يحلفون بالله ما قالوا ﴾ ولو جاء على اللفظ لكان ما قلنا.

جزء : ٥ رقم الصفحة : ٥٢٨

(١) ".

"نقصانه ، فيحدث بذلك مرض ذكر نعمته ، بإزالة ما حدث من السقم ، وأضاف المرض إلى نفسه ، ولم يأت التركيب : وإذا أمر ضني ، وإن كان تعالى هو الفاعل لذلك وإبراهيم عليه السلام عدد نعم الله تعالى عليه والشفاء محبوب والمرض مكروه. ولما لم يكن المرض منها ، لم يضفه إلى الله. وعن جعفر الصادق ، ولعله لا يصح : وإذا مرضت بالذنوب شفاني بالتوبة. وقال الزمخشري : وإنما قال : مرضت دون أمر ضني ، لأن كثيرا من أسباب المرض يحدث بتفريط من الإنسان في مطاعمه ومشاربه وغير ذلك. ومن ثم قال الحكماء : لو قيل لأكثر الموتى : ما سبب آجالكم ؟ لقالوا : التخم ، ولما كان الشفاء قد يعزى إلى الطيب ، وإلى الدواء على سبيل المجاز ؛ كما قال : ﴿فيه شفآء للناس﴾ ، أكد بقوله : ﴿فهو يشفين﴾ : أي الذي هو يهدين ويطعمني ويسقين هو الله لا غيره.

ولما كانت الإماتة بعد البعث ، لا يمكن إسنادها إلا إلى الله ، لم يحتج إلى توكيد ودعوى نمروذ لإماتة والإحياء هي منه على سبيل المخرفة والقحة ، وكذلك لم يحتج إلى تأكيد في : ﴿والذى أطمع﴾ . وأثبت ابن أبي إسحاق ياء المتكلم في يهديني وما بعده ، وهي رواية عن نافع. والطمع عبارة عن الرجاء ، وإبراهيم عليه السلام كان جازما بالمغفرة. فقال الزمخشري : لم يجزم القول بالمغفرة ، وفيه تعليم لأممهم ، وليكون لطفا بهم في اجتناب المعاصي والحذر منها ، وطلب المغفرة مما يفرط منهم. انتهى. ورده الرازي قال : لأن حاصله يرجع إلى أنه ، ونطق بكلمة لا أذكرها ، وبعدها على نفسه لأجل تعليم الأمة ،

---

(١) تفسير البحر المحيط . (دار الفكر)، ٥/٤٣٥

وهو باطل قطعا. وقال الجبائي : أراد به سائر المؤمنين ، لأنهم الذين يطمعون ولا يقطعون. ورده الرازي بأن جعل كلام الواحد من كلام غيره ، مما يبطل نظم الكلام. وقال الحسن : المراد بالطمع اليقين. وقال الرازي : لا يستقيم هذا إلا على مذهبنا ، حيث قلنا : إنه لا يجب على الله شيء ، وإنه يحسن منه كل شيء ، ولا اعتراض لأحد عليه في فعله. وقال ابن عطية : أوقف عليه الصلاة والسلام نفسه على الطمع في المغفرة ، وهذا دليل على شدة خوفه مع منزلته وخلته.

جزء : ٧ رقم الصفحة : ٢

وقرأ الجمهور : خطيئتي على الإفراد ، والحسن : خطاياي على الجمع ، وذهب الأكثرون إلى أنها قوله : ﴿إني سقيم﴾ ، و﴿بل فعله كبيرهم﴾ ، وهي أختي في سارة. وقالت فرقة : أراد بالخطيئة اسم الجنس ، قدرها في كل أمره من غير تعيين. قال ابن عطية : وهذا أظهر عندي ، لأن تلك الثكلاث قد خرجها كثير من العلماء على المعاريض. وقال الزمخشري : المراد ما يندر منه في بعض الصغائر ، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون مختارون على العالمين ، وهي قوله وذكر الثلاثة ثم قال وما هي إلا معاريض ، كلام وتخيلات للكفرة ، وليست بخطايا يطلب لها الاستغفار. فإن قلت : إذا لم يندر منهم إلا الصغائر ، وهي تقع مكفرة ، فما له أثبت لنفسه خطيئة أو خطايا ، وطمع أن يغفر له ؟ قلت : الجواب ما سبق ، أن استغفار الأنبياء تواضع منهم لربهم وهضم لأنفسهم ، ويدل عليه قوله : اطمع ، ولم يجزم القول. انتهى. و﴿يوم الدين﴾ : ظرف ، والعامل فيه يعفر ، والغفران ، وإن كان في الدنيا ، فأثره لا يتبين إلا يوم الجزاء ، وهو في الدنيا لا يعلم إلا بإعلام الله تعالى. وضعف أبو عبد الله الرازي حمل الخطيئة على تلك الثلاث ، لأن نسبة ما لا يطابق إلى إبراهيم غير جائز ، وحمله على سبيل التواضع قال : لأنه إن طابق في هذا الموضع زال الإشكال ، وإن لم يطابق رجع حاصل الجواب إلى إلحاق المعصية به ، لأجل تنزيهه عن المعصية. قال : والجواب الصحيح أن يحمل ذلك على ترك الأولى ، وقد يسمى خطأ. فإن من با ع جوهرة تساوي ألفا بدينار ، قيل : أخطأ ، وترك الأولى على الأنبياء جائز. انتهى ، وفيه بعض تلخيص وتبديل ألفاظ للأدب بما يناسب مقام النبوة.

وقدم إبراهيم عليه السلام الثناء على الله تعالى ، وذكره بالأوصاف الحسنة بين يدي طلبته ومسألته ، ثم سأله تعالى فقال : ﴿رب هب لى حكما﴾ ، فدل على أن تقديم الثناء على المسألة من المهمات.

٢٥

والظاهر أن الحكم هو الفصل بين الناس بالحق. وقيل : الحكم : الحكمة والنبوة ، لأنها حاصلة تلو طلب النبوة ، لأن النبي ذو حكمة وحكم بين الناس. وقال أبو عبد الله الرازي : لا يجوز تفسير الحكم بالنبوة لأنها حاصلة ، فلو طلب النبوة لكانت مطلوبة ، إما عين الحاصلة أو غيرها. والأول محال ، لأن تحصيل الحاصل محال ، والثاني محال ، لأنه يمنع أن يكون الشخص الواحد نبيا مرتين ، بل المراد من الحكم ما هو كمال النبوة العملية ، وذلك بأن يكون عالما بالخير لأجل العمل به. انتهى. وقال ابن عطية : وقد فسر الحكم بالحكمة والنبوة ، قال : ودعاؤه عليه السلام في مثل هذا هو في التثبت والدوام. وإلحاقه بالصالحين : توفيقه لعمل ينتظمه في جملتهم ، أو يجمع بينه وبينهم في الجنة. وقد أجابه تعالى حيث قال : ﴿وإنه فى الاخرة

لمن الصالحين﴾ .
" (١).

"وعن ابن عباس : سبب نزولها أن الوحي أبطأ أربعين يوما ، فقال كعب بن الأشرف : يا معشر يهود أبشروا ، اطفأ الله نور محمد فيما كان ينزل عليه وما كان ليتم نوره ، فحزن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فنزلت واتصل الوحي. وقرأ العربيان ونافع وأبو بكر والحسن وطلحة والأعرج وابن محيصن : ﴿متم﴾ بالتنوين ، ﴿نوره﴾ بالنصب ؛ وباقي السبعة والأعمش : بالإضافة. وقرأ الجمهور : ﴿تنجيكم﴾ مخففا ؛ والحسن وابن أبي إسحاق والأعرج وابن عامر : مشددا. والجمهور : ﴿تؤمنون﴾ ، ﴿وتجاهدون﴾ ؛ وعبد الله : آمنوا بالله ورسوله وجاهدوا أمرين ؛ وزيد بن علي بالتاء ، فيهما محذوف النون فيهما. فأما توجيه قراءة الجمهور ، فقال المبرد : هو بمعنى آمنوا على الأمر ، ولذلك جاء يغفر مجزوما. انتهى ، فصورته صورة الخبر ، ومعناه الأمر ، ويدل عليه قراءة عبد الله ، ونظيره قوله : اتقى الله امرؤ فعل خيرا يثب عليه ، أي ليتق الله ، وجيء به على صورة الخبر. قال الزمخشري : للإيذان بوجوب الامتثال وكأنه امتثل ، فهو يخبر عن إيمان وجهاد موجودين ، ونظيره قول الداعي : غفر الله لك ويغفر الله لك ، جعلت المغفرة لقوة الرجاء ، كأنها كانت ووجدت. انتهى. وقال الأخفش : هو عطف بيان على تجارة ، وهذا لا يتخيل إلا على تقدير أن يكون الأصل أن تؤمنوا حتى يتقدر بمصدر ، ثم حذف أن فارتفع الفعل كقوله :

ألا أيهذا الزاجري احضر الوغا

يريد : أن احضر ، فلما حذف أن ارتفع الفعل ، فكان تقدير الآية ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم﴾ : إيمان بالله ورسوله وجهاد. وقال ابن عطية : ﴿تؤمنون﴾ فعل مرفوع تقديره ذلك أنه تؤمنون. انتهى ، وهذا ليس بشيء ، لأن فيه حذف المبتدأ وحذف أنه وإبقاء الخبر ، وذلك لا يجوز. وقال الزمخشري : وتؤمنون استئناف ، كأنهم قالوا : كيف نعمل ؟ فقال : تؤمنون ، ثم اتبع المبرد فقال : هو خبر في معنى الأمر ، وبهذا أجيب بقوله : ﴿يغفر لكم﴾ . انتهى. وأما قراءة عبد الله فظاهرة المعنى وجواب الأمر يغفر ، وأما قراءة زيد فتتوجه على حذف لام الأمر ، التقدير : لتؤمنوا ، كقول الشاعر :

قلت لبواب على بابهاتأذن لي أني من أحمائها

يريد : لتأذن ، ويغفر مجزوم على جواب الأمر في قراءة عبد الله وقراءة زيد ، وعلي تقدير المبرد. وقال الفراء : هو مجزوم على جواب الاستفهام ، وهو قوله : ﴿هل أدلكم﴾ ، واستبعد هذا التخريج. قال الزجاج : ليسوا إذا دلهم على ما ينفعهم يغفر لهم ، إنما يغفر لهم إذا آمنوا وجاهدوا. وقال المهدوي : إنما يصح حملا على المعنى ، وهو أن يكون تؤمنون وتجاهدون عطف بيان على قوله : ﴿هل أدلكم﴾ ، كأن التجارة لم يدر ما هي ، فبينت بالإيمان والجهاد ، فهي هما في المعنى ، فكأنه قال : هل تؤمنون وتجاهدون ؟ قال : فإن لم تقدر هذا التقدير لم يصح ، لأنه يصير : إن دللتم يغفر لكم ، والغفران إنما يجب بالقبول والإيمان لا بالدلالة. وقال الزمخشري نحوه ، قال : وجهه أن متعلق الدلالة هو التجارة ، والتجارة مفسرة

---

(١) تفسير البحر المحيط. (دار الفكر)، ١٧/٧

بالإيمان والجهاد ، فكأنه قال : هل تتحرون بالإيمان والجهاد يغفر لكم ؟ انتهى ، وتقدم شرح بقية الآية.
جزء : ٨ رقم الصفحة : ٢٥٩
ولما ذكر تعالى ما يمنعهم من الثواب في الآخرة ، ذكر ما يسرهم في العاجلة ، وهي ما يفتح عليهم من البلاد. ﴿وأخرى ﴾ : صفة لمحذوف ، أي ولكم مثوبة أخرى ، أو نعمة أخرى عاجلة إلى هذه النعمة الآجلة. فأخرى مبتدأ وخبره المقدر لكم ، وهو قول الفراء ، ويرجحه البدل منه بقوله : ﴿نصر من الله﴾ ، و﴿تحبونها ﴾ صفة ، أي محبوبة إليكم. وقال
٢٦٣
قوم : وأخرى في موضع نصب بإضمار فعل ، أي ويمنحكم أخرى ؛ ونصر خبر مبتدأ ، أي ذلك ، أو هو نصر. وقال الأخفش : وأخرى في موضع جر عطفا على تجارة ، وضعف هذا القول لأن هذه الأخرى ليست مما دل عليه ، إنما هي من الثواب الذي يعطيهم الله على الإيمان والجهاد بالنفس والمال. وقرأ الجمهور : ﴿نصر﴾ بالرفع ، وكذا ﴿وفتح قريب﴾ ؛ وابن أبي عبلة : بالنصب فيها ثلاثتها ، ووصف أخرى بتحبونها ، لأن النفس قد وكلت بحب العاجل ، وفي ذلك تحريض على ما يحصل ذلك ، وهو الإيمان والجهاد. وقال الزمخشري : وفي تحبونها شيء من التوبيخ على محبة العاجل ، قال : فإن قلت : لم نصب من قرأ نصرا من الله وفتحا قريبا ؟ قلت : يجوز أن ينصب على الاختصاص ، أو على ينصرون نصرا ويفتح لكم فتحا ، أو على ﴿يغفر لكم﴾ و﴿لهم جنات﴾ ويؤتكم أخرى نصرا وفتحا قريبا. فإن قلت علام عطف قوله : ﴿وبشر المؤمنين﴾ ؟ قلت : على ﴿تؤمنون﴾ ، لأنه في معنى الأمر ، كأنه قيل : آمنوا وجاهدوا يثبكم الله وينصركم ، وبشر يا رسول الله المؤمنين بذلك. انتهى.
﴿كونوا أنصار الله﴾ : ندب المؤمنين إلى النصرة ووضع لهم هذا الاسم ، وإن كان قد صار عرفا للأوس والخزرج ، وسماهم الله به. وقرأ الأعرج وعيسى وأبو عمرو والحرميان : أنصارا لله بالتنوين ؛ والحسن والجحدري وباقي السبعة : بالإضافة إلى الله ، والظاهر أن كما في موضع نصب على إضمار ، أي قلنا لكم ذلك كما قال عيسى. وقال مكي : نعت لمصدر محذوف ، والتقدير : كونوا كونا. وقيل : نعت لأنصارا ، أي كونوا أنصار الله كما كان الحواريون أنصار عيسى حين قال : ﴿من أنصارى إلى الله﴾ . انتهى. والحواريون اثنا عشر رجلا ، وهم أول من آمن بعيسى ، بثهم عيسى في الآفاق ، بعث بطرس وبولس إلى رومية ، وأندارس ومتى إلى الأرض التي يأكل أهلها الناس ، وبوقاس إلى أرض بابل ، وفيليس إلى قرطاجنة وهي إفريقية ، ويحنس إلى أقسوس قرية أصحاب الكهف ، ويعقوبين إلى بيت المقدس ، وابن بليمن إلى أرض الحجاز وتستمر إلى أرض البربر وما حولها ، وفي بعض أسمائهم إشكال من جهة الضبط ، فليلتمس ذلك من مظانه. ﴿يا أيها الذين ءامنوا لم تقولون ما لا تفعلون﴾ : وهم الذين كفروا بعيسى ، ﴿فأصبحوا ظاهرين﴾ : أي قاهرين لهم مستولين عليهم. وقال زيد بن علي وقتادة : ظاهرين : غالبين بالحجة والبرهان. وقيل : أيدنا المسلمين على الفرقتين الضالتين ، والله أعلم.
جزء : ٨ رقم الصفحة : ٢٥٩." (١)

---

(١) تفسير البحر المحيط . (دار الفكر)، ١٩٨/٨

"المسألة السابعة والعشرون

الأولى أن يقال كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والإشارة

المسألة الثامنة والعشرون

دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا أنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعاني المعينة وإلا لزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وجوابنا أنه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده وإلا لم يرجح ويشكل أيضا باختصاص كل إنسان باسم علمه المعين

المسألة التاسعة والعشرون

وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لأن هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق وأيضا وضعوا لفظ الخضم لأكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لأكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لأن حرف الخاء يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص

المسألة الثلاثون

لا يمكننا القطع بان دلالة الألفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل أما العقل فهو أن وضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر لا إلى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى وأما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها البقرة ٣١ وأجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعاني يحصل بالإشارة وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام وأيضا لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ثم إنه تعالى علمها لآدم عليه السلام

المسألة الحادية والثلاثون

لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك يقدح في صحة التكليف وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بأن واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الإشكال

المسالة الثانية والثلاثون

لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وان تكون كلها اصطلاحية وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا

المسألة الثالثة والثلاثون

اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لأنه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال وأجيب عنه بأنه يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدور." (١)

"المسألة الثانية عشرة

زعمت الحشوية أن هذه الأصوات التي نسمعها من هذا الإنسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لأنا نعلم بالبديهة أن هذه الحروف والأصوات التي نسمعها من هذا الإنسان صفة قائمة بلسانه وأصواته فلو قلنا بأنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الإنسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وأيضا فهذا عين ما يقوله النصارى من أن أقنوم الكلمة حلت في ناسوت صريح وزعموا انها حالة في ناسوت عيسى عليه السلام ومع ذلك فهي صفة لله تعالى وغير زائلة عنه وهذا عين ما يقوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حال في لسان هذا الإنسان مع أنه غير زائل عن ذات الله تعالى ولا فرق بين القولين إلا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق إلى المغرب

المسألة الثالثة عشرة

قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل أن القادر على النطق يقال إنه متكلم وإن لم يكن في الحال مشتغلا بالقول وأيضا فضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول وإذا ثبت هذا فهم يقولون إن كلام الله تعالى قديم بمعنى أن قدرته على القول قديمة أما القول فإنه حادث هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه

المسألة الرابعة عشرة

قالت الحشوية للأشعرية إن كان مرادكم من قولكم إن القرآن قديم هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات وجب أن يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو في كونه قديما بهذا التفسير وأن المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه **والجواب** أنا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال واعلم أنا لا نقول إن كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا والكذب في كلام الله محال لأنه تعالى لما أخبر أن أقواما أخبروا عن تلك الأكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا وإنما يمنع منه لأمر يرجع إلى تنزيه الله تعالى عن النقائص والإخبار عن هذه

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١/ ٣٠

الفحشيات والسخفيات يجري مجرى النقص وهو على الله محال واعلم أن مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الإشكالات المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة فالأولى الاكتفاء بما ذكرناه والله أعلم بالصواب

الباب الثالث

في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل

المسالة الأولى

اعلم أن تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إيراده من وجهين الأول أن الكلمة إما أن يصح الإخبار عنها وبها وهي الاسم وإما أن لا يصح الإخبار عنها لكن يصح الإخبار بها وهي الفعل وإما أن لا يصح الإخبار عنها ولا بها وهو الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفعل لا يصح الإخبار عنهما وعلى أن الاسم يصح الإخبار عنه فلنذكر البحثين في مسألتين." (١)

"الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود **والإشكال عليه** من وجهين الأول أن الفعل والحرف يصح الإخبار عنهما والثاني أن إذا وكيف وأين لا يصح الإخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين

التعريف الثاني

أن الاسم هو الذي يصح أن يأتي فاعلا أو مفعولا أو مضافا واعلم أن حاصله يرجع إلى أن الاسم هو الذي يصح الإخبار عنه

التعريف الثالث

أن الاسم كلمة تستحق الإعراب في أول الوضع وهذا أيضا رسم لأن صحة الإعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية وقولنا في أول الوضع احتراز عن شيئين أحدهما المبنيات فإنها لا تقبل الإعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة لقبلت الإعراب والثاني أن المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف أيضا ضعيف

التعريف الرابع

قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم أن هذا التعريف مختل من وجوه الأول أنه قال في تعريف الكلمة أنها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل أنه إنما وجب ذكر اللفظ لأنا لو قلنا الكلمة هي الدالة على المعنى لانتقض بالعقد والخط والإشارة كذلك مع أنها ليست أسماء والثاني أن الضمير في قوله في نفسه إما أن يكون عائدا إلى الدال أو إلى المدلول أو إلى شيء ثالث فإن عاد إلى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله وهذا عبث ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل فإنه لفظ يدل على مدلوله وإن عاد إلى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل في

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٣٧/١

نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشيء حاصلا في نفسه وهو محال فإن قالوا معنى كونه حاصلا في نفسه أنه ليس حاصلا في غيره فنقول فعلى هذا التفسير ينتقض الحد بأسماء الصفات والنسب فإن تلك المسميات حاصلة في غيرها

التعريف الخامس

أن يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وإنما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والإشارة فإن قالوا لم لم يقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا لأنا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنس للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل إنه باطل طردا وعكسا أما الطرد فمن وجوه الأول أن كل ما كان معلوما فإنه لا بد وأن يكون مستقلا بالمعلومية لأن الشيء ما لم تتصور ماهيته امتنع أن يتصور مع غيره وإذا كان تصوره في نفسه متقدما على تصورة مع غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني أن مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال الثالث أن النحويين اتفقوا على أن الباء تفيد الإلصاق ومن تفيد التبعيض فمعنى الإلصاق إن كان مستقلا بالمعلومية وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وإن كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الإلصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا وأما العكس فهو أن قولنا كم وكيف ومتى وإذا وما الاستفهامية والشرطية كلها أسام مع أن مفهوماتها غير مستقلة وكذلك الموصولات الثالث أن قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى يشكل بلفظ الزمان وبالغد وباليوم وبالاصطباح وبالاغتباق **والجواب** عن." (١)

"السؤال الأول أنا ندرك تفرقة بين قولنا الإلصاق وبين حرف الباء في قولنا كتبت بالقلم فنريد بالاستقلال هذا القدر فأما لفظ الزمان واليوم والغد **فجوابه** أن مسمى هذه الألفاظ نفس الزمان ولا دلالة منها على زمان آخر لمسماه وأما الاصطباح والاغتباق فجزؤه الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على ما تقدم قولهم اغتبق يغتبق فأدخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح والاغتباق

المسألة السادسة

علامات الاسم إما أن تكون لفظية أو معنوية فاللفظية إما أن تحصل في أول الاسم وهو حرف تعريف أو حرف جر أو في حشوه كياء التصغير وحرف التكسير أو في آخره كحرفي التثنية والجمع وأما المعنوية فهي كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا إليه ومخبرا عنه ومستحقا للإعراب بأصل الوضع

المسألة السابعة

ذكروا للفعل تعريفات

التعريف الأول

قال سيبويه أنها أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول

التعريف الثاني

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب ، ٣٩/١

أنه الذي أسند إلى شيء ولا يستند إليه شيء وينتقض بإذا وكيف فإن هذه الأسماء يجب إسنادها إلى شيء آخر ويمتنع استناد شيء آخر إليها

التعريف الثالث

قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الأول أنه يجب أن يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وإنما يجب ذكر الكلمة لوجوه أحدها أنا لو لم نقل بذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فإن مجموع هذه الألفاظ دال على اقتران حدث بزمان مع أن هذا المجموع ليس بفعل أما إذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال لأن مجموع هذه الألفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها أنا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والإشارة وثالثها أن الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد الوجه الثاني ما نذكره بعد ذلك

التعريف الرابع

الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين وإنما قلنا كلمة لأنها هي الجنس القريب وإنما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شيء لأن المصدر قد يكون أمرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا مثل فني وعدم فإن مصدرهما الفناء والعدم وإنما قلنا بشيء غير معين لأنا سنقيم الدليل على أن هذا المقدار معتبر وإنما قلنا في زمان معين احترازا عن الأسماء واعلم أن في هذه القيود مباحثات القيد الأول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشيء فيه إشكالات الأول أنا إذا قلنا خلق الله العالم فقولنا خلق إما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل فإن لم يدل بطل ذلك القيد وإن دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغايرا للمخلوق وهو إن كان محدثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل وإن كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني أنا إذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء أو لم يدل فإن لم يدل بطل هذا القيد وإن دل لزم أن يكون الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب أن يكون حاصلا في نفسه لأن ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم أن يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول آخر إلى غير النهاية وهو محال والثالث إذا قلنا عدم الشيء وفني فهذا يقتضي حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية وذلك محال لأن العدم والفناء نفي محض." (١)

"والرابع أن الاستعاذة بالله من الشيطان إنما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان أما إذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى لأنه لا شر إلا من قبله الخامس أن الشيطان يقول إذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا إله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها علي ولا قدر لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا إلا وسعها البقرة ٢٨٦ وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر البقرة ١٨٥ وقلت وما جعل عليكم في الدين من حرج الحج ٧٨ فمع هذه الأعذار الظاهرة والأسباب القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك أن تذمني وتلعنني السادس جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني أو لا بسبب جرم صدر مني فإن كان الأول فقد بطل الجبر وإن كان

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤٠/١

الثاني فهذا محض الظلم وأنت قلت وما الله يريد ظلما للعباد غافر ٣١ فكيف يليق هذا بك فإن قال قائل هذه الإشكالات إنما تلزم على قول من يقول بالجبر وأنا لا أقول بالجبر ولا بالقدر بل أقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لأنه إما أن يكون لقدرة العبد أثر في الفعل على سبيل الاستقلال أو لا يكون فإن كان الأول فهو تمام القول بالاعتزال وإن كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال أهل السنة والجماعة أما الإشكالات التي ألزمتموها علينا فهي بأسرها واردة عليكم من وجهين الأول أن قدرة العبد إما أن تكون معينة لأحد الطرفين أو كانت صالحة للطرفين معا فإن كان الأول فالجبر لازم وإن كان الثاني فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما أن يتوقف على المرجح أو لا يتوقف فإن كان الأول ففاعل ذلك المرجح إن كان هو العبد عاد التقسيم الأول فيه وإن كان هو الله تعالى فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع وعندما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه وأما الثاني وهو أن يقال إن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين الأول أنه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر على وجود المرجح والثاني أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد وإذا كان الأمر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان أن كل ما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني في السؤال أنكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي إلى المحال محال فكان كل ما أوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال أهل السنة والجماعة قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم يبطل القول بالقدر من وجوه." (١)

"المقدمة السادسة

في بيان أن التقرير الذي بيناه على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات إلا أن هذه القوى صالحة للفعل وللترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل إلا بضميمة تنضم إليها وهي الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة ثم إن تلك العلوم إن حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه ولزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان وإما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الأسباب الخارجة وهي إما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب فهذا تلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان إذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت أن المصدر القريب للأفعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والأوتار فثبت أن تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك إلا عند انضمام الميل والإرادة إليها وثبت أن تلك الإرادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا أو مؤلما وثبت أن حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه وثبت أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبل أمر لازم لزوما ذاتيا واجبا فإنه إذا أحس

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب ، ١/٦٥

بالشيء وعرف كونه ملائما مال طبعه إليه وإذا مال طبعه إليه تحركت القوة إلى الطلب فإذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا أنه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الأثر لأنه إذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل فعلمنا أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق أن نقول إن اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالإلهام وإن اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير **الإشكال والجواب** أن كل ما ذكرتموه حق وصدق إلا أنه لا يبعد أن يكون الإنسان غافلا عن الشيء فإذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي أتى به الشيطان الخارجي ليس إلا ذلك التذكر وإليه الإشارة بقوله تعالى حاكيا عن إبليس أنه قال وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي إبراهيم ٢٢ إلا أنه بقي لقائل أن يقول فالإنسان إنما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان إن كان إقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وإن كان عمل ذلك الشيطان ليس لأجل شيطان آخر يثبت أن ذلك الشيطان الأول إنما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر أن الكل من الله تعالى فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله

أعوذ بك منك والله أعلم

المسألة الحادية عشرة

اعلم أن الإنسان إذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع في داخل قلبه ودماغه أصواتا خفية وحروفا خفية فكأن متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه فهذا أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة إن." (١)

"فهذا هو المراد من إضافة الاسم إلى الله تعالى

المسألة الخامسة

قال أبو عبيد ذكر الاسم في قوله بسم الله صلة زائدة والتقدير بالله قال وإنما ذكر لفظة الاسم إما للتبرك وإما ليكون فرقا بينه وبين القسم وأقول والمراد من قوله بسم الله قوله ابدءوا ببسم الله وكلام أبي عبيد ضعيف لأنا لما أمرنا بالابتداء فهذا الأمر إنما يتناول فعلا من أفعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب أن يكون المراد ابدأ بذكر الله والمراد ابدأ ببسم الله وأيضا فالفائدة فيه أنه كما أن ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الأذكار واسمه أشرف الأسماء فكما أنه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الأذكار وأن يكون اسمه سابقا على كل الأسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة

الباب الثاني

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٧٨/١

فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة

المسألة الأولى

أجمعوا على أن الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله أو على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم أن الوقف لا بد وأن يقع على أحد هذه الأوجه الثلاثة وهو أن يكون ناقصا أو كافيا أو كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعاني إلا أن ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما ثم لقائل أن يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام إلا أن قوله الرحمن الرحيم ملك متعلق بما قبله لأنها صفات والصفات تابعة للموصوفات فإن جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحيم آية ثانية وإن لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة فهذا **الإشكال لا** بد من **جوابه**

المسألة الثانية

أطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه أن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل لأن الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعل والانتقال من التسفل إلى التصعد ثقيل وإنما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله الله لطيف بعباده الشورى ١٩ وقوله قل هو الله أحد الإخلاص ١ وقوله إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم التوبة ١١١

المسألة الثالثة

قالوا المقصود من هذا التفخيم أمران الأول الفرق بينه وبين لفظ اللاة في الذكر الثاني أن التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم الثالث أن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان وأما هذه اللام المغلظة فإنما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب وأيضا جاء في التوراة يا موسى أجب ربك بكل قلبك فههنا كان الإنسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على أنه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم." (١)

"المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه أوساما

المسألة الرابعة

الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا أصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه ألف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة أصله الوعد والوصف والوزن أسقط منها الواو وزيد فيها الهاء وأما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الأول أن أصل الاسم من سما يسمو وسما يسمى والأمر فيه اسم كقولنا ادع من دعوت أو اسم مثل ارم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩١/١

من رميت ثم إنهم جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجوه الأعراب وأخرجوها عن حد الأفعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الأخفش هذا مثل الآن فإن أصله آن يئين إذا حضر ثم ادخلوا الألف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني أصله سمو مثل حمو وإنما حذفت الواو من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وإنما أعربوا الميم لأنها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو إليها وإنما سكنوا السين لأنه لما حذفت الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وإنما أدخلت الهمزة في أوله لأن الابتداء بالساكن محال فاحتاجوا إلى ذكر ما يبتدأ به وإنما خصت الهمزة بذلك لأنها من حروف الزيادة النوع الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية فنقول أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم ذكره في أول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل

المسألة الأولى

قالت الحشوية والكرامية والأشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي أن قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم ما هو وأن المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا فنقول إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثا وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه أن ذات الشيء عين الشيء وهذا وإن كان حقا إلا أنه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث

المسألة الثانية

اعلم أنا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى إلا أن فيه إشكالا وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب الاسم المضاف وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للآخر

المسألة الثالثة

في ذكر الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الأول أن الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فإن قولنا المعدوم منفي معناه سلب لا ثبوت له والألفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفي صرف وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعوا لها أسماء معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة الثاني أن الأسماء تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالأسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالأسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب المغايرة الثالث أن كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى بالاسم من باب الإضافة كالمالكية والمملوكية وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن

يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الأصوات أعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس أنا إذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها الأعراف ١٨٠ وقوله

(صلى الله عليه وسلم) إن لله تعالى تسعة وتسعين اسما فههنا الأسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله عز وجل السابع أن قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك الرحمن ٧٨ ففي هذه الآيات يقتضي إضافة الاسم إلى الله تعالى وإضافة الشيء إلى نفسه محال الثامن أنا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى التاسع أنا نصف الأسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي وأما ذات الله تعالى فمنزه عن كونه كذلك العاشر قال الله تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها الأعراف ١٨٠ أمرنا بأن ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم أما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك الرحمن ٧٨ والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها **والجواب** عن الأول أن يقال لم لا يجوز أن يقال كما أنه يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزها عن." (١)

"والدليل عليه قوله تعالى ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا إبراهيم ٢٨ وهذا يدل على أنه قد أنعم عليهم إلا أنهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت أنه لا يجوز فصل قوله صراط الذين أنعمت عليهم عن قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بأنه آية واحدة فإن قالوا أليس أن قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله الرحمن الرحيم آية ثانية ومع أن هذه الآية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق أن قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم لم يمتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ولا كذلك هذا لما بينا أن مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم إليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم فظهر الفرق المسألة الثامنة ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي في أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا أما المحققون من الأصحاب فقد اتفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية وقال بعض الحنفية إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسألة لأن أحدا ممن قبله لم يقل إن بسم الله آية من أوائل سائر السور ودليلنا أن بسم الله مكتوب في أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا واحتج المخالف بما روى أبو هريرة أن النبي قال في سورة الملك

إنها ثلاثون آية وفي سورة الكوثر إنها ثلاث آيات ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب أن لا تكون

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٥/١

التسمية آية من هذه السور **والجواب** أنا إذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة فهذا **الإشكال زائل** فإن قالوا لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا أنها بعض آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد ألا ترى أن قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين يونس ١٠ آية واحدة فكذا ههنا وأيضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلاث آيات وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السؤال المسألة التاسعة يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسر بها في كل ركعة وأما الشافعي فإنه قال إنها آية منها ويجهر بها وقال أبو حنيفة ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها في كل ركعة ولا يجهر بها أيضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه وحجج الحجة الأولى قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة وإذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية فأما أن يكون بعضها سريا وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية الحجة الثانية أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب أن يكون الإعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا البقرة ٢٠٠ ومعلوم أن الإنسان إذا كان مفتخرا بأبيه غير مستنكف منه فإنه يعلن بذكره ويبالغ في إظهاره أما إذا أخفى ذكره أو أسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الإعلان والإظهار وجب أن يكون إعلان ذكر." (١)

"وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال أن قوله إن الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون إنما وقع على سبيل الاستدلال بالأمارة ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره وإنما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الإشكالات المتقدمة واعلم أن جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه **الجواب** بل هي جارية مجرى التشنيعات فأما **الجوابان** اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف أما قول أبي علي وأبي هشام والقاضي خطأ قول من يقول إنه يدل وخطأ قول من يقول إنه لا يدل إن كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والإثبات وذلك لا يرتضيه العقل وإن كان معناه أن أحدهما حق لكن لا أعرف أن الحق هو أنه يدل أو لا يدل كفي في دفعه تقرير وجه الاستدلال فإنا لما بينا أن العلم بالعدم لا يحصل إلا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد ا جتمع العدم والوجود معا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه وأما قول الكعبي ففي نهاية الضعف لأنا وإن كنا لا ندري أن الله تعالى كان في الأزل عالما بوجود الإيمان أو بعدمه لكنا نعلم أن العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلا وهو الآن أيضا حاضر فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في هذا البحث واعلم أن الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في هذا الباب أمور أخرى إقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة أحدها روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الأوقص يقول إن تبت يدا أبي لهب (المسد ١) وقوله ذرني

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٦٧/١

ومن خلقت وحيدا (المدثر ١١) إلى قوله سأصليه سقر (المدثر ٢٦) إن هذا ليس في أم الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين (الدخان ٢) إلى قوله وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم (الزخرف ٤) فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم أقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبي لهب من لوم ولا على الوليد من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك هذا والله الذي قال معاذ فدخل بالإسلام وخرج بالكفر وحكي أيضا أنه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرءان مجيد فى لوح محفوظ (البروج ٢٢) فقال له أخبرني عن تبت أكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا كانت بل كانت تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب فقال له الرجل هكذا ينبغي أن تقرأ إذا قمنا إلى الصلاة فغضب عمرو وقال إن علم الله ليس بشيطان إن علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن وثانيها روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر أن رجلا قام إليه فقال يا أبا عبد الرحمن أن أقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها فلم." (١)

"ومعتب بن قشير وجد ابن قيس كانوا إذا لقوا المؤمنين يظهرون الإيمان والتصديق ويقولون إنا لنجد في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك إذا خلا بعضهم إلى بعض

المسألة السادسة لفظة (من) لفظة صالحة للتثنية والجمع والواحد أما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع إليك (الأنعام ٢٥) وفي الجمع كقوله ومنهم من يستمعون إليك (يونس ٤٢) والسبب فيه أنه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع إلى اللفظ وعند الجمع يرجع إلى المعنى وحصل الأمران في هذه الآية لأن قوله تعالى يقول لفظ الواحد و من لفظ الجمع وبقي من مباحث الآية أسئلة السؤال الأول المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم في إدعائهم الإيمان بالله واليوم الآخر **والجواب** إن حملنا هذه الآية على منافقي المشركين فلا **إشكال لأن** أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث والنشور وإن حملناها على منافقي أهل الكتاب وهم اليهود فإنما كذبهم الله تعالى لأن إيمان اليهود بالله ليس بإيمان لأنهم يعتقدونه جسما وقالوا عزيز بن الله وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لأنهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام إنا آمنا لله مثل إيمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه السؤال الثاني كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين قولهم بالله فإذا والأول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل **والجواب** أن من قال فلان ناظر في المسألة الفلانية فلو قلت إنه لم يناظر في تلك المسألة كنت قد كذبته أما لو قلت إنه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تذكيبه يعني أنه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا لما قالوا آنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم أما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو أبلغ من قولهم وما يخرجون منها السؤال الثالث ما المراد باليوم الآخر **الجواب** يجوز أن يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الأبد الدائم الذي لا ينقطع له أمد ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن تدخل أهل الجنة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤٣/٢

الجنة وأهل النار النار لأنه آخر الأوقات المحدودة وما بعده فلا حد له

يخادعون الله والذين ءامنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون

اعلم أن الله تعالى من قبائح المنافقين أربعة أشياء أحدها ما ذكره في هذه الآية وهو أنهم يخادعون الله والذين ءامنوا فيجب أن يعلم أولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله وثالثا أنهم لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا أنه ما المراد بقوله وما يخدعون إلا أنفسهم." (١)

"المسألة الثانية أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان أحدهما هذا المثل وفيه إشكالات أحدها أن يقال ما وجه التمثيل بمن أعطي نورا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المنافق ليس له نور وثانيها أن يقال إن من استوقد نارا فأضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم فأما المنافقون فلا انتفاع لهم ألبتة بالإيمان فما وجه التمثيل وثالثها أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه **والجواب** أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها أحدها قال السدي إن ناسا دخلوا في الإسلام عند وصوله عليه السلام إلى المدينة ثم إنهم نافقوا والتشبيه ههنا في نهاية الصحة لأنهم بإيمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لأن المتحير في طريقه لأجل الظلمة لا يخسر إلا القليل من الدنيا وأما المتحير في الدين فإنه يخسر نفسه في الآخرة أبد الآبدين وثانيها إن لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو أنهم لما أظهروا الإسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين وعد ذلك نورا من أنوار الإيمان ولما كان ذلك بالإضافة إلى العذاب الدائم قليلا قدرت شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التي جاءته في أعقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة وثالثها أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن يوصف بهذه الظلمة الشديدة لا أن وجه التشبيه مجمع النور والظلمة ورابعها أن الذي أظهروه يوهم أنه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره لأصحابه من الكفر والنفاق ومن قال بهذا قال إن المثل إنما عطف على قوله وإذا لقوا الذين ءامنوا قالوا ءامنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم فالنار مثل لقولهم (آمنا) وذهابه مثل لقولهم للكفار (إنا معكم) فإن قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الإيمان مثلا بالنور وهو حين تكلم بها أضمر خلافها قلنا إنه لو ضم إلى القول اعتقادا له وعملا به لأتم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وإنما سمى مجرد ذلك القول نورا لأنه قول حق في نفسه وخامسها يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المنافق كلمة الإيمان وإنما سماه نورا لأنه يتزين به ظاهره فيهم ويصير ممدوحا بسببه فيما

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢/٥٦

بينهم ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة أمره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الإيمان فبقي في ظلمات لا يبصر إذ النور الذي كان له قبل قد كشف الله أمره فزال وسادسها أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه إياهم في الظلمات وسابعها يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون إثارتها بهذه النار فإن الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء ألا ترى إلى قوله تعالى كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله (المائدة ٦٤) وثامنها قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود." (١)

"لها أثرا في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف في عدم الإبقدام على الطاعة فوجب أن يقبح ذلك من الله تعالى وأما إن لم يكن لذلك أثر في إقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب بالاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات إلى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما أن ضلالهم لا ينسب إلى هذه الأمور الأجنبية كذلك وجب أن لا ينسب إلى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ يبطل تأويلهم أما التأويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وإن كان في غاية البعد لكن **الإشكال معه** باق لأنه إذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأت المكلف به لانقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي إلى المحال محال فكان عدم إتيان المكلف به محالا وإتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذي تفرون منه وأنه ملاقيكم لا محالة وههنا ينتهي البحث إلى **الجوابين** المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك وأما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا إنما يسمى إضلالا إذا كان الأنول والأحسن بالوالد أن يمنعه عن ذلك فأما إذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الأولى لم يقل أحد أنه أفسد ولده وأضله وههنا الأمر بخلاف ذلك لأنه تعالى لو منع المكلف جبرا عن هذه المفسدة لزمت مفسدة أخرى أعظم من الأولى فكيف يقال إنه تعالى أفسد المكلف وأضله بمعنى أنه ما منعه عن الضلال مع أنه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعتراض القفال عليه فقال لا نسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى إن المجرمين فى ضلال وسعر (القمر ٤٧) فيمكن أن يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر أي في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله يوم يسحبون من صلة سعر وأما قوله تعالى إذا الاغلال فى أعناقهم إلى قوله كذلك يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا أي بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجو شفاعتهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى كذلك يضل الله أعمالهم أي يحبطها يوم القيامة ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقهم لقبول الحق إذ ألفوا الباطل وأعرضوا عن التدبر فإذا خذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا وأما التأويل الخامس وهو الإهلاك فغير لائق بهذا الموضع لأن قوله تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الإضلال على الإهلاك وأما التأويل السادس وهو أنه يضله عن طريق الجنة فضعيف لأنه تعالى قال يضل به أي يضل بسبب استماع هذه الآيات والإضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب إقدامه على

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٦٧/٢

القبائح فكيف يجوز حمله عليه وأما التأويل السابع وهو أن قوله يضله أي يجده ضالا قد بينا أن إثبات هذه اللغة لا دليل عليه وأيضا فلأنه عدى الإضلال بحرف الباء فقال يضل به والإضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء." (١)

"(المائدة ١٥ ١٦) وقال والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة (محمد ٤ ٦) والهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة وقال تعالى إن الذين ءامنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجرى من تحتهم الانهار (يونس ٩٠) وهذا تأويل الجبائي وخامسها الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا أي قدمه أمامه وأصل هدى من هداية الطريق لأن الدليل يتقدم المدلول وتقول العرب أقبلت هوادي الخيل أي متقدماتها ويقال للعنق هادي وهوادي الخيل أعناقها لأنها تتقدمها وسادسها يهدي أي يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لأن حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى ما جعل الله من بحيرة (المائدة ١٠٣) أي ما حكم ولا شرع وقال إن الهدى هدى الله (آل عمران ٧٣) معناه أن الهدى ما حكم الله بأنه هدى وقال من يهد الله أي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الإضلال قالت الجبرية وههنا وجه آخر وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى والله يدعوا إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم (يونس ٢٥) قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه أحدها أنه لا يصح في اللغة أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا أنه هداه إليه وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره إليه فأما أن يقال إنه هداه إليه فلا وثانيها لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب فإن قيل هب أنه خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين الأول أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه فإن كان بتخليقه فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد أن يمتنع منه ومتى لم يخلقه استحال من العبد الإتيان به فحينئذ تتوجه الإشكالات المذكورة وإن لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال الثاني أنه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة إما أن يكون الله يخلقه أولا ثم يكتسبه العبد أو يكتسبه العبد أولا ثم يخلقه الله تعالى أو يقع الأمران معا فإن خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الإلزام وإن اكتسبه العبد أولا فالله مجبور على خلقه وإن وقعا معا وجب أن لا يحصل هذا الأمر إلا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق وأيضا فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل إلا باتفاق آخر لأنه من كسبه وفعله وذلك يؤدي إلى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية إنا قد دللنا بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتأويل على أن خالق هذه الأفعال هو الله تعالى إما بواسطة أو بغير واسطة والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضة المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق

المسألة السادسة عشرة لقائل أن يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله وقليل من عبادى الشكور (سبأ

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٣٣/٢

١٣) وقليل ما هم ولحديث (الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة) وحديث (الناس أخبر قلة) **والجواب** أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها." (١)

"أحدها أن الإنسان إذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى أن ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذاا كأنه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول إعطاء هذه النعم لمن يفسد من الأمور التي لا تهتدي العقول فيها إلى وجه الحكمة فإذا كنت تفعلها وأعلم أنك لا تفعلها إلا لوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمتك وأجل علمك فالحاصل أن قوله أتجعل فيها من يفسد فيها كأنه تعجب من كمال علم الله تعالى وإحاطة حكمته بما خفي على كل العقلاء وثانيها أن إيراد **الإشكال طلبا للجواب** غير محذور فكأنهم قالوا إلهنا أنت الحكيم الذي لا يفعل السفه البتة ونحن نرى في العرف أن تمكين السفيه من السفه سفه فإذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك أن حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الأمرين فكأن الملائكة أوردوا هذا السؤال طلبا **للجواب** وهذا **جواب** المعتزلة قالوا وهذا يدل على أن الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا **الجواب** وجهان أحدهما أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق والثاني أنهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لأن التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الأجسام والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه وثالثها أن الشرور وإن كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي إلا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فأجابهم الله تعالى بقوله إني أعلم ما لا تعلمون يعني أن الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي إيجاد ما هذا شأنه لا تركه وهذا **جواب** الحكماء ورابعها أن سؤالهم كان على وجه المبالغة في إعظام الله تعالى فإن العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه وخامسها أن قول الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها مسألة منهم أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحا فكأنهم قالوا يا إلهنا إجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام أتهلكنا بما فعل السفهاء منا (الأعراف ١٥٥) والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى إني أعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الأرض فبين ذلك أنه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الأرض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له وسادسها أنهم طلبوا الحكمة التي لأجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل وسابعها قال القفال يحتمل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها أي ستفعل ذلك فهو إيجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير فألستم خير من ركب المطايا

وأندى العالمين بطون راح

أي أنتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت الملائكة إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لما أنا نعلم أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم إني أعلم ما لا تعلمون كأنه قال والله أعلم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٣٥/٢

نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فإني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهرهم وباطنهم." (١)

"فأعلم من بواطنهم أسرارا خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم وإيجادهم أما الوجه الثاني وهو أنهم ذكروا بني آدم بما لا ينبغي وهو الغيبة **فالجواب** أن محل **الإشكال في** خلق بني آدم إقدامهم على الفساد والقتل ومن أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض لمحل **الإشكال لا** لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لأن ذلك ليس محل **الإشكال أما** الوجه الثالث وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية النفس **فالجواب** أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقولاه وأما بنعمة ربك فحدث وأيضا فيحتمل أن يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان أن هذا السؤال ما أوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فإنا نسبح بحمدك ونعترف لك بالإلهية والحكمة فكأن الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للطعن في الحكمة والإلهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل أما الوجه الرابع وهو أن قولهم لا علم لنا إلا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم أن الأولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الأولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الأولى فإن قيل أليس أنه تعالى قال لا يسبقونه بالقول (الأنبياء ٢٧) فهذا السؤال وجب أن يكون بإذن الله تعالى وإذا كانوا مأذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق إليه التخصيص أما الوجه الخامس وهو أن إخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء إما أن يكون حصل عن الوحي أو قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال إنهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين الأول وهو مروي عن ابن عباس والكلبي أنهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض الثاني أنهم عرفوا خلقته وعرفوا أنه مركب من هذه الأخلاط الأربعة فلا بد وأن تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد عن الشهوة وسفك الدماء عن الغضب ومنهم من قال إنهم قالوا ذلك على اليقين وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها أحدها أنه تعالى لما قال للملائكة إني جاعل فى الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وثانيها أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه إذا كان في الأرض خلق عظيم أفسدوا فيها وسفكوا الدماء وثالثها قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق إلا الملائكة ولم يكن في الأرض خلق البتة فلما قال إني جاعل فى الارض خليفة عرفوا أن المعصية تظهر منهم ورابعها لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك وخامسها إذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله تعالى في الحكم والقضاء والاحتجاج إلى الحاكم والقاضي إنما يكون عند التنازع والتظالم كان الأخبار عن وجود الخليفة إخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق." (٢)

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢/١٥٥

(٢) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢/١٥٦

"زواله فإن كان الأول فهو حال النسيان غافل عن الأمر وكيف يوجه عليه التكليف مع النسيان وإن كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به وهو أيضا متوجه على قوله فاعلم أنه لا إله إلاىء الله (محمد ١٩) إلا أن الجواب في قوله فاعلم أن المأمور به إنما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الإشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الإشكال وجوابه على الإطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر وإذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقي أن يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك في علمك بأن في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن إدراك تلك الكيفية يكفيك من التذكر ذاك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر والذكر مع أنه صفتك فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها ليتوصل العبد به إلى كنه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادىء مقادير أسرار كونه ظاهرا باطنا وسابعها المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة إدراك الجزئيات والعلم إدراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية ولأن الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فإن الرجل لا يسمى بالعارف إلا إذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فإن أحدا من البشر لا يعرف الله تعالى لأن الاطلاع على كنه هويته وسر ألوهيته محال وآخرون قالوا من أدرك شيئا وانحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانيا هو الذي أدركه أولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته وقت كذا ثم في الناس من يقول بقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدمها على الأبدان ويقول إنها هي الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وإنها أقرت بالإلهية واعترفت بالربوبية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فإذا عادت إلى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت أنها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والإفهام هو اتصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم إن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا (الكهف ٩٣) أي لا يقفون على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فإنك متى علمت ما فيها من المضار والمنافع صار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك إلى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجري ذلك العلم مجرى عقال." (١)

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٨٨/٢

"قد يشار به إلى الشخص وقد يشار به إلى النوع وروي أنه عليه السلام أخذ حريرا وذهبا بيده وقال (هذان حل لإناث أمتي حرام على ذكورهم) وأراد به نوعهما وروي أنه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة مرة وقال (هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به) وأراد نوعه فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى ولا تقربا هاذه الشجرة (البقرة ٣٥) (الأعراف ١٩) ظن أن النهي إنما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع إلا أنه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لأن مراد الله تعالى من كلمة هاذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع إذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا فإن قيل الكلام على هذا القول من وجوه أحدها أن كلمة هاذا في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون إلا شيئا معينا فكلمة هذا في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء المعين فأما أن يراد بها الإشارة إلى النوع فذاك على خلاف الأصل وأيضا فلأنه تعالى لا تجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون أمر بعض الملائكة بالإشارة إلى ذلك الشخص فكان ما عداه خارجا عن النهي لا محالة إذا ثبت هذا فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فآدم عليه السلام لما حمل لفظ هاذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم أن هذا الكلام متأيد بأمرين آخرين أحدهما أن قوله وكلا منها رغدا حيث شئتما (البقرة ٣٥) أفاد الإذن في تناول كل ما في الجنة إلا ما خصه الدليل والثاني أن العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع إلا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل إلا على ذلك المعين فثبت أن آدم عليه السلام كان مأذونا له في الانتفاع بسائر الأشجار وإذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتابا وأن يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت أن حمل القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مصيبا لا مخطئا وإذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل الوجه الثاني في الاعتراض على هذا التأويل هب أن لفظ هاذا متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على أن المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك فإن كان الأول فأما أن يقال إن آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد أتى بالذنب وإن لم يقصر في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ أن المراد هو النوع فإقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون إقداما على الذنب قصدا الوجه الثالث أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاجتهاد إقدام على العمل بالظن وذلك إنما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم أما الأنبياء فإنهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلا وشرعا وإذا ثبت ذلك ثبت أن الإقدام على الاجتهاد معصية الوجه الرابع هذه المسألة إما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود **الإشكال وإن** كانت من الظنيات فإن قلنا إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا وإن قلنا المصيب فيها واحد والمخطىء فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببا لأن نزع عن آدم عليه السلام لباسه وأخرج من الجنة وأهبط إلى الأرض **والجواب** عن الأول." (١)

"من وجوه أحدها أنه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم إلا من فعلها وثانيها أنها لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد وثالثها لو كان العصيان مخلوقا لله

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٤/٣

تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلا وقصيرا **والجواب** هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسألتي الداعي والعلم ذلك مرارا

البحث الثالث في الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا عليهم لأنهم ما استفادوا بذلك إلا أنهم ظلموا أنفسهم وذلك يدل على أن جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتقاص بمعصية الأشقياء

أما قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذالك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين الأول أن قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الأنعام لأن أداء الواجب لا يعد من باب الأنعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله تعالى عليهم الثاني أن العفو اسم لإسقاط العقاب المستحق فأما إسقاط ما يجب إسقاطه فذاك لا يسمى عفوا ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فإذا ترك ذلك العذاب لايسمى ذلك الترك عفوا فكذا ههنا وإذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم وإذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا وإذا ثبت ذلك ثبت أيضا أنه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعا وذلك أيضا خلاف قول المعتزلة وإذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلأن يعفو عن فساق أمة محمد (صلى الله عليه وسلم) مع أنهم (خير أمة أخرجت للناس) كان أولى

أما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم أن الكلام في تفسير (لعل) قد تقدم في قوله لعلكم تتقون (الأنعام ١٥٣) (الأعراف ١٧) (البقرة ٢١ ٣٣) وأما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء إن شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة إنه تعالى بين أنه إنما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر **والجواب** لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أولا بهذا الشرط فإن كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى وإن كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال لأن الفعل بدون الداعي محال فثبت أن **الإشكال وارد** عليهم أيضا والله أعلم

وإذ ءاتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون

اعلم أن هذا هو الإنعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو التوراة وأن يكون شيئا داخلا في." [1]

"الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل وأما على تفسير أبي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكأنه قال وإذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثاني قيل إن الطور كل جبل قال العجاج داني جناحيه من الطور فمر

تقضي البازي إذا البازي كسر

أما الخليل فقال في كتابه إن الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الأقرب لأن لام التعريف فيه تقتضي حمله على جبل معهود

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٣/٧٢

عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز أن ينقله الله تعالى إلى حيث هم فيجعله فوقهم وإن كان بعيدا منهم لأن القادر أن يسكن الجبل في الهواء قادر أيضا على أن يقلعه وينقله إليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان المعسكر فرسخا في فرسخ فأوحى الله إليهم أن اقبلوا التوراة وإلا رميت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على أنصاف وجوههم الثالث من الملاحدة من أنكر إمكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عماد وأما الأرض فقالوا إنما وقفت لأنها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم وقفت في المركز ودليلنا على فساد قولهم أنه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقيل في الهواء من الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم في كتب الأصول الرابع قال بعضهم إظلال الجبل غير جائز لأن ذلك لو وقع لكان يجري مجرى الإلجاء إلى الإيمان وهو ينافي التكليف أجاب القاضي بأنه لا يلجيء لأن أكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فإذا استمر في مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عماد جاز ههنا أن يزول عنهم الخوف فيزول الإلجاء ويبقى التكليف

أما قوله تعالى خذوا ما ءاتيناكم بقوة أي بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي هذا يدل على أن الاستطاعة قبل الفعل لأنه لا يجوز أن يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم وأجاب أصحابنا بأن المراد خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل

وأما قوله تعالى واذكروا ما فيه أي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه فإن قيل هلا حملتموه على نفس الذكر قلنا لأن الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الأمر به فأما إذا حملناه على المدارسة فلا إشكال

أما قوله تعالى لعلكم تتقون أي لكي تتقوا واحتج الجبائي بذلك على أنه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل **وجوابه** ما تقدم واعلم أن المفهوم من قوله تعالى وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما ءاتيناكم بقوة أنهم." (١)

"فما دونها ولا تضاف إلى ما فوقها فيقال أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر إلا أن هذا يشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات (البقرة ١٨٣ ١٨٤) هي أيام الشهر كله وهي أزيد من العشرة ثم قال القاضي إذا ثبت أن الأيام محمولة على العشرة فما دونها فالأشبه أن يقال إنه الأقل أو الأكثر لأن من يقول ثلاثة يقول أحمله على أقل الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول أحمله على الأكثر وله وجه فأما حمله على الواسطة أعني على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له لأنه ليس عدد أولى من عدد اللهم إلا إذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة أيام قال مجاهد إن اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالله تعالى يعذبهم مكان كل ألف سنة يوما فكانوا يقولون إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وحكى الأصم عن بعض اليهود أنهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وهذان الوجهان ضعيفان أما الأول فلأنه ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون العذاب سبعة أيام مناسبة وملازمة ألبتة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٠٠/٣

وأما الثاني فلأنه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك أما على قولنا فلأنه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية وأما عند المعتزلة فلأن العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو فإن قيل أليس أنه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها (الشورى ٤٠) فوجب أن لا يزيد العقاب على المعصية قلنا إن المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا

الوجه الثاني روي عن ابن عباس أنه فسر هذه الأيام بالأربعين وهو عدد الأيام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه أيضا كالكلام على السبعة

الوجه الثالث قيل في معنى (معدودة) قليلة كقوله تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة (يوسف ٢٠) والله أعلم

المسألة الثانية ذهبت الحنفية إلى أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله (صلى الله عليه وسلم) (دعي الصلاة أيام إقرائك) فمدة الحيض ما يسمى أياما وأقل عدد يسمى أياما ثلاثة وأكثره عشرة على ما بيناه فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة **والإشكال عليه** ما تقدم

المسألة الثالثة ذكر ههنا وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة وفي آل عمران إلا أياما معدودات (آل عمران ٢٤) ولقائل أن يقول لم كانت الأولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو (أياما) **والجواب** أن الاسم إن كان مذكرا فالأصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وإن كان مؤنثا كان الأصل في صفة جمعه الألف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات إلا أنه قد يوجد الجمع بالألف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى فى أيام معدودات و فى أيام معلومات فالله تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الأصل وهو قوله أياما معدودة وفي آل عمران بما هو الفرع

أما قوله تعالى قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل." (١)

"إسرائيل وثانيها أنه خطاب لمن كان في عصر النبي (صلى الله عليه وسلم) من اليهود يعني أعرضتم بعد ظهور المعجزات كإعراض أسلافكم وثالثها المراد بقوله ثم توليتم من تقدم بقوله وأنتم معرضون ومن تأخر أما وجه القول الأول أنه إذا كان الكلام الأول في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي أن آخره فيهم أيضا إلا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر يبين ذلك أنه تعالى ساق الكلام الأول سياقة إظهار النعم بإقامة الحجج عليهم ثم بين من بعد أنهم تولوا إلا قليلا منهم فإنهم بقوا على ما دخلوا فيه أما وجه القول الثاني أن قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضرين أليق وما تقدم حكاية وهو بسلفهم الغائبين أليق فكأنه تعالى بين أن تلك العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فذلك هو لازم لكم لأنكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد (صلى الله عليه وسلم) وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتم وأعرضتم عن ذلك إلا قليلا منكم وهم الذين آمنوا وأسلموا فهذا محتمل وأما وجه القول الثالث فهو أنه تعالى لما بين أنه أنعم عليهم بتلك النعم ثم إنهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله وأنتم معرضون

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٣/١٣٠

مختصا بمن في زمان محمد (صلى الله عليه وسلم) أي أنكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فإنكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد (صلى الله عليه وسلم) أعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الإعراض بمثابة أولئك المتقدمين في ذلك التولي والله أعلم

وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دمآءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون

اعلم أن هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو أنه تعالى كلفهم هذا التكليف وأنهم أقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه

وأما قوله وإذ أخذنا ميثاقكم ففيه وجوه أحدها أنه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي (صلى الله عليه وسلم) وثانيها أنه خطاب مع أسلافهم وتقديره وإذ أخذنا ميثاق آبائكم وثالثها أنه خطاب للأسلاف وتقريع للأخلاف ومعنى أخذنا ميثاقكم أمرناكم وأكدنا الأمر وقبلتم وأقررتم بلزومه ووجوبه

أما قوله تعالى لا تسفكون دماءكم ففيه **إشكال وهو** أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه وإذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه **والجواب** عنه من أوجه أحدها أن هذا الإلجاء قد يتغير كما ثبت في أهل الهند أنهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح أو كثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه أمر من الأمور فيقتل نفسه فإذا انتفى كون الإنسان ملجأ إلى ترك قتله نفسه صح كونه مكلفا به وثانيها المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه إذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا أنفسكم (البقرة ٥٤) وثالثها أنه إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتص منه." (١)

"ورابعها لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم وخامسها لا تسفكون دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لأنفسكم

أما قوله تعالى ولا تخرجون أنفسكم ففيه وجهان الأول لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم الثاني المراد النهي عن إخراج بعضهم بعضا من ديارهم لأن ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك

أما قوله تعالى ثم أقررتم وأنتم تشهدون ففيه وجوه أحدها وهو الأقوى أي ثم أقررتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا أي شاهد عليها وثانيها اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لأنه كان شائعا فيما بينهم مشهورا وثالثها وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على إقرار أسلافكم بهذا الميثاق ورابعها الإقرار الذي هو الرضاء بالأمر والصبر عليه كأن يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى أنه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به فأقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فإن قيل لم قال أقررتم وأنتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة أقوال الأول أقررتم يعني أسلافكم وأنتم تشهدون الآن يعني على إقرارهم الثاني أقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون الثالث أنه للتأكيد

ثم أنتم هاؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥٥/٣

وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزآء من يفعل ذالك منكم إلا خزى في الحيواة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون

أما قوله تعالى ثم أنتم هاؤلاء ففيه **إشكال لأن** قوله أنتم للحاضرين و هؤلاء للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب **وجوابه** من وجوه أحدها تقديره ثم أنتم يا هؤلاء وثانيها تقديره ثم أنتم أعني هؤلاء الحاضرين وثالثها أنه بمعنى الذي وصلته (تقتلون) وموضع تقتلون رفع إذا كان خبرا ولا موضع له إذا كان صلة قال الزجاج ومثله في الصلة قوله تعالى وما تلك بيمينك ياموسى موسى (طه ١٧) يعني وما تلك التي بيمينك ورابعها هؤلاء تأكيد لأنتم والخبر (تقتلون) وأما قوله تعالى تقتلون." (١)

"بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا وعن الثاني بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل أن يقول على الأول لا نسلم أن لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لا نسلم أن النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فإنا نأتي بعده بما هو خير منه

الحجة الثانية للقائلين بوقوع النسخ في القرآن أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا كاملا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا إلى الحول (البقرة ٢٤٠) ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (البقرة ٢٣٤) قال أبو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لأنها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا ناسخا **والجواب** أن مدة عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة العدة يكون زائلا بالكلية

الحجة الثالثة أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى خبير يأيها الذين ءامنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة (المجادلة ١٢) ثم نسخ ذلك قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سببه لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد **والجواب** لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لأنه روي أنه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه قوله تعالى فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم (المجادلة ١٣)

الحجة الرابعة أنه تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الئان خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين (الأنفال ٦٥ ٦٦)

الحجة الخامسة قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها (البقرة ١٤٢) ثم إنه تعالى أزالهم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام (البقرة ١٤٤) قال أبو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند **الإشكال أو** مع العلم إذا كان هناك عذر **الجواب** أن على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥٦/٣

الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا

الحجة السادسة قوله تعالى وإذا بدلنآ ءاية مكان ءاية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر (النحل ١٠١) والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وإنما أطنبنا في هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل والجواب أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده أيضا ما يبطله

المسألة السابعة المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معا أما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التي عددناها وأما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما." (١)

"ولعلهم سعوا أيضا في تخريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا أيضا في تخريب مسجد الرسول (صلى الله عليه وسلم) لئلا يصلوا فيه متوجهين إلى القبلة فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التأويل أولى مما قبله وذلك لأن الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية إلا قبائح أفعال اليهود والنصارى وذكر أيضا بعدها قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح أفعال المشركين في صدهم الرسول عن المسجد الحرام وأما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف أيضا على ما شرحه أبو بكر الرازي فلم يبق إلا ما قلناه

المسألة الثانية في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه فأما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال تتصل بما قبلها من حيث أن النصارى ادعوا أنهم من أهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع أن معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذالك قال الذين قبلهم مثل قولهم (البقرة ١١٣) وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمهم فمرة وجه الذم إلى اليهود والنصارى ومرة إلى المشركين

المسألة الثالثة قوله مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لأبي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول أبي مسلم حيث فسر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فإن قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه أحدها هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا ومن أظلم ممن آذى الصالحين وثانيها أن المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد

المسألة الرابعة قوله أن يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل فيه على أقوال الأول أنه ثاني مفعولي منع لأنك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا أن نرسل بالايات وما منع الناس أن يؤمنوا الثاني قال الأخفش يجوز أن يكون على حذف (من) كأنه قيل منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه الثالث أن يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه والعامل فيه (منع)

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٠٨/٣

المسألة الخامسة السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين أحدهما منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا والثاني بالهدم والتخريب وليس لأحد أن يقول كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لأن منع الناس من إقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له وقيل إن أبا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلاة فخربته قريش لما هاجر

المسألة السادسة ظاهر الآية يقتضي أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم وفيه **إشكال لأن** الشرك ظلم على ما قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم (لقمان ١٣) مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل **والجواب** عنه أقصى ما في الباب أنه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه

أما قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين فاعلم أن في الآية مسائل." (١)

"الله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع الفعل فثبت أن قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك هو الذي يصح على قوانين الدلائل العقلية

المسألة الثانية قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر أي نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على أن كمال سعادة العبد في أن يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضائه وقدره وأن لا يكون ملتفت الخاطر إلى شيء سواه وهذا هو المراد من قول إبراهيم عليه السلام في موضع آخر فإنهم عدو لى إلا رب العالمين (الشعراء ٧٧) ثم ههنا قولان أحدهما ربنا واجعلنا مسلمين لك أي موحدين مخلصين لا نعبد إلا إياك والثاني قائمين بجميع شرائع الإسلام وهو الأوجه لعمومه

المسألة الثالثة أما إن العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء إلا بقوله ربنا فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في تفسير قوله وقال ربكم ادعونى أستجب لكم (غافر ٦٠) في شرائط الدعاء

أما قوله تعالى ومن ذريتنا أمة مسلمة لك فالمعنى واجعل من أولادنا و (من) للتبعيض وخص بعضهم لأنه تعالى أعلمهما أن في ذريتهما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين (البقرة ١٢٤) ومن الناس من قال أراد به العرب لأنهم من ذريتهما و (أمة) قيل هم أمة محمد (صلى الله عليه وسلم) بدليل قوله وابعث فيهم رسولا منهم وههنا سؤالات

السؤال الأول قد بينا أن قوله لا ينال عهدي الظالمين كما يدل على أن في ذريته من يكون ظالما فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالما فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة صار معلوما بتلك الآية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة أخرى

الجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة والشفيق بسوء الظن مولع

السؤال الثاني لم خص ذريتهما بالدعاء أليس أن هذا يجري مجرى البخل في الدعاء

والجواب الذرية أحق بالشفقة والمصلحة قال الله تعالى قوا أنفسكم وأهليكم نارا (التحريم ٦) ولأن أولاد الأنبياء إذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات ألا ترى أن المتقدمين من العلماء والكبراء إذا كانوا على السداد كيف يتسببون إلى سداد من وراءهم

السؤال الثالث الظاهر أن الله تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح بذلك الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا أنه أجابه إليه وحينئذ

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤/١٠

يتوجه **الإشكال فإن** في زمان أجداد محمد (صلى الله عليه وسلم) لم يكن أحد من العرب مسلما ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام

والجواب قال القفال أنه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا ولم تزل الرسل من ذرية إبراهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وعامر بن الظرب كانوا على دين الإسلام يقرون بالإبداء والإعادة والثواب والعقاب ويوحدون الله تعالى ولا يأكلون الميتة ولا يعبدون الأوثان

أما قوله تعالى وأرنا مناسكنا ففيه مسائل

المسألة الأولى في أرنا قولان الأول معناه علمنا شرائع حجنا إذ أمرتنا ببناء البيت لنحجه وندعوا." (١)

"على التخلص من أيديهم وإنما قلنا إنه معجز لأنه المتخرص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون لا نسلم أن هذا معجز وذلك لأن المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بأن كل من كان مبتلى بإيذاء غيره فإنه يقال له اصبر فإن الله يكفيك شره ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع أخرى وإذا كان هذا معتادا فكيف يقال إنه معجز وأيضا لعله توصل إلى ذلك برؤيا رآها وذلك مما لاسبيل إلى دفعه فإن المنجمين يقولون من كان سهم الغيب في طالعه فإنه يأتي بمثل هذه الأخبار وإن لم يكن نبيا **والجواب** أنه ليس غرضنا من قولنا أنه معجز أن هذا الإخبار وحده معجز بل غرضنا أن القرآن يشتمل على كثير من هذا النوع والإخبار عن الأشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المتخرص الكاذب

ثم إنه تعالى لما وعده بالنصرة والمعونة أتبعه بما يدل على أن ما يسرون وما يعلنون من هذا الأمر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان الأول أنه وعيد لهم والمعنى أنه يدرك ما يضمرون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر إلا وهو قادر على كفايته إياهم فيه الثاني أنه وعد للرسول عليه السلام يعني يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك إلى مرداك واحتج الأصحاب بقوله وهو السميع العليم على أن سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لأن قوله عليم بناء مبالغة فيتناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وأنه غير جائز فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعا أمرا زائدا على وصفه بكونه عليما والله أعلم بالصواب

أما قوله بمثل ما ءامنتم به ففيه **إشكال وهو** أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل **وجوابه** صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون

اعلم أنه تعالى لما ذكر **الجواب** الثاني وهو أن ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على أن دلائل هذا الدين واضحة جلية فقال صبغة الله ثم في الآية مسائل

المسألة الأولى الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان (والصبغة) فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥٦/٤

الله على أقوال الأول أنه دين الله وذكروا في أنه لم سمي دين الله بصبغة الله وجوه أحدها أن بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم وإذا فعل الواحد بولده ذلك قال الآن صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهي الدين والإسلام لا صبغتهم والسبب في إطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الأشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى إنما نحن مستهزءون الله يستهزىء بهم (البقرة ١٤ ١٥) يخادعون الله وهو خادعهم." (١)

"(الكهف ٥) أي عظمت الفرية بذلك وقال الله تعالى سبحانك هاذا عذاب عظيم (النور ١٦) وقال إن ذالكم كان عند الله عظيما (الأحزاب ٥٣) ثم إنا إن قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا إن تركها ثقيل عليهم لأن ذلك يقتضي ترك الألف والعادة والإعراض عن طريقة الآباء والأسلاف وإن قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا إنها لثقيلة من حيث أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف أن ذلك حق إلا بعد أن عرف مسألة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك أمر ثقيل صعب إلا على من هداه الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر نقل القبلة من جهة إلى جهة كما لا يستنكر نقلة إياهم من حال إلى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى لهذا النظر ازداد بصره ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الأمور ثقلت عليه هذه المسألة

أما قوله إلا على الذين هدى الله فاحتج الأصحاب بهذه الآية في مسألة خلق الأعمال فقالوا المراد من الهداية إما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة والوجهان الأولان ههنا باطلان وذلك لأنه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل إلا على الذين هدى الله فوجب أن يقال إن الذي هداه الله لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة الجواب عنه من ثلاثة أوجه أحدها أن الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك وثانيها أراد به الاهتداء وثالثها أنهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كأنه لم يعتد بهم

والجواب عن الكل أنه ترك للظاهر فيكون على خلاف الأصل والله أعلم

أما قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم ففيه مسائل

المسألة الأولى أن رجالا من المسلمين كأبي أمامة وسعد بن زرارة والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الأولى فقال عشائرهم يا رسول الله توفى إخواننا على القبلة الأولى فكيف حالهم فأنزل الله تعالى هذه الآية

واعلم أنه لا بد من هذا السبب وإلا لم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الإشكال أن الذين لم يجوزوا النسخ إلا مع البداء يقولون إنه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال أن تلك الصلوات التي أتوا بها متوجهين إلى بيت المقدس كانت ضائعة ثم إن الله تعالى أجاب عن هذا الإشكال وبين أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة ومن تكليف إلى تكليف والأول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين وأن من هذا حاله فإنه لا يضيع أجره ونظيره ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فأنزل الله تعالى ليس على الذين ءامنوا وعملوا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٧٨/٤

الصالحات جناح (المائدة ٩٣) فعرفهم الله تعالى أنه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك بإباحة الله تعالى فإن قيل إذا كان الشك إنما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا الجواب من وجوه أحدها أن ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق وثانيها لعلهم اعتقدوا أن الصلاة إلى الكعبة أفضل فقالوا ليت إخواننا ممن مات أدرك ذلك فذكر الله." (١)

"الأصم وغيره بل المراد أن أحدا منهم لا يؤمن قال القاضي إن أريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وإن أريد به العلماء نظرنا فإن كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضا ذلك التأويل وإن لم يكن فيهم من قد آمن صح إجراؤه على ظاهره في رجوع النفي إلى كل واحد منهم لأن ذلك أليق بالظاهر إذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع أحد منهم قبلتك

المسألة السادسة لئن بمعنى لو وأجيب بجواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل إنهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى ولئن أرسلنا ريحا (الروم ٥١) ثم قال لظلوا على جواب لو وقال ولو أنهم ءامنوا واتقوا (البقرة ١٠٣) ثم قال لمثوبة على جواب لئن وذلك أن أصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الأخفش وقال سيبويه إن كل واحدة منهما على موضعها وإنما الحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب كجواب القسم

المسألة السابعة الآية وزنها فعلة أصلها أية فاستثقلوا التشديد في الآية فأبدلوا من الياء الأولى ألفا لانفتاح ما قبلها والآية الحجة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جماعتهم وسميت آية القرآن بذلك لأنها جماعة حروف وقيل لأنها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لأنها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وأنها ليست إلا من كلام الله تعالى

المسألة الثامنة روي أن يهود المدينة ونصارى نجران قالوا للرسول (صلى الله عليه وسلم) أئتنا بآية كما أتى الأنبياء قبلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والأقرب أن هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة

أما قوله تعالى وما أنت بتابع قبلتهم ففيه أقوال الأول أنه دفع لتجويز النسخ وبيان أن هذه القبلة لا تصير منسوخة والثاني حسما لأطماع أهل الكتاب فإنهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجوا أن يكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه إلى قبلتهم الثالث المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما أنت بتارك حقك الرابع أراد أنه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لأن ذلك معصية الخامس وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لأن قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع أقوالهم

أما قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فمن وجوه الأول أنهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن إرضاؤهم باتباعها الثاني أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك إلى ترك قبلتك مع أنهم فيما بينهم مختلفون الثالث أن هذا إبطال لقولهم إنه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لأنه إذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث وأما حمل الآية على

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٧/٤

الاستقبال ففيه **إشكال وهو** أن قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي إلى الخلف **وجوابه** أنا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن." (١)

"الإضمار وإن لم يسبق له ذكر لأن الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الإضمار فيه تفخيم وإشعار بأنه لشهرته معلوم بغير إعلام وعلى هذا القول أسئلة

السؤال الأول أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة

الجواب أنه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد (صلى الله عليه وسلم) عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين (البقرة ١٤٥) أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال اعلموا يا معشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في أبنائهم

السؤال الثاني هذه الآية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل (الأعراف ١٥٧) وقال ومبشرا برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد (الصف ٦) إلا أنا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم وذلك لأنه وصفه في التوراة والإنجيل إما أن يكون قد أتى مشتملا على التفصيل التام وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فإن كان الأول وجب أن يكون بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لأهل المشرق والمغرب لأن التوراة والإنجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك

وأما القسم الثاني فإنه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لأنا نقول هب أن التوراة اشتملت على أن رجلا من العرب سيكون نبيا إلا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل إلى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم)

والجواب عن هذا **الإشكال إنما** يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتمال التوراة والإنجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) أقوى وأظهر من العلم بنبوة الأبناء وأبوة الآباء

السؤال الثالث فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) علما برهانيا غير محتمل للغلط أما العلم بأن هذا ابني فذلك ليس علما يقينيا بل ظن ومحتمل للغلط فلم شبه اليقين بالظن

والجواب ليس المراد أن العلم بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) يشبه العلم بنبوة الأبناء بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم فكما أن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لأن هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١١٤/٤

السؤال الرابع لم خص الأبناء الذكور

الجواب لأن الذكور أعرف وأشهر وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم ألصق

القول الثاني الضمير في قوله يعرفونه راجع إلى أمر القبلة أي علماء أهل الكتاب يعرفون أمر." (١)

"ثبوتيا وإن كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فإن الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع أنه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت أن صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والإله عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول إلى أن حقيقة الإله تعالى مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه

وإشكال آخر وهو أنا قد دللنا على أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فإذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث ثلاثة فأين التوحيد

وإشكال ثالث وهو أن تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فإن كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهياتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وإن لم تكن موجودة فهذا إشارة إلى العدم وكذا القول في الوجوب فإنها إن كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لأن الوجوب صفة لانتساب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية والانتساب مغاير بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الإنتساب مغايرة لهما أولى وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمرا قائما بالنفس ولأنا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت أنه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث

وإشكال رابع وهو أن هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الإخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا والأول محال لأن الإخبار إنما يكون بشيء عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهما أمران لا واحد وإن لم يكن التعبير عنه فهو معلوم ألبتة لا بالنفي ولا بالإثبات فهو مغفول عنه فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال

والجواب عن الأول أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك أن المجموع مفتقر في تحققه إلى تحقق أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل

وأما **الإشكال الثاني** وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات فإذا نظرت إليها من حيث أنها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد **فالجواب** أن الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر إليه من حيث أنه هو وبين النظر إليه من حيث أنه محكوم عليه بأنه واحد فإذا نظرت إليه من حيث أنه هو مع ترك الإلتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة وههنا حالة عجيبة فإن العقل ما دام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل إلى سره وهذا أيضا هو **الجواب** عن **إشكال الوجود** **وإشكال الوجوب**

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١١٧/٤

أما **الإشكال الرابع** وهو أنه هل يمكن التعبير عنه فالحق أنه لا يمكن التعبير عنه لأنك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بأنه لا." (١)

"لأنك لو قلت التقدير أنه لا إله لنا إلاالله لكان هذا توحيدا لألهنا لا توحيد للإله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله وإلاهكم إلاه واحد وبين قوله لا إله إلا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وأنه غير جائز وأما لو قلنا التقدير لا إله في الوجود فذلك **الإشكال زائل** إلا أنه يعود **الإشكال من** وجه آخر وذلك لأنك إذا قلت لا إله في الوجود لا إله إلا هو كان هذا نفيا لوجود الإله الثاني أما لو لم يضمر هذا الإضمار كان قولك لا إله إلا الله نفيا لماهية الإله الثاني ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان إجراء الكلام على ظاهره والإعراض عن هذا الإضمار أولى فإن قيل نفي الماهية كيف يعقل فإنك إذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بأن السواد ليس بسواد وهو غير معقول أما إذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم قلنا بنفي الماهية أمر لا بد منه فإنك إذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فإذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فإذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية أيضا فإذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا إله إلا الله على ظاهره من غير حاجة إلى الإضمار فإن قلت إنا إذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود ولكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود قلت فموصوفية الماهية بالوجود هل هي أمر منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا فإن كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك الماهية فالماهية من حيث هي هي أمكن نفيها وحينئذ يعود التقريب المذكور وإن لم تكن تلك الموصوفية أمرا منفصلا عنها استحال توجيه النفي إليها إلا بتوجيه النفي إما إلى الماهية وإما إلى الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت أن قولنا لا إله إلا هو حق وصدق من غير حاجة إلى الإضمار البتة

البحث الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة أن تصور النفي متأخر عن تصور الإثبات فإنك ما لم تتصور الوجود أولا استحال أن تتصور العدم فأنت لا تتصور من العدم إلا ارتفاع الوجود فتصور الوجود غني عن تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فإن كان الأمر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي وأخرنا الإثبات

والجواب أن الأمر في العقل على ما ذكرت إلا أن تقديم النفي على الإثبات كان لغرض إثبات التوحيد ونفي الشركاء والأنداد

البحث الثالث في كلمة هو أعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم أما الأسرار المعنوية فنقول اعلم أن الألفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة أما المظهرة فهي الألفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والإنسان وأما المضمرات فهي الألفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة أنا وأنت وهو وأعرفها أنا ثم أنت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسي من حيث أني أنا مما لا يتطرق إليه الاشتباه فإنه من المستحيل أن أصير مشتبها بغيري أو يشتبه بي غيري بخلاف أنت فإنك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني وأيضا فأنت أعرف من هو فالحاصل أن أشد المضمرات

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤/١٥٥

عرفانا أنا وأشدها بعدا عن العرفان (هو) وأما (أنت) فكالمتوسط بينهما والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على أن أعرف الضمائر قولا قولي (أنا) أن المتكلم حصل له عند الإنفراد لفظ يستوي فيه المذكر والمؤنث من غير فصل لأن الفصل إنما يحتاج إليه عند الخوف من الإلتباس وههنا لا يمكن الإلتباس فلا حاجة إلى الفصل وأما عند التثنية والجمع فاللفظ." (١)

"المسألة الأولى قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على أصل الحركة لإلتقاء الساكنين

المسألة الثانية اضطر أحوج وألجىء وهو افتعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق

المسألة الثالثة لما حرم الله تعالى تلك الأشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان أحدهما الجوع الشديد وأن لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثاني إذا أكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله

المسألة الرابعة أن الاضطرار ليس من أفعال المكلف حتى يقال إنه لا إثم عليه إن الله غفور رحيم فإذن لا بد ههنا من إضمار وهو الأكل والتقدير فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه والحذف ههنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر (البقرة ١٨٤) أي فأفطر فحذف فأفطر وقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة (البقرة ١٩٦) ومعناه فحلق ففدية وإنما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ولدلالة الخطاب عليه

أما قوله تعالى غير باغ ففيه مسائل

المسألة الأولى قال الفراء غير ههنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء لأن غير ههنا بمعنى النفي ولذلك عطف عليها لا لأنها في معنى لا وهي ههنا حال للمضطر كأنك قلت فمن اضطر باغيا ولا عاديا فهو له حلال

المسألة الثاني أصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختيال ومروح وأنه يبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الإنصاف ومنه قوله تعالى والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون (الشورى ٣٩) وقال الأصمعي بغي الجرح يبغي بغيا إذا بدأ بالفساد وبغت السماء إذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وبغي الجرح والبحر والسحاب إذا طغى

أما قوله تعالى ولا عاد فالعدو هو التعدي في الأمور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوانا واعتداء وتعديا إذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاوز قدره

المسألة الثالثة لأهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان أحدهما أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالأكل والثاني أن يكون عاما في الأكل وغيره أما على القول الأول ففيه وجوه الأول غير باغ وذلك بأن يجد حلالا تكرهه النفس فعدل إلى أكل الحرام اللذيذ ولا عاد أي متجاوز قدر الرخصة الثاني غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتاد والربيع ومجاهد وابن زيد الثالث غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة

القول الثاني أن يكون المعنى غير باغ على إمام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحقين

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٥٨/٤

والكلام في ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيجيء إن شاء الله تعالى

أما قوله فلا إثم عليه ففيه سؤالان أحدهما أن الأكل في تلك الحالة واجب وقوله لا إثم عليه يفيد الإباحة الثاني أن المضطر كالملجأ إلى الفعل والملجأ لا يوصف بأنه لا إثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما (البقرة ١٥٨) أن نفي الإثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وأيضا فقوله تعالى فلا إثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم أن هذا الجائع إن حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فإنه يصير ملجأ إلى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ إلى الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك أما إذا حصلت النفرة الشديدة فإنه بسبب تلك النفرة يخرج عن أن يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب

أما قوله تعالى في آخر الآية إن الله غفور رحيم ففيه **إشكال وهو** أنه لما قال فلا إثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده إن الله غفور رحيم فإن الغفران إنما يكون عند حصول الإثم

والجواب من وجوه أحدها أن المقتضى للحرمة قائم في الميتة والدم إلا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضى للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده أنه رحيم يعني لأجل الرحمة عليكم أبحت لكم ذلك وثانيها لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة فهو." (١)

"فإن قيل قولكم هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه إشكالان الأول أن القصاص لو وجب لوجب إما على القاتل أو على ولي الدم أو على ثالث والأقسام الثلاثة باطلة وإنما قلنا إنه لا يجب على القاتل لأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وإنما قلنا إنه غير واجب على ولي الدم لأن ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب إلى الترك بقوله وأن تعفوا أقرب للتقوى (البقرة ٢٣٧) والثالث أيضا باطل لأنه يكون أجنبيا عن ذلك القتل والأجنبي عن الشي لا تعلق له به

السؤال الثاني إذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية إيجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل ألبتة بل أقصى ما في الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشرعا بسبب القتل

والجواب عن السؤال الأول من وجهين الأول أن المراد إيجاب إقامة القصاص على الإمام أو من يجرى مجراه لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود فإنه لا يحل للإمام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين والتقدير يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص إن أراد ولي الدم استيفاءه والثاني أنه خطاب مع القاتل والتقدير يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن ينكر بل للزاني والسارق الهرب من الحد ولهما أيضا أن يستترا بستر الله ولا يقرأ والفرق أن ذلك حق الآدمي

وأما **الجواب** عن السؤال الثاني فهو أن ظاهر الآية يقتضي إيجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذات فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٢/٥

المسألة الأولى ذهب أبو حنيفة إلى موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي في أحد قوليه إن أن موجب العمد إما القصاص وإما الدية واحتج أبو حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لأنه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الإمام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما إذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعينا إنما النزاع في أن ولي الدم هل يتمكن من العدول إلى الدية وليس في الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية ليس له ذلك

المسألة الثانية اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعي يراعي جهة القتل الأول فإن كان الأول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فإن مات منه في تلك المرأة وإلا حزت رقبته وكذلك لو أحرق الأول بالنار أحرق الثاني فإن مات في تلك المرة وإلا حزت رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن فعلى هذا لا اقتصاص إلا بالسيف بحز الرقبة حجة الشافعي رحمه الله أن الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه أحدها أنه يجوز أن يقال كتبت التسوية في القتلى إلا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدخل هذا على أن كيفية القتل داخلة تحت النص وثانيها أنا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الأمور لصارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت." (١)

"القرآن (البقرة ١٨٥) فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الأيام المعدودات بعينها شهر رمضان وإذا أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره وإثبات النسخ فيه لأن كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به

أما تمسكهم أولا بقوله عليه السلام (إن صوم رمضان نسخ كل صوم)

فالجواب أنه ليس في الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز أن يكون المراد أنه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره

سلمنا أن هذا الخبر يقتضي أن يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الآية فمن أين لنا أن المراد بهذه الآية غير شهر رمضان

وأما حجتهم الثانية وهي أن هذه الأيام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا

فالجواب أن في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية دون القضاء ويجوز أيضا أنه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى أن إفطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في حكم المقيم فإنه يجب عليهما القضاء في عدة من أيام أخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حتما كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير إلى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الإفطار ووجوب القضاء كحالها أولا فهذا هو الفائدة في إعادة ذكر حكم المسافر والمريض لا لأن الأيام المعدودات سوى شهر

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤٢/٥

رمضان

وأما حجتهم الثالثة وهي قولهم صوم هذه الأيام واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين

فجوابه ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول واعلم أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ إلى هذه الآية أما على القول الأول فظاهر وأما على القول الثاني فلأن هذه الآية تقتضي أن يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والآية التي بعدها تدل على التعيين فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه **إشكال وهو** أنه كيف يصح أن يكون قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة ١٨٥) ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح

وجوابه أن الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها أن المقدم في التلاوة وهو الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا إن ذلك في التلاوة أن في الإنزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشر هي المتأخرة فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الآية المدنية وذلك كثير." (١)

"آيات واضحات مكشوفات مما يهدي إلى الحق ويفرق بين الحق والباطل

أما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه **إشكال وهو** أن يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى

وجوابه من وجوه الأول أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى للناس بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الأول لا شك أنه أفضل فكأنه قيل هو هدى لأنه هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه أشرف أنواعه والتقدير كأنه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولا شك أن هذا غاية المبالغات الثاني أن يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التوراة والإنجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان (آل عمران ٣ ٤) وقال وإذا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وإذ (البقرة ٥٣) وقال ولقد ءاتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين (الأنبياء ٤٨٠) فبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان الثالث أن يحمل الأول على أصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين فحينئذ يزول التكرار والله أعلم

وأما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل

المسألة الأولى نقل الواحدي رحمه الله في (البسيط) عن الأخفش والمازني أنهما قالا الفاء في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة قالا وذلك لأن الفاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل إن الموت الذى تفرون منه فإنه ملاقيكم ثم تردون إلى عالم الغيب (الجمعه ٨)

وأقول يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فإنه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه سائر الشهور

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٦٢/٥

فيها فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فأنتم أيضا خصوه بهذه العبادة أما قوله تعالى فإنه ملاقيكم الفاء فيه غير زائدة وأيضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كأنه قيل لما فروا من الموت فجزائهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يغني الحذر عن القدر

المسألة الثانية شهد أي حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان أحدهما أن مفعول شهد محذوف لأن المعنى فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء في قوله فليصمه

والقول الثاني مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان وأدركت زمان فلان واعلم أن كلا القولين لا يتم إلا بمخالفة الظاهر أما القول." (١)

"الحجة الثانية في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم (غافر ٦٠)

الحجة الثالثة أنه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الأمر به بل بين في آية أخرى أنه إذا لم يسأل يغضب فقال فلولا إذا جاءهم بأسنا تضرعوا ولاكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون (الأنعام ٤٣) وقال عليه السلام (لا ينبغي أن يقول أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت ولكن يجزم فيقول اللهم اغفر لي) وقال عليه السلام (الدعاء مخ العبادة) وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال (الدعاء هو العبادة) وقرأ وقال ربكم ادعوني أستجب لكم فقوله (الدعاء هو العبادة) معناه أنه معظم العبادة وأفضل العبادة كقوله عليه السلام (الحج عرفة) أي الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم

الحجة الرابعة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية (الأعراف ٥٥) وقال قل ما يعبؤا بكم ربى لولا دعاؤكم (الفرقان ٧٧) والآيات كثيرة في هذا الباب فمن أبطل الدعاء فقد أنكر القرآن

والجواب عن الشبهة الأولى أنها متناقضة لأن إقدام الإنسان على الدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بإبطال الدعاء وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الإلهية تقتضي أن يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف بإحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا **الإشكال سألت** الصحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقالوا أرأيت أعمالنا هذه أشيء قد فرغ منه أم أمر يستأنفه فقال بل شيء قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل إذن قال (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) فانظر إلى لطائف هذا الحديث فإنه عليه السلام علقهم بين الأمرين فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر ولم يترك أحد الأمرين للآخر وأخبر أن فائدة العمل هو المقدر المفروغ منه فقال (كل ميسر لما خلق له) يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوه إلا أنك تحب أن تعلم ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفته فإنه بمنزلة مسألة القضاء والقدر وكذا القول في باب الكسب والرزق فإنه مفروغ منه في الأصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٧٥/٥

والجواب عن الشبهة الثانية أنه ليس المقصود من الدعاء الإعلام بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله بالكلية

وعن الثالثة أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء

وعن الرابعة أنه إذا كان مقصوده من الدعاء إظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه فذلك أعظم المقامات وهذا هو **الجواب** عن بقية الشبه في هذا الباب

المسألة الثالثة في الآية سؤال مشكل مشهور وهو أنه تعالى قال ادعوني أستجب لكم (غافر ٦٠) وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداع إذا دعان وكذلك أمن يجيب المضطر إذا دعاه (النمل ٦٢) ثم إنا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب

والجواب أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء (الأنعام ٤١) ولا شك أن المطلق محمول على المقيد ثم تقرير." [١]

"فجعلتهما تحت وسادتي وكنت أقوم من الليل فأنظر إليهما فلم يتبين لي الأبيض من الأسود فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فأخبرته فضحك وقال إنك لعريض القفا إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل وإنما قال له رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (إنك لعريض القفا لأن ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعا على أنه تعالى كني بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه **إشكال وهو** أن بياض الصبح المشبه بالخيط الأسود هو بياض الصبح الكاذب لأنه بياض مستطيل يشبه الخيط فأما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الأفق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالإجماع أنه ليس كذلك

وجوابه أنه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لأن الفجر إنما يسمى فجرا لأنه ينفجر منه النور وذلك إنما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الأول فلما دلت الآية على أن الخيط الأبيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فإن قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل

وجوابه أن القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيلا فزال السؤال فأما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لأنه يبعد أن يخفى على مثله هذه الإستعارة مع قوله تعالى من الفجر

المسألة الثانية لا شك أن كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح ووزعم أبو مسلم الأصفهاني لا شيء من المفطرات إلا أحد هذه الثلاثة فأما الأمور التي تذكرها الفقهاء من تكلف القيء والحقنة والسعوط فليس شيء منها بمفطر قال لأن كل هذه الأشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فبقي ما عداها على الحل الأصلي فلا يكون شيء منها مفطرا والفقهاء قالوا إن الله تعالى

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥/٨٥

خص هذه الأشياء الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل إليها وأما القيء والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها
المسألة الثالثة مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جني أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية
تدل على بطلان قولهم لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال إلا بعد انفجار الصبح
المسألة الرابعة زعم الأعمش أنه يحل الأكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لأول النهار على آخره فكما أن آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله بطلوع القرص وقال في الآية أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود النهار والليل ووجه الشبهة ليس إلا في البياض والسواد فإما أن يكون التشبيه في الشكل مرادا فهذا غير جائز لأن ظلمة الأفق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الأسود في الشكل ألبتة فثبت أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم أتموا الصيام إلى اليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل أن." (١)

"الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون ياأولي الألباب

فيه مسائل

المسألة الأولى من المعلوم بالضرورة أن الحج ليس نفس الأشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه أحدها التقدير أشهر الحج أشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقولهم البرد شهران أي وقت البرد شهران والثاني التقدير الحج حج أشهر معلومات أي لا حج إلا في هذه الأشهر ولا يجوز في غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الأشهر فحذف المصدر المضاف إلى الأشهر الثالث يمكن تصحيح الآية من غير إضمار وهو أنه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم

المسألة الثانية أجمع المفسرون على أن شوالا وذا القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير إنها بكليتها من أشهر الحج وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقال أبو حنيفة رحمه الله الشعر الأول من ذي الحجة من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله عنه التسعة الأولى من ذي الحجة من ليلة النحر من أشهر الحج حجة مالك رضي الله عنه من وجوه الأول أن الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة الحجة الثانية أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمرأة إذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه إلى انقضاء أيام بعد العشر ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر والجواب عن الأول من وجهين أحدهما أن لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما (التحريم ٤) والثاني أنه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا إنما رآه في ساعة منها والجواب عن الثاني أن رمي الجمار يفعله الإنسان وقد حج بالحلق والطواف والنحر من إحرامه فكأنه ليس من أعمال الحج والحائض إذا طافت بعده فكأنه في حكم القضاء لا في حكم الأداء وأما الذين قالوا إن عشرة أيام من أول ذي الحجة هي من أشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين الأول أن

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥/٩٤

من المفسرين من زعم أن يوم الحج الأكبر يوم النحر والثاني أن يوم النحر وقت لركن من أركان الحج وهو طواف الزيارة وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه احتج على قوله بأن الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائته مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب

بقي ههنا إشكالان الأول أنه تعالى قال من قبل يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج (البقرة ١٨٩) فجعل كل الأهلة مواقيت للحج الثاني أنه اشتهر عن أكابر الصحابة أنهم قالوا من إتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج إلا قبل أشهر الحج وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص **والجواب** من الأول أن تلك الآية عامة وهذه الآية وهي قوله الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام وعن الثاني أن النص لا يعارضه الأثر المروي عن الصحابة

المسألة الثالثة قوله تعالى معلومات فيه وجوه أحدها أن الحج إنما يكون في السنة مرة واحدة." (١)

"كان هذا عطفا للشيء على نفسه وأنه غير جائز ولأنه يصير تقدير الآية فإذا أفضتم من عرفات ثم أفيضوا من عرفات وإنه غير جائز

فإن قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الآية متقدمة على ما قبلها والتقدير فاتقون يا أولي الألباب ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فذكروا الله وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الإفاضة أن تكون تلك بعينها

قلنا هذا وإن كان محتملا إلا أن الأصل عدمه وإذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام إلى ما ذكرتم فأي حاجة بنا إلى التزامه

وأما **الإشكال على** القول الثاني فهو أن القول لا يتمشى إلا إذا حملنا لفظ من حيث في قوله من حيث أفاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فإنه مختص بالمكان لا بالزمان

أجاب القائلون بالقول الأول عن ذلك السؤال بأن ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما أدراك ما العقبة فك رقبة (البلد ١٣) إلى قوله ثم كان من الذين ءامنوا (البلد ١٧) أي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا فإن فائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه

وأجاب القائلون بالقول الثاني بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في أحدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز

أما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا أن المراد من الناس إما الواقفون بعرفات وإما إبراهيم وإسمعيل عليهما السلام وأتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري أن المراد بالناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وقال هو آدم نسي ما عهد إليه ويروى أنه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٣٧/٥

والمعنى أن الإفاضة مع عرفات شرع قديم فلا تتركوه
أما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضات الله تعالى لا لمنافعه العاجلة كما أن ذكر الشهادتين لا ينفع إلا والقلب حاضر مستقر على معناهما وأما الإستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو إلى الضرر أقرب
فإن قيل كيف أمر بالإستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج إلى الاستغفار
والجواب أنه إن كان مذنبا فالإستغفار واجب وإن لم يذنب إلا أنه يجوز من نفسه أنه قد صدر عنه تقصير في أداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الإستغفار أيضا تداركا لذلك الخلل المجوز وإن قطع بأنه لم يصدر عنه ألبتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كالممتنع في حق البشر فمن أين يمكنه هذا القطع في عمل واحد فكيف في أعمال كل العمر إلا أن بتقدير إمكانه فالإستغفار أيضا." (١)

"العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والأسود والنخعي وأبي حنيفة
والقول الرابع أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول أكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء قول الثوري وأبي يوسف ومحمد وأحمد وإسحاق والمزني وابن شريح وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه الأول ما روى جابر أن النبي (صلى الله عليه وسلم) صلى الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق والثاني أن الذي قاله أبو حنيفة أخذ بالأقل وهذا القول أخذ بالأكثر والتكثير في التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا (الأحزاب ٤١) الثالث أن هذا هو الأحوط لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها والرابع أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق
فإن قيل هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهي أيام التشريق فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة
قلنا فهذا يقتضي أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالإجماع وأيضا لما كان الأغلب في هذه المدة أيام التشريق صح أن يضاف التكبير إليها
الموضع الثاني قال الشافعي رضي الله عنه المستحب في التكبيرات أن تكون ثلاثا نسقا أي متتابعا وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين حجة الشافعي ما روى عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ولأنه زيادة في التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعي رضي الله عنه ويقول بعد الثلاث (لا إله إلا الله والله أكبر ولله الحمد) ثم قال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية وأحب أن لا يزيد على تلبية رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والفرق أن من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة إليها وههنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روي أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغي أن يفعل ذلك

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥٥/٥

أما قوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات

السؤال الأول لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل

الجواب قال صاحب (الكشاف) تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الأمر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله

السؤال الثاني قوله ومن تأخر فلا إثم عليه فيه **إشكال وذلك** لأنه إذا كان قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج فما معنى قوله فلا إثم عليه فإن هذا اللفظ إنما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من أتى بتمام العمل

والجواب من وجوه أحدها أنه تعالى لما أذن في التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فإنه يأثم ألا ترى أن أبا حنيفة رضي الله عنه يقول القصر." [١]

"المسألة الثانية قوله وهو كره لكم فيه **إشكال وهو** أن الظاهر من قوله كتب عليكم أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضا لأن الكافر لا يؤمر بقتال الكافر وإذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فإن هذا يشعر بكون المؤمن كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لأن المؤمن لا يكون ساخطا لأوامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفي تركه فساده

والجواب من وجهين الأول أن المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وإن علم أن ما أمره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس لأن التكليف عبارة عن إلزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم أن أعظم ما يميل إليه الطبع الحياة فلذلك أشق الأسياء على النفس القتال الثاني أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف ولكثرة الأعداء فبين الله تعالى أن الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد أن فرض عليكم المسألة الثالثة الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ثم فيه وجهان أحدهما أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء فإنما هي إقبال وإدبار

كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له والثاني أن يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبر بمعنى المخبور أي وهو مكروه لكم وقرأ السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز أن يكون بمعنى الإكراه على سبيل المجاز كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته أمه كرها ووضعته كرها (الأحقاف ١٥) والله أعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه وإذا كان بالإكراه فبالفتح

أما قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه مسائل

المسألة الأولى عسى فعل درج مضارعه وبقي ماضيه فيقال منه عسيتما وعسيتم قال تعالى فهل عسيتم (محمد ٢٢) ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال تعالى قل عسى أن يكون ردف لكم (النمل ٧٢) أي قرب فقولك عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد أي قرب قيام زيد

المسألة الثانية معنى الآية أنه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ولأجله

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٦٥/٥

حسن شرب الدوا المرء في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل الأخطار في الأسفار لتوقع حصول الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك وذلك لأن ترك الجهاد وإن كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الإنفاق ولكن فيه أنواع من المضار منها أن العدو إذا علم ميلكم إلى الدعة والسكون قصة بلادكم وحاول قتلكم فأما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم وإما أن تحتاجوا إلى قتالهم من غير إعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في آخر الأمر يصير المرء مضطرا إلى تحمل أضعاف تلك النفرة." (١)

"رضي الله عنه عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب فقال إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن أنتزعهن منكم

أجاب الأولون عن الحجة الأولى بأن من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك **فالإشكال عنه** ساقط ومن سلم ذلك قال إن قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب (المائدة ٥) أخص من هذه الآية فإن صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وإن لم تثبت جعلناه مخصصا أقصى ما في الباب أن النسخ والتخصيص خلاف الأصل إلا أنه لما كان لا سبيل إلا التوفيق بين الآيتين إلا بهذا الطريق وجب المصير إليه أما قوله ثانيا أن تحريم نكاح الوثنية إنما كان لأنها تدعو إلى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما أن المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم أنها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لأنها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضي حصول ذلك النكاح إلى المقاتلة أما قوله ثالثا إن آية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالإجماع فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الأختين في ملك اليمين لأن كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الأخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه

أما قوله ههنا والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب (المائدة ٥) أخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح

وأما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله (المائدة ٥)

فجوابه أنا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في أحكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضا في هذا الحكم

وأما التمسك بأثر عمر فقد نقلنا عنه أنه قال ليس بحرام وإذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم

المسألة الخامسة اتفق الكل على أن المراد من قوله حتى يؤمن الإقرار بالشهادة والتزام أحكام الإسلام وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على أن الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار وقالوا إن الله تعالى جعل الإيمان ههنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الإقرار فثبت أن الإيمان في عرف الشرع عبارة عن الإقرار واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه أحدها أنا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب (البقرة ٣) أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٤/٦

وثانيها قوله تعالى ومن الناس من يقول ءامنا بالله وباليوم الأخر وما هم (البقرة ١١) ولو كان الإيمان عبارة عن مجرد الإفراد لكان قوله تعالى ما هم بمؤمنين كذبا وثالثها قوله قالت الاعراب ءامنا قل لم تؤمنوا (الحجرات ١٤) ولو كان الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بأن التصديق الذي في القلب لا يمكن الإطلاع عليه فأقيم الإقرار باللسان مقام التصديق بالقلب." (١)

"ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى هذا التقدير **فالإشكال أيضا** زائل

والجواب الثاني أنه يحتمل أن يقال المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى

فالقسم الأول هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم

والقسم الثاني هم الذين أجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة

والجواب الثالث يحتمل أن يقال القسم الأول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد أن نوطن أنفسنا على القتل لأنه لا سبيل إلى الفرار من أمر الله والقسم الثاني قالوا لا نوطن أنفسنا بل نرجو من الله الفتح والظفر فكان غرض الأولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من القولين ما ينقض الآخر

المسألة الثانية الطاقة مصدر بمنزلة الإطاقة يقال أطقت الشيء إطاقة وطاقة ومثلها أطاع إطاعة والاسم الطاعة وأغار يغير إغارة والاسم الغارة وأجاب يجيب إجابة والاسم الجابة وفي المثل أساء سمعا فأساء جابة أي **جوابا**

أما قوله تعالى قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو أنه تعالى لم جعلهم ظانين ولم يجعلهم حازمين

وجوابه أن السبب فيه أمور الأول وهو قول قتادة أن المراد من لقاء الله الموت قال عليه الصلاة والسلام (من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه) وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا أنفسهم على القتل وغلب على ظنونهم أنهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في صفتهم إنهم يظنون أنهم ملاقوا الله الثاني الذين يظنون أنهم ملاقوا الله أي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لأن أحدا لا يعلم عاقبة أمره فلا بد أن يكون ظانا راجيا وإن بلغ في الطاعة أبلغ الأمر إلا من أخبر الله بعاقبة أمره وهذا قول أبي مسلم وهو حسن

الوجه الثالث أن يكون المعنى قال الذين يظنون أنهم ملاقوا طاعة الله وذلك لأن الإنسان لا يمكنه أن يكون قاطعا بأن هذا العمل الذي عمله طاعة لأنه ربما أتى فيه بشيء من الرياء والسمعة ولا يكون بنية خالصة فحيئذ لا يكون الفعل طاعة إنما الممكن فيه أن يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والإخلاص

الوجه الرابع أنا ذكرنا في تفسير قوله تعالى أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم أن المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين أنه كان في التابوت كتب إلهية نازلة على الأنبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الأولى أو بعدها فقوله الذين يظنون أنهم ملاقوا الله يعني الذين

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥١/٦

يظنون أنهم ملاقوا وعد الله بالظفر وإنما جعله ظنا لا يقينا لأن حصوله في الجملة وإن كان قطعا إلا أن حصوله في المرة الأولى ما كان إلا على." (١)

"وثالثها أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فإنه ما ورث الملك من آبائه لأنهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة ورابعها علم الدين قال تعالى وءاتينا داوود زبورا (النساء ١٦٣) وذلك لأنه كان حاكما بين الناس فلا بد وأن يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء وخامسها الألحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل

فإن قيل إنه تعالى لما ذكر إنه آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكر بعده علمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على أن العبد قط لا ينتهي إلى حالة يستغني عن التعلم سواء كان نبيا أو لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد (صلى الله عليه وسلم) وقل رب زدني علما (طه ١١٤) ثم قال تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض

اعلم أنه تعالى لما بين أن الفساد الواقع بجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل كل تفصيل في هذا الباب وهو أنه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الأرض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وههنا مسائل

المسألة الأولى قرأ ابن كثير وأبو عمرو ولولا دفع الله (البقرة ٢٥) بغير ألف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرآ جميعا إن الله يدافع عن الذين ءامنوا (الحج ٣٨) بغير ألف ووافقهما عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر اليحصبي على دفع الله بغير ألف إلا أنهم قرؤا إن الله يدافع عن الذين ءامنوا بالألف وقرأ نافع ولولا عبد الله و إن الله يدافع بالألف

إذا عرفت هذه الروايات فنقول أما من قرأ ولولا دفع الله إن الله فوجهه ظاهر وأما من قرأ ولولا عبد الله إن الله يدافع عن الذين ءامنوا فوجه **الإشكال فيه** أن المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له من فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال **وجوابه** أن لأهل اللغة في لفظ دفاع قولين أحدهما أنه مصدر لدفع تقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبته كتبا وكتابا قالوا وفعال كثيرا يجيء مصدرا للثلاثي من فعل وفعل تقول جمح جماحا وطمح طماحا وتقول لقيته لقاء وقمت قياما وعلى هذا التأويل كان قوله ولولا عبد الله معناه ولولا دفع الله

والقول الثاني قول من جعل دفاع من دافع فالمعنى أنه سبحانه إنما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات فحسن الإخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال يحاربون الله ورسوله (المائدة ٣٣) وشاقوا الله (الأنفال ١٣) وكما قال قاتلهم الله (التوبة ٣٠) ونظائره والله أعلم

المسألة الثانية اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع والمدفوع به فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم إشارة إلى المدفوع

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٥٦/٦

وقوله ببعض إشارة إلى المدفوع به فأما المدفوع عنه فغير مذكور في الآية فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل أن يكون مجموعهما." (١)

"على إثبات الشفاعة في حق الفساق قال القاضي هذا التأويل غير صحيح لأن قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم

والجواب أنا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف إلى كلام الله تعالى لأن غير الكافرين قد يكون ظالما أما إذا علقناه بما تقدم زال **الإشكال فوجب** المصير إلى تعليقه بما قبله

التأويل الثاني أن الكافرين إذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا (الكهف ٤٩)

والتأويل الثالث أن الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم وأنتم أيها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار الرديء ولكن قدموا لأنفسكم ما تجعلونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله

والتأويل الرابع الكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأمور في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع لهم عند الله فإنهم كانوا يقولون في الأوثان هؤلاء شفعاؤنا عند الله (يونس ١٨) وقالوا أيضا ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى (الزمر ٣) فمن عبد جمادا وتوقع أن يكون شفيعا له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز التوقع منه

والتأويل الخامس المراد من الظلم ترك الإنفاق قال تعالى اتت أكلها ولم تظلم منه شيئا (الكهف ٣) أي أعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون التاركون للإنفاق في سبيل الله وأما المسلم فلا بد وأن ينفق منه شيئا قل أو كثر

والتأويل السادس والكافرون هم الظالمون أي هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه كما يقال العلماء هم المتكلمون أي هم الكاملون في العلم فكذا ههنا وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله أعلم." (٢)

"أما قوله تعالى قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فاعلم أن للناس في هذا المقام طريقين الأول وهو طريقة أكثر المفسرين أن إبراهيم عليه السلام لما رأى من نمروذ أنه ألقى تلك الشبهة عدل عن ذلك إلى دليل آخر أوضح منه فقال إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فزعم أن الانتقال من دليل إلى دليل آخر أوضح منه جائز للمستدل

فإن قيل هلا قال نمروذ فليأت ربك بها من المغرب

قلنا **الجواب** من وجهين أحدهما أن هذه المحاجة كانت مع إبراهيم بعد إلقائه في النار وخروجه منها سالما فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب والثاني أن الله خذله وأنساه إيراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٦١/٦

(٢) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٧٦/٦

والطريق الثاني وهو الذي قال به المحققون إن هذا ما كان انتقالا من دليل إلى دليل آخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو أنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها وهو الله سبحانه وتعالى ثم إن قولنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة منها الإحياء والإماتة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الأفلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل إلى دليل آخر لكن إذا ذكر لإيضاح كلام مثالا فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر فكان ما فعله إبراهيم من باب ما يكون الدليل واحد إلا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل إلى دليل آخر وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق منه **والإشكال عليهما** من وجوه

الإشكال الأول أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الأسماع وجب على المحق القادر على **الجواب** أن يذكر **الجواب** في الحال إزالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر في الدليل الأول أو في المثال الأول بتلك الشبهة كان الاشتغال بإزالة تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب

والإشكال الثاني أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال فإذا ترك المحق الكلام الأول وانتقل إلى كلام آخر أوهم أن كلامه الأول كان ضعيفا ساقطا وأنه ما كان عالما بضعفه وأن ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا وأنه كأنه عالما بضعفه فنبه عليه وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وأنه غير جائز

والإشكال الثالث وهو أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل إلى دليل أو من مثال إلى مثال لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح وأقرب وهاهنا ليس الأمر كذلك لأن جنس الإحياء لا قدرة للخلق عليه وأما جنس تحريك الأجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجثة أعظم من السماوات وأنه هو الذي يكون محركا للسماوات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالإحياء والإماتة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر إلى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الأمر قويا." (١)

"**والإشكال الرابع** أن دلالة الإحياء والإماتة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لأنا نرى في ذات الإنسان وصفاته تبديلات واختلافات والتبدل قوى الدلالة على الحاجة إلى المؤثر القادر أما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا ولا في صفاتها تبدلا ولا في منهج حركاتها تبدلا ألبتة فكانت دلالة الإحياء والإماتة على الصانع أقوى فكان العدول منه إلى طلوع الشمس انتقالا من الأقوى الأجلى إلى الأخفى الأضعف وأنه لا يجوز

الإشكال الخامس أن نمروذ لما لم يستح من معارضة الإحياء والإماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس أن يقول طلوع الشمس من المشرق مني فإن كان لك إلاه فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا إنه لو أورد هذا السؤال لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم أن الاشتغال بإظهار فساد سؤاله في الإحياء والإماتة أسهل بكثير من التزام إطلاع الشمس من المغرب فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب إلا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٣/٧

ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا كما صار دليله الأول ضائعا وأيضا فما الدليل الذي جمل إبراهيم عليه السلام على أن ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم الانقطاع واعترف بالحاجة إلى الانتقال إلى تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب وبتقدير أن يأتي باطلاع الشمس من المغرب فإنه يضيع دليله الثاني كما ضاع الأول ومن المعلوم أن التزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علما فضلا عن أفضل العقلاء وأعلم العلماء فظهر بهذا أن هذا التفسير الذي أجمع المفسرون عليه ضعيف وأما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الإشكالات لأنا نقول لما احتج إبراهيم عليه السلام بالإحياء والإماتة أورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء وهو أنك إذا ادعيت الإحياء والإماتة لا بواسطة فذلك لا تجد إلى إثباته سبيلا وإن ادعيت حصولهما بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر فأجاب إبراهيم عليه السلام بأن الإحياء والإماتة وإن حصلا بواسطة حركات الأفلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الإحياء والإماتة من الله تعالى بخلاف الخلق فإنه لا قدرة لهم على تحريكات الأفلاك فلا جرم لا يكون الإحياء والإماتة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه والله أعلم بحقيقة كلامه

أما قوله تعالى فبهت الذى كفر فالمعنى فبقي مغلوبا لا يجد مقالا ولا للمسألة جوابه وهو كقوله بل تأتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها (الأنبياء ٤٠) قال الواحدي وفيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت قال عروة العذري فما هو إلا أن أراها فجاءة

فأبهت حتى ما أكاد أجيب

أي أتحير وأسكت

ثم قال والله لا يهدى القوم الظالمين وتأويله على قولنا ظاهر أما المعتزلة فقال القاضي يحتمل." (١)

"مع كون أشجارها معروشة فكان التعجب من ذلك أكثر لأن الغالب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل ما فيها من عروش الفاكهة فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر

أما قوله تعالى قال أنى يحى هاذه الله بعد موتها فقد ذكرنا أن من قال المار كان كافرا حمله على الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حمله على الاستبعاد بحسب مجاري العرف والعادة أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لأجل التأكيد كما قال إبراهيم عليه السلام (أرني كيف تحيي الموتى) وقوله إنى أي من أين كقوله أنى لك هاذا والمراد بإحياء هذه القرية عمارتها أي متى يفعل الله تعالى ذلك على معنى أنه لا يفعله فأحب الله أن يريه في نفسه وفي إحياء القرية آية فأماته الله مائة عام وقد ذكرنا القصة

فإن قيل ما الفائدة في إماتة الله له مائة عام مع أن الاستدلال بالإحياء يوم أو بعد بعض يوم حاصل

قلنا لأن الإحياء بعد تراخي المدة أبعد في العقول من الإحياء بعد قرب المدة وأيضا فلأن بعد تراخي المدة ما يشاهد منه ويشاهد هو من غيره أعجب

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٤/٧

أما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى ثم أحياه ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنهم يبعثون من قبورهم وأصله من بعثت الناقة إذا أقمتها من مكانها وإنما قال ثم بعثه ولم يقل ثم أحياه لأن قوله ثم بعثه يدل على أنه عاد كما كان أولا حيا عاقلا فهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الإلاهية ولو قال ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد

أما قوله تعالى قال كم لبثت ففيه مسائل

المسألة الأولى فيه وجهان من القراءة قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي بالإدغام والباقون بالإظهار فمن أدغم فلقرب المخرجين ومن أظهر فلتباين المخرجين وإن كانا قريبين

المسألة الثانية أجمعوا على أن قائل هذا القول هو الله تعالى وإنما عرف أن هذا الخطاب من الله تعالى لأن ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولأنه بعد الإحياء شاهد من أحوال حماره وظهور البلى في عظامه ما عرف به أن تلك الخوارق لم تصدر إلا من الله تعالى

المسألة الثالثة في الآية **إشكال وهو** أن الله تعالى كان عالما بأنه كان ميتا وكان عالما بأن الميت لا يمكنه بعد أن صار حيا أن يعلم أن مدة موته كانت طويلة أم قصيرة فمع ذلك لأي حكمة سأله عن مقدار تلك المدة

والجواب عنه أن المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق

أما قوله تعالى لبثت يوما أو بعض يوم ففيه سؤالات

السؤال الأول لم ذكر هذا الترديد

الجواب أن الميت طالت مدة موته أو قصرت فالحال واحدة بالنسبة إليه فأجاب بأقل ما يمكن أن يكون ميتا لأنه اليقين وفي التفسير أن إماتته كانت في أول النهار فقال يوما ثم لما نظر إلى ضوء." (١)

" الذين ءامنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الإيمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من أجاب عنه أليس أنه قال في هذه الآية وعملوا الصالحات وأقاموا الصلواة وآتوا الزكواة مع أنه لا نزاع في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة داخلان تحت وعملوا الصالحات فكذا فيما ذكرتم وأيضا قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله (محمد ٣٤) وقال الذين كفروا وكذبوا بئاياتنا (البقرة ٢٣٩) (المائدة ٥ ١٠)

وللمستدل الأول أن يجيب عنه بأن الأصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر فيبقى في غير موضع التعذر على الأصل

المسألة الثانية لهم أجرهم عند ربهم أقوى من قوله على ربهم أجرهم لأن الأول يجري مجرى ما إذا با ع بالنقد فذاك النقد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه وقوله أجرهم على ربهم يجري مجرى ما إذا با ع بالنسيئة في الذمة ولا شك أن الأول أفضل

المسألة الثالثة اختلفوا في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في الدنيا فإن المنتقل من حالة إلى حالة أخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاته من

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٩/٧

الأحوال السالفة وإن كان مغتبطا بالثانية لأجل إلفه وعادته فبين تعالى أن هذا القدر من الغصة لا يلحق أهل الثواب والكرامة وقال الأصم لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ولا هم يحزنون بسبب أنه فاتهم النعيم الزائد الذي قد حصل لغيرهم من السعداء لأنه لا منافسة في الآخرة ولا هم يحزنون أيضا بسبب أنه لم يصدر منا في الدنيا طاعة أزيد مما صدر حتى صرنا مستحقين لثواب أزيد مما وجدناه وذلك لأن هذه الخواطر لا توجد في الآخرة

المسألة الرابعة في قوله تعالى إن الذين ءامنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلواة وآتوا الزكواة لهم أجرهم عند ربهم **إشكال** **هو** أن المرأة إذا بلغت عارفة بالله وكما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت أو الرجل بلغ عارفا بالله وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات فهما بالاتفاق من أهل الثواب فدل ذلك على أن استحقاق الأجر والثواب لا يتوقف على حصول الأعمال وأيضا من مذهبنا أن الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الأعمال وإذا كان كذلك فكيف وقف الله هاهنا حصول الأجر على حصول الأعمال

الجواب أنه تعالى إنما ذكر هذه الخصال لا لأجل أن استحقاق الثواب مشروط بهذا بل لأجل أن لكل واحد منهما أثرا في جلب الثواب كما قال في ضد هذا والذين لا يدعون مع الله إلاها ءاخر (الفرقان ٦٨) ثم قال ومن يفعل ذالك يلق أثاما (الفرقان ٦٨) ومعلوم أن من ادعى مع الله إلاها آخر لا يحتاج في استحقاقه العذاب إلى عمل آخر ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله إلاها لبيان أن كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة (٢٧٨)." [1]

"الطريق من المسلمين فثبت أن ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وفي سنة رسوله

إذا عرفت هذا فنقول في **الجواب** عن السؤال المذكور وجهان الأول المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب والثاني المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الإصرار على عمل الربا إن كان من شخص وقدر الإمام عليه قبض عليه وأجرى فيه حكم الله من التعزيز والحبس إلى أن تظهر منه التوبة وإن وقع ممن يكون له عسكر وشوكة حاربه الإمام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب أبو بكر رضي الله عنه ما نعي الزكاة وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الأذان وتترك دفن الموتى فإنه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس رضي الله عنهما من عامل بالربا يستتاب فإن تاب وإلا ضرب عنقه

والقول الثاني في هذه الآية أن قوله فإن لم تفعلوا فأذنوا (البقرة ٢٧٩) خطاب للكفار وأن معنى الآية وذروا ما بقى من الربوا إن كنتم مؤمنين (البقرة ٢٧٨) معترفين بتحريم الربا فإن لم تفعلوا أي فإن لم تكونوا معترفين بتحريمه فأذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب إلى هذا القول قال إن فيه دليلا على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الإسلام كان كافرا كما لو كفر بجميع شرائعه

ثم قال تعالى وإن تبتم والمعنى على القول الأول تبتم من معاملة الربا وعلى القول الثاني من استحلال الربا فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون أي لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال ولا تظلمون أي بنقصان رأس المال

ثم قال تعالى وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وفيه مسألتان

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٨٥/٧

المسألة الأولى قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه أحدها أن تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك في قوله قد كان الأمر أي وجد وحينئذ لا يحتاج إلى خبر والثاني أن يخلع منه معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة للزمان وحينئذ يحتاج إلى الخبر وذلك كقوله كان زيد ذاهبا

واعلم أني حين كنت مقيما بخوارزم وكان هناك جمع من أكابر الأدباء أوردت عليهم إشكالا في هذا الباب فقلت إنكم تقولون إن كان إذا كانت ناقصة إنها تكون فعلا وهذا محال لأن الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان فقولك كان يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي وإذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي أنها إن كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وإن لم تكن تامة لم تكن فعلا ألبتة بل كانت حرفا وأنتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الإشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وما أفلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر أذكره هاهنا وهو أن كان لا معنى له إلا حدث ووقع ووجد إلا أن قولك وجد وحدث على قسمين أحدها أن يكون المعنى وجد وحدث الشيء كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني أن يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء فإذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم والقسم الأول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة وفي الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع إلا أن في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لا بد فيه من ذكر الاسمين." (١)

"السؤال الثاني المداينة لا تكون إلا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الأجل بعد ذكر المداينة

الجواب إنما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والشهر والأيام ولو قال إلى الحصاد أو إلى الدياس أو إلى قدوم الحاج لم يجز لعدم التسمية

أما قوله تعالى فاكتبوه فاعلم أنه تعالى أمر في المداينة بأمرين أحدهما الكتبة وهي قوله هاهنا فاكتبوه الثاني الإشهاد وهو قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه مسألتان

المسألة الأولى فائدة الكتبة والإشهاد أن ما يدخل فيه الأجل تتأخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان ويدخل فيه الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لأن صاحب الدين إذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والإشهاد يحذر من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر عن الجحود ويأخذ قبل حلول الأجل في تحصيل المال ليتمكن من أدائه وقت حلول الدين فلما حصل في الكتابة والإشهاد هذه الفوائد لا جرم أمر الله به والله أعلم

المسألة الثانية القائلون بأن ظاهر الأمر للندب لا إشكال عليهم في هذه وأما القائلون بأن ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري وقال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل وقال آخرون هذا الأمر محمول على الندب وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين والدليل عليه أنا نرى جمهور

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٧/٨٨

المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد وذلك إجماع على عدم وجوبهما ولأن في إيجابهما أعظم التشديد على المسلمين والنبي (صلى الله عليه وسلم) يقول (بعثت بالحنيفية السهلة السمحة) وقال قوم بل كانت واجبة إلا أن ذلك صار منسوخا بقوله فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته (البقرة ٢٨٣) وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم وابن عيينة وقال التيمي سألت الحسن عنها فقال إن شاء أشهد وإن شاء لم يشهد ألا تسمع قوله تعالى فإن أمن بعضكم بعضا واعلم أنه تعالى لما أمر بكتب هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين

الشرط الأول أن يكون الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم أن قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضي أنه يجب على كل أحد أن يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الإنسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه أي لا بد من حصول هذه الكتبة وهو كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء (المائدة ٣٨) فإن ظاهره وإن كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل إلا أنا علمنا أن المقصود منه أنه لا بد من حصول قطع اليد من إنسان واحد إما الإمام أو نائبه أو المولى فكذا هاهنا ثم تأكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فإن هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتبة من أي شخص كان

أما قوله بالعدل ففيه وجوه الأول أن يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة إليه الثاني إذا كان فقيها وجب أن يكتب بحيث لا يخص." (١)

"الوجه الثاني أن نجعل الشهادة عبارة عن الإظهار والبيان ثم نقول إنه تعالى أظهر ذلك وبينه بأن خلق ما يدل على ذلك أما الملائكة وأولوا العلم فقد أظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل عليهم الصلاة والسلام والرسل للعلماء والعلماء لعامة الخلق فالتفاوت إنما وقع في الشيء الذي به حصل الإظهار والبيان فالمفهوم الإظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وتعالى وفي حق أولي العلم فظهر أن المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول (صلى الله عليه وسلم) إن وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الأوثان فاثبت أنت وقومك يا محمد على ذلك فإنه هو الإسلام والدين عند الله هو الإسلام

القول الثاني قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن أنه خلق الدلائل الدالة على توحيده وشهادة الملائكة وأولي العلم عبارة عن إقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الأمرين يسمى شهادة لم يبعد أن يجمع بين الكل في اللفظ ونظيره قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبى يأيها أيها الذين ءامنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (الأحزاب ٥٦) ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ومن الملائكة غير الصلاة من الناس مع أنه قد جمعهم في اللفظ فإن قيل المدعي للوحدانية هو الله فكيف يكون المدعي شاهدا

الجواب من وجوه الأول وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة ثم بعد ذلك نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٦/٧

ولولا تلك الدلائل التي نصبها الله تعالى وهدى إليها لعجزوا عن التوصل بها إلى معرفة التوحيد وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده ولهذا قال قل أى شى ء أكبر شهادة قل الله (الأنعام ١٩)

الوجه الثاني في **الجواب** أنه هو الموجود أزلا وأبدا وكل ما سواه فقد كان في الأزل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر فكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا عل الكل فلهذا قال شهد الله أنه لا إله إلا هو

الوجه الثالث أن هذا وإن كان في صورة الشهادة إلا أنه في معنى الإقرار لأنه لما أخبر أنه لا إلاه سواه كان الكل عبيدا له والمولى الكريم لا يليق به أن لا يخل بمصالح العبيد فكان هذا الكلام جاريا مجرى الإقرار بأنه يجب وجوب الكريم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق

الوجه الرابع في **الجواب** قرأ ابن عباس شهد الله أنه لا إله إلا هو بكسر أنه ثم قرأ إن الدين عند الله الإسلام (آل عمران ١٩) بفتح ءان فعلى هذا يكون المعنى شهد الله أن الدين عند الله الإسلام ويكون قوله أنه لا إله إلا هو اعتراضا في الكلام واعلم أن **الجواب** لا يعتمد عليه لأن هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء وبتقدير ءان تكون مقبولة لكن القراءة الأولى متفق عليها **فالإشكال الوارد** عليها لا يندفع بسبب القراءة الأخرى." (١)

"هو عيسى مع أنه ما كان عيسى فهذا كان إلقاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى

والإشكال الخامس أن النصارى على كثرتهم في مشارق الأرض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم في أمره أخبروا أنهم شاهدوه مقتولا مصلوبا فلو أنكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) ونبوة عيسى بل في وجودهما ووجود سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وكل ذلك باطل

والإشكال السادس أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لأظهر الجزع ولقال إني لست بعيسى بل إنما أنا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أن ليس الأمر على ما ذكرتم فهذا جملة ما في الموضع من السؤالات

والجواب عن الأول أن كل من أثبت القادر المختار سلم أنه تعالى قادر على أن يخلق إنسانا آخر على صورة زيد مثلا ثم إن هذا التصوير لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم

والجواب عن الثاني أن جبريل عليه السلام لو دفع الأعداء عنه أو أقدر الله تعالى عيسى عليه السلام على دفع الأعداء عن نفسه لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء وذلك غير جائز

وهذا هو **الجواب** عن **الإشكال الثالث** فإنه تعالى لو رفعه إلى السماء وما ألقي شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة إلى حد الإلجاء

والجواب عن الرابع أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس

والجواب عن الخامس أن الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر إذا انتهى

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٧٨/٧

في آخر الأمر إلى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم

والجواب عن السادس إن بتقدير أن يكون الذي ألقي شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جائز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالأسئلة التي ذكروها أمور تتطرق الاحتمالات إليها من بعض الوجوه ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد (صلى الله عليه وسلم) في كل ما أخبر عنه امتنع صيرورة هذه الأسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع والله ولي الهداية

فأما الذين كفروا فأعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والا خرة وما لهم من ناصرين

اعلم أنه تعالى لما ذكر إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلا ما في." (١)

"طين قال تعالى ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين (المؤمنون ١١ ١٣) الخامس أنه مخلوق من طين لازب قال تعالى إنا خلقناهم من طين لازب (الصافات ١١) السادس إنه مخلوق من صلصال قال تعالى إنى خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون (الحجر ٢٨) السابع أنه مخلوق من عجل قال تعالى خلق الإنسان من عجل (الأنبياء ٣٧) الثامن قال تعالى لقد خلقنا الإنسان فى كبد (البلد ٤) أما الحكماء فقالوا إنما خلق آدم عليه السلام من تراب لوجوه الأول ليكون متواضعا الثاني ليكون ستارا الثالث ليكون أشد التصاقا بالأرض وذلك لأنه إنما خلق لخلافة أهل الأرض قال تعالى إني جاعل فى الارض خليفة (البقرة ٣٠) الرابع أراد إظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي هي أضوأ الأجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذي هو ألطف الأجرام وأعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم عليه السلام من التراب الذي هو أكثف الأجرام ثم أعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السماوات من أمواج مياه البحار وأبقاها معلقة في الهواء حتى يكون خلقه هذه الأجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على أنه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخالق بلا مزاج وعلاج الخامس خلق الإنسان من تراب ليكون مطفئا لنار الشهوة والغضب والحرص فإن هذه النيران لا تطفأ إلا بالتراب وإنما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الأشياء ثم إنه تعالى مزج بين الأرض والماء ليمتزج الكثيف فيصير طينا وهو قوله إنى خالق بشرا من طين ثم إنه في المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المفعولة لأنها هي التي تسل من ألطف أجزاء الطين ثم إنه في المرتبة السادسة أثبت له من الصفات ثلاثة أنواع

أحدها أنه من صلصال والصلصال اليابس الذي إذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت والثاني الحمأ وهو الذي استقر في الماء مدة وتغير لونه إلى السواد والثالث تغير رائحته قال تعالى فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه (البقرة ٢٥٩) أي لم يتغير

فهذه جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة في خلق آدم عليه السلام

المسألة الرابعة في الآية **إشكال وهو** أنه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي أن يكون خلق آدم متقدما على قول الله له كن وذلك غير جائز

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٦٣/٨

وأجاب عنه من وجوه الأول قال أبو مسلم قد بينا أن الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه إلى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وإراداته لإيقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام تقديما من الأزل إلى الأبد وأما قوله كن فهو عبارة عن إدخاله في الوجود فثبت أن خلق آدم متقدم على قوله كن

والجواب الثاني وهو الذي عول عليه القاضي أنه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن أي أحياه كما قال ثم خلقنا النطفة علقة فإن قيل الضمير في قوله خلقه راجع إلى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم عليه السلام موجودا

أجاب القاضي وقال بل كان موجودا وإنما وجد بعد حياته وليست الحياة نفس آدم وهذا ضعيف لأن." (١)

"آدم عليه السلام ليس عبارة عن مجرد الأجسام المشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية أخرى مخصوصة وهي إما المزاج المعتدل أو النفس وينجر الكلام من هذا البحث إلى أن النفس ما هي ولا شك أنها من أغمض المسائل

الجواب الصحيح أن يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم عليه السلام قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع

والجواب الثالث أن قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين ءامنوا (البلد ١٧) ويقول القائل أعطيت زيدا اليوم ألفا ثم أعطيته أمس ألفين ومراده أعطيته اليوم ألفا ثم أنا أخبركم أني أعطيته أمس ألفين فكذا قوله خلقه من تراب أي صيره خلقا سويا ثم إنه يخبركم أني إنما خلقته بأن قلت له كن

المسألة الخامسة في الآية **إشكال آخر** وهو أنه كان ينبغي أن يقال ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك بل قال كن فيكون

والجواب تأويل الكلام ثم قال له كن فيكون فكان

واعلم يا محمد أن ما قال له ربك كن فإنه يكون لا محالة

الحق من ربك فلا تكن من الممترين

فيه مسائل

المسألة الأولى قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدأ محذوف والمعنى الذي أنبأتك من قصة عيسى عليه السلام أو ذلك النبأ في أمر عيسى عليه السلام الحق فحذف لكونه معلوما وقال أبو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام وخبره قوله من ربك وهذا كما تقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع بإضمار فعل أي جاءك الحق

وقيل أيضا إنه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتأخير تقديره من ربك الحق فلا تكن

المسألة الثانية الامتراء الشك قال ابن الأنباري هو مأخوذ من قول العرب مريت الناقة والشاة إذا حلبتها فكأن الشاك يجتذب بشكه مراء كاللبن الذي يجتذب عند الحلب يقال قد مارى فلان فلانا إذا جادله كأنه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمتري المزيد أي يجلبه

المسألة الثالثة في الحق تأويلان الأول قال أبو مسلم المراد أن هذا الذي أنزلت عليك هو الحق من خبر عيسى عليه السلام لا ما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا إن مريم ولدت إلاها واليهود رموا مريم عليها السلام بالإفك ونسبوها إلى

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٦٧/٨

يوسف النجار فالله تعالى بين أن هذا الذي أنزل في القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى ممتري مفتعل من المرية وهي الشك." (١)

"المسألة الثانية قرأ نافع ءاتيناكم بالنون على التفخيم والباقون بالتاء على التوحيد حجة نافع قوله وءاتينا داوود زبورا (النساء ١٦٣) واتيناه الحكم صبيا (مريم ١٢) وءاتيناهما الكتاب المستبين (الصافات ١١٧) ولأن هذا أدل على العظمة فكان أكثر هيبة في قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذى ينزل على عبده ءايات بينات (الحديد ٩) و الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب (الكهف ١) وأيضا هذه القراءة أشبه بما قبل هذه الآية وبما بعدها لأنه تعالى قال قبل هذه الآية وإذ أخذ الله وقال بعدها إصرى وأجاب نافع عنه بأن أحد أبواب الفصاحة تغيير العبارة من الواحد إلى الجمع ومن الجمع إلى الواحد قال تعالى وجعلناه هدى لبنى إسراءيل ألا تتخذوا من دونى (الإسراء ٢) ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه والله أعلم

المسألة الثالثة أنه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال ءاتيتكم وهو مخاطبة إضمار والتقدير وإذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما آتيتكم من كتاب وحكمة والإضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من التزم في هذه الآية إضمارا آخر وأراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال تقدير الآية وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قال إلا أنه حذف لتبلغن لدلالة الكلام عليه لأن لام القسم إنما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وهو محمد (صلى الله عليه وسلم) لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج إلى تكليف تلك التعسفات وإذا كان لا بد من التزام الإضمار فهذا الإضمار الذي به ينتظم الكلام نظما بينا جليا أولى من تلك التكلفات

المسألة الرابعة في قوله لما ءاتيتكم من كتاب **إشكال وهو** أن هذا الخطاب إما أن يكون مع الأنبياء أو مع الأمم فإن كان مع الأنبياء فجميع الأنبياء ما أوتوا الكتاب وإنما أوتي بعضهم وإن كان مع الأمم **فالإشكال أظهر** **والجواب** عنه من وجهين الأول أن جميع الأنبياء عليهم السلام أوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به داعيا إلى العمل به وإن لم ينزل عليه والثاني أن أشرف الأنبياء عليهم السلام هم الذين أوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف أشرف الأنواع

المسألة الخامسة الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هي الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها

المسألة السادسة كلمة من في قوله من كتاب دخلت تبيينا لما كقولك ما عندي من الورق دانقان

أما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات

السؤال الأول ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجيء إلى النبيين وإنما يجيء إلى الأمم

والجواب إن حملنا قوله وإذ أخذ الله ميثاق النبيين على أخذ ميثاق أممهم فقد زال السؤال وإن حملناه على أخذ ميثاق النبيين

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٦٨/٨

أنفسهم كان قوله ثم جاءكم أي جاء في زمانكم

السؤال الثاني كيف يكون محمد (صلى الله عليه وسلم) مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم." (١)

"لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شى ء فإن الله به عليم

اعلم أنه تعالى لما بين أن الإنفاق لا ينفع الكافر ألبتة علم المؤمنين كيفية الإنفاق الذي ينتفعون به في الآخرة فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وبين في هذه الآية أن من أنفق مما أحب كان من جملة الأبرار ثم قال في آية أخرى إن الابرار لفى نعيم (المطففين ٢٢) وقال أيضا إن الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا (الإنسان ٥) وقال أيضا إن الابرار لفى نعيم على الارائك ينظرون تعرف فى وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفى ذلك فليتنافس المتنافسون (المطففين ٢٢ ٢٦) وقال ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب (البقرة ١٧٧) فالله تعالى لما فصل في سائر الآيات كيفية ثواب الأبرار اكتفى ههنا بأن ذكر أن من أنفق ما أحب نال البر وفيه لطيفة أخرى

وهي أنه تعالى قال ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولاكن البر من ءامن بالله واليوم الاخر والملئكة إلى آخر الآية فذكر في هذه الآية أكثر أعمال الخير وسماه البر ثم قال في هذه الآية لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى أنكم وإن أتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الآية فإنكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا ما تحبون وهذا يدل على أن الإنسان إذا أنفق ما يحبه كان ذلك أفضل الطاعات وههنا بحث وهو أن لقائل أن يقول كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضي أن من أنفق مما أحب فقد نال البر ومن نال البر دخل تحت الآيات الدالة على عظم الثواب للأبرار فهذا يقتضي أن من أنفق ما أحب وصل إلى الثواب العظيم وإن لم يأت بسائر الطاعات وهو باطل وجواب هذا الإشكال أن الإنسان لا يمكنه أن ينفق محبوبه إلا إذا توسل بإنفاق ذلك المحبوب إلى وجدان محبوب أشرف من الأول فعلى هذا الإنسان لا يمكنه أن ينفق الدنيا في الدنيا إلا إذا تيقن سعادة الآخرة ولا يمكنه أن يعترف بسعادة الآخرة إلا إذا أقر بوجود الصانع العالم القادر وأقر بأنه يجب عليه الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه فإذا تأملت علمت أن الإنسان لا يمكنه إنفاق الدنيا في الدنيا إلا إذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة في الدنيا ولنرجع إلى التفسير فنقول في الآية مسائل

المسألة الأولى كان السلف إذا أحبوا شيئا جعلوه لله روي أنه لما نزلت هذه الآية قال أبو طلحة يا رسول الله لي حائط بالمدينة وهو أحب أموالي إلي أفأتصدق به فقال عليه السلام (بخ بخ ذاك مال رابح وإني أرى أن تجعلها في الأقربين) فقال أبو طلحة أفعل يا رسول الله فقسمها في أقاربه ويروى أنه جعلها بين حسان بن ثابت وأبي بن كعب رضي الله عنهما وروي أن زيد بن حارثة رضي الله عنه جاء عند نزول هذه الآية بفرس له كان يحبه وجعله في سبيل الله فحمل عليها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أسامة فوجد زيد في نفسه فقال عليه السلام (إن الله قد قبلها) واشترى ابن عمر جارية

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٠٤/٨

أعجبته فأعتقها فقيل له لم أعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون

المسألة الثانية للمفسرين في تفسير البر قولان أحدهما ما به يصيرون أبرارا حتى يدخلوا في قوله." (١)

"قوله إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب (آل عمران ١٠٠) فهذا وجه النظم فأما قوله لن يضروكم إلا أذى فمعناه أنه ليس على المسلمين من كفار أهل الكتاب ضرر وإنما منتهى أمرهم أن يؤذوكم باللسان إما بالطعن في محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام وإما بإظهار كلمة الكفر كقولهم عزير ابن الله (التوبة ٣٠) و المسيح ابن الله (التوبة ٣٠) و الله ثالث ثلاثة (المائدة ٧٣) وإما بتحريف نصوص التوراة والإنجيل وإما بإلقاء الشبه في الأسماع وإما بتخويف الضعفة من المسلمين ومن الناس من قال إن قوله إلا أذى استثناء منقطع وهو بعيد لأن كل الوجوه المذكورة يوجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لا يضروكم إلا الضرر الذي هو الأذى فهو استثناء صحيح والمعنى لن يضروكم إلا ضررا يسيرا والأذى وقع موقع الضرر والأذى مصدر أذيت الشيء أذى

ثم قال تعالى وإن يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون وهو إخبار بأنهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين ثم لا ينصرون أي إنهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة ومثله قوله تعالى ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون (الحشر ١٢) قوله قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم (آل عمران ١٢) وقوله نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر (القمر ٤٤ ٤٥) وكل ذلك وعد بالفتح والنصرة والظفر

واعلم أن هذه الآية اشتملت على الإخبار عن غيوب كثيرة منها أن المؤمنين آمنون من ضررهم ومنها أنهم لو قاتلوا المؤمنين لانهزموا ومنها أنه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الأخبار وقعت كما أخبر الله عنها فإن اليهود لم يقاتلوا إلا انهزموا وما أقدموا على محاربة وطلب رياسة إلا خذلوا وكل ذلك إخبار عن الغيب فيكون معجزا وههنا سؤالات

السؤال الأول هب أن اليهود كذلك لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدح في صحة هذه الآيات قلنا هذه الآيات مخصوصة باليهود وأسباب النزول على ذلك فزال هذا الإشكال

السؤال الثاني هلا جزم قوله ثم لا ينصرون

قلنا عدل به عن حكم الجزاء إلى حكم الأخبار ابتداء كأنه قيل أخبركم أنهم لا ينصرون والفائدة فيه أنه لو جزم لكان نفي النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الأدبار وحين رفع كان نفي النصر وعدا مطلقا كأنه قال ثم شأنهم وقصتهم التي أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة أبدا دائما

السؤال الثالث ما الذي عطف عليه قوله ثم لا ينصرون

الجواب هو جملة الشرط والجزاء كأنه قيل أخبركم أنهم إن يقاتلوكم ينهزموا ثم أخبركم أنهم لا ينصرون وإنما ذكر لفظ ثم لإفادة معنى التراخي في المرتبة لأن الإخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الاخبار بتوليتهم الأدبار." (٢)

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١١٧/٨

(٢) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥٩/٨

"لما ذكر هذه الأنواع من الوعيد قال ذالك بأنهم كانوا يكفرون بئايات الله ويقتلون الانبياء بغير حق والمعنى أنه تعالى ألصق باليهود ثلاثة أنواع من المكروهات أولها جعل الذلة لازمة لهم وثانيا جعل غضب الله لازما لهم وثالثها جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين في هذه الآية أن العلة لإلصاق هذه الأشياء المكروهة بهم هي أنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق وهنا سؤالات

السؤال الأول هذه الذلة والمسكنة إنما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الإسلام والذين قتلوا الأنبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد (صلى الله عليه وسلم) بأدوار وأعصار فعلى هذا الموضع الذي حصلت فيه العلة وهو قتل الأنبياء لم يحصل فيه المعلول الذي هو الذلة والمسكنة والموضع الذي حصل فيه هذا المعلول لم تحصل فيه العلة فكان **الإشكال لازما**

والجواب عنه أن هؤلاء المتأخرين وإن كان لم يصدر عنهم قتل الأنبياء عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بذلك فإن أسلافهم هم الذين قتلوا الأنبياء وهؤلاء المتأخرون كانوا راضين بفعل أسلافهم فنسب ذلك الفعل إليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح فعلا لآبائهم وأسلافهم مع أنهم كانوا مصوبين لأسلافهم في تلك الأفعال

السؤال الثاني لم كرر قوله ذالك بما عصوا وما الحكمة فيه ولا يجوز أن يقال التكرير للتأكيد لأن التأكيد يجب أن يكون بشيء أقوى من المؤكد والعصيان أقل حالا من الكفر فلم يجز تأكيد الكفر بالعصيان

والجواب من وجهين الأول أن علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الأنبياء وعلة الكفر وقتل الأنبياء هي المعصية وذلك لأنهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا ونور الإيمان يضعف حالا فحالا ولم يزل كذلك إلى أن بطل نور الإيمان وحصلت ظلمة الكفر وإليه الإشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (المطففين ١٤) فقوله ذالك بما عصوا إشارة إلى علة العلة ولهذا المعنى قال أرباب المعاملات من ابتلي بترك الآداب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنن وقع في ترك الفريضة ومن ابتلي بترك الفريضة وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني يحتمل أن يريد بقوله ذالك بأنهم كانوا يكفرون من تقدم منهم ويريد بقوله ذالك بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعلى هذا لا يلزم التكرار فكأنه تعالى بين علة عقوبة من تقدم ثم بين أن من تأخر لما تبع من تقدم كان لأجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق أن ما أنزله الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس إلا من باب العدل والحكمة." (١)

"القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أوجه أحدها أنه أراد أن يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات أحدها روي أن عتبة بن أبي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول (كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم) ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت هذه الآية وثانيها ما روى سالم بن عبد الله عن أبيه عبد الله بن عمر أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لعن أقواما فقال (اللهم العن أبا سفيان اللهم العن الحرث بن هشام اللهم العن صفوان بن أمية) فنزلت هذه الآية أو يتوب عليهم فتاب الله على هؤلاء وحسن إسلامهم وثالثها أنها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك لأنه (صلى الله عليه وسلم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٦٢/٨

) لما رآه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال (لأمثلن منهم بثلاثين) فنزلت هذه الآية قال القفال رحمه الله وكل هذه الأشياء حصلت يوم أحد فنزلت هذه الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على كل الاحتمالات الثاني في سبب نزول هذه الآية أنها نزلت بسبب أنه (صلى الله عليه وسلم) أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما

الوجه الثالث أنه (صلى الله عليه وسلم) أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا أمره ويدعو عليهم فنزلت الآية فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا إن هذه الآية نزلت في قصة أحد

القول الثاني أنها نزلت في واقعة أخرى وهي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) بعث جمعا من خيار أصحابه إلى أهل بئر معونة ليعلموهن القرآن فذهب إليهم عامر بن الطفيل مع عسكره وأخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول (صلى الله عليه وسلم) جزعا شديدا ودعا على الكفار أربعين يوما فنزلت هذه الآية هذا قول مقاتل وهو بعيد لأن أكثر العلماء اتفقوا على أن هذه الآية في قصة أحد وسياق الكلام يدل عليه وإلقاء قصة أجنبية عن أول الكلام وآخره غير لائق

المسألة الثانية ظاهر هذه الآية يدل على أنها وردت في أمر كان النبي (صلى الله عليه وسلم) يفعل فيه فعلا وكانت هذه الآية كالمنع منه وعند هذا يتوجه **الإشكال وهو** أن ذلك الفعل إن كان بأمر الله تعالى فكيف منعه الله منه وإن قلنا إنه ما كان بأمر الله تعالى وبإذنه فكيف يصح هذا مع قوله وما ينطق عن الهوى (النجم ٣) وأيضا دلت الآية على عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فالأمر الممنوع عنه في هذه الآية إن كان حسنا فلم منعه الله وإن كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما

والجواب من وجوه الأول أن المنع من الفعل لا يدل على أن الممنوع منه كان مشتغلا به فإنه تعالى قال للنبي (صلى الله عليه وسلم) لئن أشركت ليحبطن عملك (الزمر ٦٥) وأنه عليه الصلاة والسلام ما أشرك قط وقال منتظرون يأيها النبي اتق الله (الأحزاب ١) فهذا لا يدل على أنه ما كان يتقي الله ثم قال ولا تطع الكافرين وهذا لا يدل على أنه أطاعهم والفائدة في هذا المنع أنه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو مثلة عمه حمزة وقتل المسلمين والظاهر أن الغضب يحمل الإنسان على ما لا ينبغي من القول والفعل فلأجل أن لا تؤدي مشاهدة تلك المكاره إلى ما لا يليق من القول والفعل نص الله تعالى على المنع تقوية لعصمته وتأكيدا لطهارته والثاني لعله عليه الصلاة والسلام إن فعل لكنه كان ذلك من باب ترك الأفضل والأولى فلا جرم أرشده الله إلى اختيار الأفضل والأولى ونظيره قوله تعالى وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل." (١)

"المنافقين قالوا ان محمدا لو قبل منا رأينا ونصحنا لما وقع في هذه المحنة فأجاب الله عنه بأن الأمر كله لله وهذا **الجواب** إنما ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته إذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا **الجواب** دافعا لشبهة المنافقين فثبت أن هذه الآية دالة على ما ذكرنا وأيضا فظاهر هذه الآية مطابق للبرهان العقلي وذلك لأن الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه الا عند الانتهاء الى الواجب لذاته فثبت

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٩٠/٨

أن كل ما سوى الله تعالى مستند إلى إيجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث أو ممكن دون ممكن فتدخل فيه أفعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وذلك هو المراد بقوله قل إن الامر كله لله وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله للانصاف

ثم انه تعالى قال يخفون فى أنفسهم ما لا يبدون لك

واعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا هل لنا من الأمر من شيء وهذا الكلام محتمل فلعل قائله كان من المؤمنين المحقين وكان غرضه منه إظهار الشفقة وانه متى يكون الفرج ومن أين تحصل النصرة ولعله كان من المنافقين وإنما قاله طعنا في نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) وفي الإسلام فبين تعالى في هذه الآية أن غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه أن يكون النبي (صلى الله عليه وسلم) متحرزا عن مكرهم وكيدهم

النوع الثالث من الأشياء التي حكى الله عن المنافقين قولهم لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا وفيه **إشكال وهو** أن لقائل أن يقول ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله هل لنا من الامر من شى ء ويمكن أن يجاب عنه من وجهين الأول أنه تعالى لما حكى عنهم قولهم هل لنا من الامر من شى ء فأجاب عنه بقوله الامر كله لله واحتج المنافقون على الطعن في هذا **الجواب** بقولهم لو كان لنا من الأمر شيء لما خرجنا من المدينة وما قتلنا ههنا فهذا يدل على أنه ليس الأمر كما قلتم من أن الأمر كله لله وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين أهل السنة وأهل الاعتزال فان السني يقول الأمر كله في الطاعة والمعصية والايمان والكفر بيد الله فيقول المعتزلي ليس الأمر كذلك فان الانسان مختار مستقل بالفعل ان شاء آمن وإن شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها بل يكون الغرض منه الطعن فيما جعله الله تعالى **جوابا** عن الشبهة الأولى

والوجه الثاني أن يكون المراد من قوله هل لنا من الامر من شى ء هو أنه هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء ويكون المراد من قوله لو كان لنا من الامر شى ء ما قتلنا هاهنا هو ما كان يقوله عبدالله بن أبي من أن محمدا لو أطاعني وما خرج من المدينة ما قتلنا ههنا

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه

الوجه الأول من **الجواب** قوله قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم والمعنى أن الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وأن يقتلوا على جميع التقديرات لأن الله تعالى لما أخبر أنه يقتل فلو لم يقتل لانقلب علمه جهلا وقد بينا أيضا أنه ممكن." (١)

"أحدهما وصلت الى الموت أو القتل فالغالب أنه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت وكان ذلك من مكايد المنافقين في تنفير المؤمنين عن الجهاد

فان قيل فلماذا ذكر بعض الضرب في الأرض الغزو وهو داخل فيه

قلنا لأن الضرب في الأرض يراد به الابعاد في السفر لا ما يقرب منه وفي الغزو لا فرق بين بعيده وقريبه اذ الخارج من المدينة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤٠/٩

إلى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب في الأرض مع قرب المسافة وان كان غازيا فهذا فائدة إفراد الغزو عن الضرب في الأرض

المسألة الخامسة في الآية **إشكال وهو** أن قوله وقالوا لإخوانهم يدل على الماضي وقوله إذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما بل لو قال وقالوا لاخوانهم إذ ضربوا في الأرض أي حين ضربوا لم يكن فيه إشكال

والجواب عنه من وجوه الأول أن قوله قالوا تقديره يقولون فكأنه قيل لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لاخوانهم كذا وكذا وإنما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين أحدهما أن الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل فقد يعبر عنه بأنه حدث أو هو حادث قال تعالى أتى أمر الله وقال إنك ميت (الزمر ٣٠) فهنا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقل لم يكن فيه مبالغة أما لما وقع التعبير عنه بلفظ الماضي دل ذلك على أن جدهم واجتهادهم في تقرير الشبهة قد بلغ الغاية وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع

الفائدة الثانية انه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على أنه ليس المقصود الاخبار عن صدور هذا الكلام بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة فهذا هو **الجواب** المعتمد عندي والله أعلم

الوجه الثاني في **الجواب** أن الكلام خرج على سبيل حكاية الحال الماضية والمعنى أن اخوانهم إذا ضربوا في الأرض فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فمن أخبر عنهم بعد ذلك لا بد وان يقول قالوا فهذا هو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على سبيل حكاية الحال الماضية

الوجه الثالث قال قطرب كلمة (اذ) واذا يجوز اقامة كل واحدة منهما مقام الأخرى وأقول هذا الذي قاله قطرب كلام حسن وذلك لانا إذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول فلأن يجوز اثباتها بالقرآن العظيم كان ذلك أولى أقصى ما في الباب أن يقال (اذ) حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يحوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة (اذ) من المشابهة الشديدة وكثيرا أرى النحويين يتحيرون في تقرير الالفاظ الواردة في القرآن فاذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به وأنا شديد التعجب منهم فانهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان أولى

المسألة السادسة غزى جمع غاز كالقول والركع والسجد جمع قائل وراكع وساجد ومثله من الناقص (عفا) ويجوز أيضا غزاة مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والرامي ومعنى الغزو في كلام العرب." (١)

"القفال رحمه الله ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز أيضا يتيم وأيتام كشريف وأشراف

المسألة الثالثة ههنا سؤال ثان وهو أنا ذكرنا أن اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام يتيما لا يجوز دفع ماله اليه وإذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماليه إليه لم يبق يتيما فكيف قال وءاتوا اليتامى أموالهم **والجواب** عنه على طريقين الأول أن نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا او كبروا ثم فيه وجهان أحدهما أنه تعالى سماهم يتامى على مقتضى أصل اللغة والثاني أنه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال في هذا الوقت كقوله تعالى فألقى السحرة ساجدين (الأعراف ١٢٠

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩/٤٥

) أي الذين كانوا سحرة قبل السجود وأيضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل في قوله فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن (الطلاق ٢) والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على أن المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم (النساء ٦) والاشهاد لا يصح قبل البلوغ وانما يصح بعد البلوغ

الطريق الثاني أن نقول المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان أحدهما ان قوله وأتوا أمر والامر انما يتناول المستقبل فكان المعنى أن هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم أموالهم وعلى هذا الوجه زالت المناقضة والثاني المراد وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون اليه لنفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه انه كان يجوز أن يظن أنه لا يجوز إنفاق ماله عليه حال كونه صغيرا فأباح الله تعالى ذلك وفيه **إشكال وهو** انه لو كان المراد ذلك لقال وآتوهم من أموالهم فلما أوجب إيتاءهم كل أموالهم سقط ذلك

المسألة الرابعة نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن الحسن أنه قال لما نزلت هذه الآية في أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وعزلوا أموال اليتامى عن أموالهم فشكوا ذلك الى النبي (صلى الله عليه وسلم) فأنزل الله تعالى فى الدنيا والاخرة ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير (البقرة ٢٢٠) قال أبو بكر الرازي وأظن أنه غلط من الراوي لان المراد بهذه الآية إيتاؤهم أموالهم بعد البلوغ وإنما غلط الراوي بآية أخرى وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما أنزل الله ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن (البقرة ١٥٢) و إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما (النساء ١٠) ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) فأنزل الله تعالى شرابه فى الدنيا والاخرة ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون الصحيح أنها نزلت في رجل من غطفان كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه فتراجعا إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فنزلت هذه الآية فلما سمعها العم قال أطعنا الله وأطعنا الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع ماله اليه فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) (ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فانه يحل داره) أي جنته فلما قبض الصبي ماله أنفقه في سبيل الله فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) (ثبت الأجر وبقي الوزر) فقالوا يا رسول الله لقد عرفنا أنه ثبت الأجر فكيف بقي الوزر وهو ينفق في سبيل الله فقال ثبت أجر الغلام وبقي الوزر على والده." (١)

"فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم أن الله سبحانه أفرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا ونظيره أيضا قوله تعالى قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن (الأعراف ٣٣)

المسألة الثانية قال القاضي هذه الآية أحد ما يستدل به من لا يجعل الايمان في نكاح الفتيات شرطا لأنه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات أيضا شرطا وهذا ليس بشرط

وجوابه أن هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات بل على قوله فانكحوهن بإذن أهلهن وءاتوهن أجورهن ولا شك أن كل ذلك واجب فعلمنا أنه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا عدم الوجوب فيما قبله والله أعلم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٣٧/٩

ثم قال تعالى فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفيه مسائل

المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم أحصن بالفتح في الألف والباقون بضم الألف فمن فتح فمعناه أسلمن هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ومن ضم الألف فمعناه أنهن أحصن بالازواج هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ومنهم من طعن في الوجه الأول فقال انه تعالى وصف الاماء بالايمان في قوله فتياتكم المؤمنات ومن البعيد أن يقال فتياتكم المؤمنات ثم يقال فاذا آمن فان حالهن كذا وكذا ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى ذكر حكمين الأول حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله من فتياتكم المؤمنات والثاني حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة فذكر حال إيمانهن أيضا في هذا الحكم وهو قوله فإذا أحصن

المسألة الثانية في الآية **إشكال قوي** وهو أن المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات أو المراد منه الحرائر الأبكار والسبب في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والأول مشكل لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي أن يجب في زنا الاماء نصف الرجم ومعلوم أن ذلك باطل والثاني وهو أن يكون المراد الحرائر الأبكار فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن وظاهر الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع الأمرين الاحصان والزنا لأن قوله فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما نصا فهذا **إشكال قوي** في الآية

والجواب أنا نختار القسم الثاني وقوله فإذا أحصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لأن يجب في زناها خمسون جلدة بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضا أولى وهذا مما يجري مجرى المفهوم بالنص لأن عند حصول ما يغلظ الحد لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق فبأن يجب هذا القدر عند مالا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم." (١)

"فيه مسائل

المسألة الأولى اللام في قوله ليبين لكم فيه وجهان الأول قالوا إنه قد تقام اللام مقام (أن) في أردت وأمرت فيقال أردت أن تذهب وأردت لتذهب وأمرتك أن تقوم وأمرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله (الصف ٨) يعني يريدون أن يطفؤا وقال وأمرنا لنسلم لرب العالمين (الأنعام ٧١)

والوجه الثاني أن نقول إن في الآية إضمارا والتقدير يريد الله إنزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الآيات التي ذكروها فقوله يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفؤا وأمرنا بما أمرنا لنسلم

المسألة الثانية قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم معناهما شي واحد والتكرير لأجل التأكيد وهذا ضعيف والحق أن المراد من قوله ليبين لكم هو أنه تعالى بين لنا هذه التكاليف وميز فيها الحلال من الحرام والحسن من القبيح

ثم قال ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان أحدهما أن هذا دليل على أن كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥٢/١٠

في الآيات المتقدمة فقد كان الحكم أيضا كذلك في جميع الشرائع والملل والثاني أنه ليس المراد ذلك بل المراد أنه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان مالكم فيه من المصلحة كما بينه لهم فان الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة في نفسها إلا أنها متفقة في باب المصالح وفيه قول ثالث وهو أن المعنى أنه يهديكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق

ثم قال تعالى ويتوب عليكم قال القاضي معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وأزال الشبهة عنها كذلك وقع التقصير والتفريط منا فيريد أن يتوب علينا لأن المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصي فيحتاج إلى التلافي بالتوبة واعلم أن في الآية إشكالا وهو أن الحق إما أن يكون ما يقول أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى وإما أن يكون الحق ما تقوله المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى والآية مشكلة على كلا القولين أما على القول الأول فلأن على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فانه يحصل فاذا أراد أن يتوب علينا وجب أن يحصل التوبة لكلنا ومعلوم أنه ليس كذلك وأما على القول الثاني فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله ويتوب عليكم ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة فهذه الآية مشكلة على كلا القولين

والجواب أن نقول إن قوله ويتوب عليكم صريح في أنه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا والعقل أيضا مؤكد له لأن التوبة عبارة عن الندم في الماضي والعزم على عدم العود في المستقبل والندم والعزم من باب الارادات والارادة لا يمكن إرادتها وإلا لزم التسلسل فاذن الارادة يمتنع أن تكون فعل الانسان فعلمنا أن هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى فصار هذا البرهان العقلي دالا على صحة." (١)

"من وراء ظهورهم لأن في تلك الجهة العيون والأفواه التي بها يدرك الكتاب ويقرأ باللسان

فاما القول الثاني فهو أن المراد من طمس الوجوه مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الأول قال الحسن المراد نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها أي على ضلالتها والمقصود بيان إلقائها في أنواع الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى معرضون يأيها الذين ءامنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه (الأنفال ٢٤) تحقيق القول فيه أن الانسان في مبدأ خلقته ألف هذا العالم المحسوس ثم عند الفكر والعبودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات فقد امه عالم المعقولات ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد من قدامه إلى خلفه كما قال تعالى في صفتهم ناكسورؤسهم (السجدة ١٢) الثاني يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير وبالوجوه رؤساؤهم ووجهاؤهم والمعنى من قبل أن نغير أحوال وجهائهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والمذلة الثالث قال عبد الرحمن ابن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتأول ذلك في إجلاء قريظة والنضير إلى الشام فرد الله وجوههم على أدبارهم حين عادوا إلى أذرعات وإريحاء من أرض الشام كما جاؤا منها بدءا وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين أحدهما تقبيح صورتهم يقال طمس الله صورته كقوله قبح الله وجهه والثاني إزالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو أحوالهم عنها

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥٤/١٠

فان قيل إنه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثاني فلا **إشكال ألبتة** وان فسرناه على القول الأول وهو حمله على ظاهره **فالجواب** عنه من وجوه الأول أنه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه بل جعل الوعيد إما الطمس أو اللعن فانه قال أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وقد فعل أحدهما وهو اللعن وهو قوله أو نلعنهم وظاهره ليس هو المسخ الثاني قوله تعالى ءامنوا تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم فلزم أن يكون قوله من قبل أن نطمس وجوها واقعا في الآخرة فصار التقدير آمنوا من قبل أن يجيء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت الثالث أنا قد بينا أن قوله قليلا يأيها الذين أوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بأن لا يأتي أحد منهم بالايمان وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن عبدالله بن سلام وجمع كثير من أصحابه ففات المشروط بفوات الشرط ويقال لما نزلت هذه الآية أتى عبدالله بن سلام رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قبل أن يأتي أهله فأسلم وقال يا رسول الله كنت أرى أن لا أصل اليك حتى يتحول وجهي في قفاي الرابع أنه تعالى لم يقل من قبل أن نطمس وجوهكم بل قال من قبل أن نطمس وجوها وعندنا أنه لا بد من طمس في اليهود أو مسخ قبل قيام الساعة ومما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيانهم بل طمس وجوه غيرهم من أبناء جنسهم قوله أو نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب وحمل الآية على طريقة الالتفات وإن كان جائزا إلا أن الأظهر ما ذكرناه

ثم قال تعالى أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت قال مقاتل وغيره نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك بأوائلهم وقال أكثر المحققين الأظهر حمل الآية على اللعن المتعارف ألا ترى الى قوله تعالى قل هل أنبئكم بشر من ذالك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير." (١)

"إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا **وجوابه** أنه تعالى لما أمر بالحذر عن العدو أوهم ذلك قوة العدو وشدتهم فأزال الله تعالى هذا الوهم بأن أخبر أنه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوي قلوب المسلمين ويعلموا أن الأمر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة وإنما هو لأجل أن يحصل الخوف في قلب المؤمنين فحيهئذ يكونون متضرعين إلى الله تعالى في أن يمدهم بالنصر والتوفيق ونظيره قوله تعالى إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون (الأنفال ٤٥)

ثم قال تعالى فإذا قضيتم الصلواة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وفيه قولان الأول فإذا قضيتم صلاة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الأحوال فإن ما أنتم عليه من الخوف والحذر مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع إليه الثاني أن المراد بالذكر الصلاة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسابقة والمقارعة وقعودا حال اشتغالكم بالرمي وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الأرض فإذا اطمأننتم حين تضع الحرب أوزارها فأقيموا الصلاة فاقضوا ما صليتم في حال المسابقة هذا ظاهر على مذهب الشافعي في إيجاب الصلاة على المحارب في حال المسابقة إذا حضر وقتها وإذا اطمأنوا فعليهم القضاء إلا أن على هذا القول إشكالا وهو أن يصير تقدير الآية فإذا قضيتم الصلاة فصلوا وذلك بعيد لأن حمل لفظ الذكر على الصلاة مجاز فلا يصار إليه إلا لضرورة

ثم قال تعالى فإذا قضيتم الصلواة فاذكروا واعلم أن هذه الآية مسبوقة بحكمين أولهما بيان القصر وهو صلاة السفر والثاني

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٨/١٠

صلاة الخوف ثم إن قوله فإذا اطمأننتم يحتمل نقيض الأمرين فيحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الإنسان مسافرا بل يصير مقيما وعلى هذا التقدير يكون المراد فإذا صرتم مقيمين فأقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة ويحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الإنسان مضطرب القلب بل يصير ساكن القلب ساكن النفس بسبب أنه زال الخوف وعلى هذا التقدير يكون المراد فإذا زال الخوف عنكم فأقيموا الصلاة على الحالة التي كنتم تعرفونها ولا تغيروا شيئا من أحوالها وهيآتها ثم لما بالغ الله سبحانه وتعالى في شرح أقسام الصلاة فذكر صلاة السفر ثم ذكر بعد ذلك صلاة الخوف ختم هذه الآية بقوله فإذا قضيتم الصلواة فاذكروا الله قياما وقعودا أي فرضا موقتا والمراد بالكتاب ههنا المكتوب كأنه قيل مكتوبة موقوتة ثم حذف الهاء من الموقوت كما جعل المصدر موضع المفعو والمصدر مذكر ومعنى الموقوت أنها كتبت عليهم في أوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقريء وإذا الرسل (المرسلات ١١) بالتخفيف

واعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أن وجوب الصلاة مقدر بأوقات مخصوصة إلا أنه تعالى أجمل ذكر الأوقات ههنا وبينها في سائر الآيات وهي خمسة أحدها قوله تعالى بصير حافظوا على الصلوات والصلواة الوسطى (البقرة ٢٣٨) فقوله الصلوات يدل على وجوب صلوات ثلاثة وقوله حافظوا على يمنع أن يكون أحد تلك الثلاثة وإلا لزم التكرار فلا بد وأن تكون زائدة على الثلاثة ولا يجوز أن يكون الواجب أربعة وإلا لم يحصل فيها وسطى فلا بد من جعلها خمسة لتحصل الوسطى وكما دلت هذه الآية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر وإلا لصارت الصلوات الواجبة ستة فحينئذ لا تحصل الوسطى فهذه الآية دلت على أن الواجب خمس صلوات إلا أنها غير دالة على بيان أوقاتها وثانيها قوله." (١)

"الملائكة المقربون في أن يكونوا عبيدا لله وذلك غير جائز

والجواب فيه وجهان أحدهما أن يكون المراد ولا كل واحد من المقربين والثاني أن يكون المراد ولا الملائكة المقربون أن يكونوا عبيدا فحذف ذلك لدلالة قول عبدا لله عليه على طريق الإيجاز

المسألة الخامسة قرأ علي بن أبي طالب رضي الله عنه عبيد الله على التصغير

المسألة السادسة قوله ولا الملائكة المقربون يدل على أن طبقات الملائكة مختلفة في الدرجة والفضيلة فالأكابر منهم مثل جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحملة العرش وقد شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير قوله وإذا قال ربك للملائكة البقرة ٣٠

ثم قال تعالى ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا والمعنى أن من استنكف عن عبادة الله واستكبر عنها فإن الله يحشرهم إليه أي يجمعهم إليه يوم القيامة حيث لا يملكون لأنفسهم شيئا

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر أولا ثواب المؤمنين المطيعين فقال فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر آخرا عقاب المستنكفين المستكبرين فقال وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا والمعنى ظاهر لا **إشكال**

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٣/١١

فيه وإنما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لأنهم إذا رأوا أولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب أنفسهم كان ذلك أعظم في الحسرة

يأيها الناس قد جآءكم برهان من ربكم وأنزلنآ إليكم نورا مبينا فأما الذين ءامنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما

واعلم أنه تعالى لما أورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى وأجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب ودعا جميع الناس إلى الاعتراف برسالة محمد عليه الصلاة والسلام فقال نصيرا يأيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم والبرهان هو محمد عليه الصلاة والسلام وإنما سماه برهانا لأن حرفته إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل والنور المبين هو القرآن وسماه نورا لأنه سبب لوقوع نور الإيمان في القلب ولما قرر على كل العالمين كون محمد رسولا وكون القرآن كتابا حقا أمرهم بعد ذلك أن يتمسكوا بشريعة محمد (صلى الله عليه وسلم) ووعدهم عليه بالثواب فقال فأما الذين ءامنوا بالله واعتصموا به والمراد آمنوا بالله في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه واعتصموا به أي بالله في أن يثبتهم على الإيمان ويصونهم عن نزغ الشيطان ويدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما فوعد بأمور ثلاثة الرحمة." (١)

"السؤال وجوها من **الجواب** وهي بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي أن تشبيه أحد الشيئين بالآخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه لأن قولنا هذا يشبه ذاك أعم من قولنا ءنه يشبهه من كل الوجوه أو من بعض الوجوه وإذا ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول **الجواب** من وجوه الأول المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم أمر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه يعني كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد فكذلك يجب أن يكون قتل الإنسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما في الاستعظام لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى وفيه **إشكال وهو** أن قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس فإن من الممتنع أن يكون الجزء مساويا للكل وذكر المفسرون بسبب هذا السؤال وجوها من **الجواب** وهي بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي أن تشبيه أحد الشيئين بالآخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه لأن قولنا هذا يشبه ذاك أعم من قولنا ءنه يشبهه من كل الوجوه أو من بعض الوجوه وإذا ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول **الجواب** من وجوه الأول المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم أمر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه يعني كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد فكذلك يجب أن يكون قتل الإنسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما في الاستعظام لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما (النساء ٩٣)

الوجه الثاني في **الجواب** هو أن جميع الناس لو علموا من إنسان واحد أنه يقصد قتلهم بأجمعهم فلا شك أنهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك إذا علموا منه أنه يقصد قتل إنسان واحد معين يجب أن يكون جدهم واجتهادهم في

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١١/٩٥

منعه عن قتل ذلك الإنسان مثل جدهم واجتهادهم في الصورة الأولى

الوجه الثالث في الجواب وهو أنه لما أقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى كان الأمر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة إلى كل واحد فكان في قلبه أن كل أحد نازعه في شيء من مطالبه فإنه لو قدر عليه لقتله ونية المؤمن في الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن في الشرور شر من عمله فيصير المعنى ومن يقتل إنسانا قتلا عمدا عدوانا فكأنما قتل جميع الناس وهذه الأجوبة الثلاثة حسنة المسألة السادسة قوله ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا المراد من إحياء النفس تخليصها عن المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين والكلام في أن إحياء النفس الواحدة مثل إحياء النفوس على قياس ما قررناه في أن قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس

ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذالك فى الارض لمسرفون

والمعنى أن كثيرا من اليهود بعد ذلك أي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعني في التقل لا يبالون بعظمته

إنما جزآء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذالك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الا خرة عذاب عظيم

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى تغليظ الإثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الأرض أتبعه ببيان أن الفساد في الأرض الذي يوجب القتل ما هو فإن بعض ما يكون فسادا في الأرض لا يوجب قتل فقال إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وفي الآية مسائل." (١)

"إذ قال الحواريون ياعيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مآئدة من السمآء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين فيه مسائل

المسألة الأولى في قوله إذا قال وجهان الأول أوحيت إلى الحواريين إذ قال الحواريون الثاني اذكر إذ قال الحواريون

المسألة الثانية هل يستطيع ربك قرأ الكسائي هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب وبإدغام اللام في التاء وسبب الادغام أن اللام قريب المخرج من التاء لأنهما من حروف طرف اللسان وأصول الثنايا وبحسب قرب الحرف من الحرف يحسن الإدغام وهذه القراءة مروية عن علي وابن عباس وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كانوا أعلم بالله من أن يقولوا هل يستطيع وإنما قالوا هل تستطيع أن تسأل ربك وعن معاذ بن جبل أقرأني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب والباقون يستطيع بالياء ربك برفع الباء وبالإظهار فأما القراءة الأولى فمعناها هل تسطيع سؤال ربك قالوا وهذه القراءة أولى من الثانية لأن هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى والثانية توجب شكهم في استطاعة الله ولا شك أن الأولى أولى وأما القراءة الثانية ففيها إشكال وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ءامنا واشهد بأننا مسلمون (المائدة ١١١) وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك

والجواب عنه من وجوه الأول أنه تعالى ما وصفهم بالإيمان والإسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم أتبع ذلك بقوله

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب ، ١٦٩/١١

حكاية عنهم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء فدل ذلك على أنهم كانوا شاكين متوقفين فإن هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الإيمان وقالوا ونعلم أن قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله إن كنتم مؤمنين يدل على أنهم ما كانوا كاملين في الإيمان

والوجه الثاني في **الجواب** أنهم كانوا مؤمنين إلا أنهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال إبراهيم عليه السلام ولاكن ليطمئن قلبي (البقرة ٢٦٠) فإن مشاهدة مثل هذه الآية لا شك أنها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا

والوجه الثالث في **الجواب** أن المراد من هذا الكلام استفهام أن ذلك هل هو جائز في الحكمة أم لا وذلك لأن أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فإن المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة وهذا **الجواب**." (١)

"وإذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا أحد السؤالات

السؤال الثاني أن مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب البتة أن يقول ما أنزل الله على بشر من شيء إلا على سبيل الغضب المدهش للعقل أو على سبيل لا يمكنه طغيان اللسان ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه وتعالى إنزال القرآن الباقي على وجه الدهر في إبطاله

والسؤال الثالث أن الأكثرين اتفقوا على أن هذه السورة مكية وأنها أنزلت دفعة واحدة ومناظرات اليهود مع الرسول عليه الصلاة والسلام كانت مدنية فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة وأيضا لما نزلت السورة دفعة واحدة فكيف يمكن أن يقال هذه الآية المعينة إنما نزلت في الواقعة الفلانية فهذه هي السؤالات الواردة على هذا القول والأقرب عندي أن يقال لعل مالك بن الصيف لما تأذى من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام وقال ما أنزل الله عليك شيئا البتة ولست رسولا من قبل الله البتة فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية والمقصود منها أنك لما سلمت أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى عليه السلام فعند هذا لا يمكنك الإصرار على أنه تعالى ما أنزل علي شيئا لأني بشر وموسى بشر أيضا فلما سلمت أن الله تعالى أنزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك أن تقطع وتجزم بأنه ما أنزل الله علي شيئا فكان المقصود من هذه الآية بيان أن الذي ادعاه محمد عليه الصلاة والسلام ليس من قبيل الممتنعات وأنه ليس للخصم اليهودي أن يصر على إنكاره بل أقصى ما في الباب أن يطالبه بالمعجز فإن أتى به فهو المقصود وإلا فلا فإما أن يصر اليهودي على أنه تعالى ما أنزل على محمد شيئا البتة مع أنه معترف بأن الله تعالى أنزل الكتاب على موسى فذاك محض الجهالة والتقليد وبهذا التقدير يظهر **الجواب** عن السؤالين الأولين

فأما السؤال الثالث وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية مناظرة اليهودي

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٠٧/١٢

قلنا القائلون بهذا القول قالوا السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة إلا هذه الآية فإنها نزلت بالمدينة في هذه الواقعة فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه

والقول الثاني أن قائل هذا القول أعني ما أنزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم بقي أن يقال كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم السلام فكيف يمكن إلزام نبوة موسى عليهم وأيضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش وإنما يليق باليهود وهو قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم وما لم تعلموا أنتم ولا ءاباؤكم (الأنعام ٩١) فمن المعلوم بالضرورة أن هذه الأحوال لا تليق إلا باليهود وهو قول من يقول إن أول الآية خطاب مع الكفار وآخرها خطاب مع اليهود فاسد لأنه يوجب تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها وذلك لا يليق بأحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير **الإشكال على** هذا القول." (١)

"مطيعا لله بفعل الكفر لأنه لا معنى للطاعة إلا بفعل المراد وثالثها لو جاز من الله أن يريد الكفر لجاز أن يأمر به ورابعها لو جاز أن يريد منهم الكفر لجاز أنه يأمرنا بأن نريد منهم الكفر قالوا فثبت بهذه الدلائل أنه تعالى ما شاء إلا الإيمان منهم وظاهره هذه الآية يقتضي أنه تعالى ما شاء الإيمان منهم والتناقض بين الدلائل ممتنع فوجب التوفيق وطريقه أن نقول إنه تعالى شاء من الكل الإيمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار وأنه تعالى ما شاء منهم الإيمان الحاصل على سبيل الإلجاء والقهر وبهذا الطريق زال الإشكال

واعلم أن هذا الكلام أيضا ضعيف من وجوه الأول أن الإيمان الذي سموه بالإيمان الاختياري إن عنوا به أن قدرته صالحة للإيمان والكفر على السوية ثم إنه يصدر عنها الإيمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا لإرادة مميزة فهذا قول برجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وأيضا فبتقدير أن يكون ذلك معقولا في الجملة إلا أن حصول ذلك الإيمان لا يكون منه بل يكون حادثا لا لسبب ولا مؤثر أصلا لأن الحاصل هناك ليس إلا القدرة وهي بالنسبة إلى الضدين على السوية ولم يصدر من هذا القدر تخصيص لأحد الطرفين على الآخر بالوقوع والرجحان ثم إن أحد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل يكون صادرا لا عن سبب البتة وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر أصلا ولا يقوله عاقل وإما أن يكون هذا الذي سموه بالإيمان الاختياري هو أن قدرته وإن كانت صالحة للضدين إلا أنها لا تصير مصدرا للإيمان إلا إذا انضم إلى تلك القدرة حصول داعية الإيمان كان هذا قولا بأن مصدر الإيمان هو مجموع القدرة مع الداعي وذلك المجموع موجب للإيمان فذلك هو عين ما يسمونه بالجبر وأنتم تنكرونه فثبت أن هذا الذي سموه بالإيمان الاختياري لم يحصل منه معنى معقول مفهوم وقد عرفت أن هذا الكلام في غاية القوة

والوجه الثاني سلمنا أن الإيمان الاختياري مميز عن الإيمان الحاصل بتكوين الله تعالى إلا أنا نقول قوله تعالى ولو أننا نزلنا إليهم الملئكة وكذا وكذا ما كانوا ليؤمنوا معناه ما كانوا ليؤمنوا إيمانا اختياريا بدليل أن عند ظهور هذه الأشياء لا يبعد أن يؤمنوا إيمانا على سبيل الإلجاء والقهر فثبت أن قوله ما كانوا ليؤمنوا المراد ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى عنه فقال إلا أن يشاء الله والمستثنى يجب أن يكون من جنس المستثنى عنه والإيمان الحاصل بالإلجاء والقهر ليس من جنس

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٦٢/١٣

الإيمان الاختياري فثبت أنه لا يجوز أن يقال المراد بقولنا إلا أن يشاء الله الإيمان الاضطراري بل يجب أن يكون المراد منه الإيمان الاختياري وحينئذ يتوجه دليل أصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية

المسألة الثانية قال الجبائي قوله تعالى إلا أن يشاء الله يدل على حدوث مشيئة الله تعالى لأنها لو كانت قديمة لم يجز أن يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب زيد إلى البصرة إلا أن يوحد الله تعالى وتقريره أنا إذا قلنا لا يكون كذلك إلا أن يشاء الله فهذا يقتضي تعليق حدوث هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط فيلزم كون الجزاء قديما والحس دل على أنه محدث فوجب كون الشرط حادثا وإذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة هذا تقرير هذا الكلام

والجواب أن المشيئة وإن كانت قديمة إلا أن تعلقها بإحداث ذلك المحدث في الحال إضافة حادثة." (١)

"ما روي أن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه ويله أما يقرأ إنا كل شى ء خلقناه بقدر (القمر ٤٩) إنا نحن نحى الموتى ونكتب ما قدموا وءاثارهم (ي س ١٢) وقال ابن عباس أول ما خلق الله القلم قال له اكتب القدر فجرى بما يكون إلى قيام الساعة وقال صلوات الله عليه (المكذبون بالقدر مجوس هذه الأمة)

المسألة الثانية زعم سيبويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز أن يقال قمت وزيد وذلك لأن المعطوف عليه أصل والمعطوف فرع والمضمر ضعيف والمظهر قوي وجعل القوي فرعا للضعيف لا يجوز

إذا عرفت هذا الأصل فنقول إن جاء الكلام في جانب الأثبات وجب تأكيد الضمير فنقول قمت أنا وزيد وإن جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد

إذا ثبت هذا فنقول قوله لو شاء الله ما أشركنا ولا ى اباؤنا فعطف قوله ولا ى اباؤنا على الضمير في قوله ما أشركنا إلا أنه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف قال في جامع الأصفهاني إن حرف العطف يجب أن يكون متأخرا عن اللفظة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا ما أشركنا نحن ولا ءاباؤنا حتى تكون كلمة لا مقدمة على حرف العطف أما ههنا حرف العطف مقدم على كلمة لا وحينئذ يعود المحذور المذكور

فالجواب أن كلمة لا لما أدخلت على قوله ءاباؤنا كان ذلك موجبا إضمار فعل هناك لأن صرف النفي إلى ذوات الآباء محال بل يجب صرف هذا النفي إلى فعل يصدر منهم وذلك هو الإشراك فكان التقدير ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا وعلى هذا التقدير **فالإشكال زائل**

المسألة الثالثة احتج أصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله فلو شاء لهداكم أجمعين فكلمة (لو) في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فدل هذا على أنه تعالى ما شاء أن يهديهم وما هداهم أيضا وتقريره بحسب الدليل العقلي أن قدرة الكافر على الكفر إن لم تكن قدرة على الإيمان الله تعالى على هذا التقدير ما أقدره على الإيمان فلو شاء الأيمان منه

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٢٤/١٣

فقد شاء الفعل من غير قدرة على الفعل وذلك محال ومشيئة المحال محال وإن كانت القدرة على الكفر قدرة على الإيمان توقف رجحان أحد الطرفين على حصول الداعية المرجحة

فإن قلنا أنه تعالى خلق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ومجموعهما موجب للفعل فحيث لم يحصل الفعل علمنا أن تلك الداعية لم تحصل وإذا لم تحصل امتنع منه فعل الإيمان وإذا امتنع ذلك منه امتنع أن يريده الله منه لأن إرادة المحال محال ممتنع فثبت أن ظاهر القرآن دل على أنه تعالى ما أراد الإيمان من الكافر والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه أيضا فبطل قولهم من كل الوجوه أوما قوله تحمل هذه الآية على مشيئة الإلجاء فنقول هذا التأويل إنما يحسن المصير إليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام أما لو قام البرهان العقلي على أن الحق ليس إلا ما دل." (١)

"الوجه الثاني في تفسير الإغواء الإهلاك ومنه قوله تعالى فسوق يلقون غيا (مريم ٥٩) أي هلاكا وويلا ومنه أيضا قولهم غوى الفصيل يغوي غوى إذا أكثر من اللبن حتى يفسد جوفه ويشارف الهلاك والعطب وفسروا قوله إن كان الله يريد أن يغويكم (هود ٣٤) إن كان الله يريد أن يهلككم بعنادكم الحق فهذه جملة الوجوه المذكورة

واعلم أنا لا نبالغ في بيان أن المراد من الإغواء في هذه الآية الإضلال لأن حاصله يرجع إلى قول إبليس وأنه ليس بحجة إلا أنا نقيم البرهان اليقيني على أن المغوي لإبليس هو الله تعالى وذلك لأن الغاوي لا بد له من مغو كما أن المتحرك لا بد له من محرك والساكن لا بد له من مسكن والمهتدي لا بد له من هاد فلما كان إبليس غاويا فلا بد له من مغوي والمغوي له إما أن يكون نفسه أو مخلوقا آخر أو الله تعالى والأول باطل لأن العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية والثاني باطل وإلا لزم إما التسلسل وإما الدور والثالث هو المقصود والله أعلم

المسألة الثالثة الباء في قوله فبما أغويتني فيه وجوه الأول إنه باء القسم أي بإغوائك إياي لأقعدن لهم صراطك المستقيم أي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لأقعدن لهم على الطريق المستقيم الذي يسلكونه إلى الجنة بأن أزين لهم الباطل وما يكسبهم المآثم ولما كانت الباء باء القسم كانت اللام جواب القسم منكم وما بتأويل المصدر و أغويتني صلتها والثاني أن قوله فبما أغويتني أي فبسبب إغوائك إياي لأقعدن لهم والمراد إنك لما أغويتني فأنا أيضا أسعى في إغوائهم الثالث قال بعضهم ما في قوله فيما أغويتني للاستفهام كأنه قيل بأي شيء أغويتني ثم ابتدأ وقال لاقعدن لهم وفيه إشكال وهو أن إثبات الألف إذا أدخل حرف الجر على (ما) الاستفهامية قليل

المسألة الرابعة قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم لا خلاف بين النحويين أن (على) محذوف والتقدير لأقعدن لهم على صراطك المستقيم قال الزجاج مثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن وإلقاء كلمة (على) جائز لأن الصراط ظرف في المعنى فاحتمل ما يحتمله لليوم والليلة في قولك آتيك غدا وفي غد

إذا عرفت هذا فنقول قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم فيه أبحاث

البحث الأول المراد منه أنه يواظب على الإفساد مواظبة لا يفتر عنها ولهذا المعنى ذكر القعود لأن من أراد أن يبالغ في

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٣/١٨٧

تكميل أمر من الأمور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه إتمام المقصود ومواظبته على الإفساد هي مواظبته على الوسوسة حتى لا يفتر عنها

والبحث الثاني إن هذه الآية تدل على أنه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح لأنه قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم وصراط الله المستقيم هو دينه الحق

البحث الثالث الآية تدل على أن إبليس كان عالما بأن الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال لأنه لو لم يكن كذلك لما قال رب بمآ أغويتني وأيضا كان عالما بالدين الحق ولولا ذلك لما قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم." (١)

"والوجه الثاني قال الواحدي كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول ما طمعا في أن يكونا ملكين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا ملكين وإنما أتاهما الملعون من جهة الملك ويدل على هذا قوله هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى (طه ٢٠) وأقول هذا **الجواب** أيضا ضعيف وبيانه من وجهين الأول هب أنه حصل **الجواب** على هذه القراءة فهل يقول ابن عباس إن تلك القراءة المشهورة باطلة أو لا يقول ذلك والأول باطل لأن تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها وأما الثاني فعلى هذا التقدير **الإشكال باق** لأن على تلك القراءة يكون بالتطميع قد وقع في أن يصير بواسطة ذلك الأكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال

والوجه الثاني أنه تعالى جعل سجود الملائكة والخلق له في أن يسكن الجنة وأن يأكل منها رغدا كيف شاء وأراد ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة

السؤال الثاني هل تدل هذه الآية على أن درجة الملائكة أكمل وأفضل من درجة النبوة

والجواب من وجوه الأول أنا إذا قلنا إن هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل على ذلك ولأن آدم حين طلب الوصول إلى درجة الملائكة ما كان من الأنبياء وعلى هذا التقدير فزال الاستدلال والثاني إن بتقدير (أن) تكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة فلعل آدم عليه السلام رغب في أن يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة أو في خلقة الذات بأن يصير جوهرا نورانيا وفي أن يصير من سكان العرش والكرسي وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال

السؤال الثالث نقل أن عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال عمر وقلت للحسن فهل صدقاه في ذلك فقال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال إنه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير أن يصدقا إبليس في ذلك القول

والجواب ذكروا في تقرير ذلك التكفير أنه عليه السلام لو صدق إبليس في الخلود لكان ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة وأنه كفر ولقائل أن يقول لا نسلم أنه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر وبيانه من وجهي الأول أن لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام وعلى هذا الوجه يندفع ما ذكروه

الوجه الثاني هب أن الخلود مفسر بالدوام إلا أنا نسلم أن اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره أن العلم بأنه تعالى هل يميت

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٤/ ٣٢

هذا المكلف أو لا يميته علم لا يحصل إلا من دليل السمع فلعله تعالى ما بين في وقت آدم عليه السلام أنه يميت الخلق ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي كان آدم عليه السلام يجوز دوام البقاء فلهذا السبب رغب فيه وعلى هذا التقدير فالتكفير غير لازم

السؤال الرابع ثبت بما سبق أن آدم وحواء لو صدقا إبليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما فهل يقولون إنهما صدقاه فيه قطعا وإن لم يحصل القطع فهل يقولون إنهما ظنا أن الأمر كما قال أو ينكرون هذا الظن أيضا." (١)

"ذلك الفعل وتحصيله قالوا وأيضا إذا ثبت هذا الأصل ظهر أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لو كانت حاصلة مع الفعل والكافر لا قدرة له على الإيمان مع أنه مأمور به فكان هذا تكليف ما لا يطاق ولما دلت هذه الآية على نفي التكليف بما لا يطاق ثبت فساد هذين الأصلين

والجواب أنا نقول وهذا **الإشكال أيضا** وارد عليكم لأنه تعالى يكلف العبد بإيجاد الفعل حال استواء الدواعي إلى الفعل والترك أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر والأول باطل لأن الإيجاد ترجيح لجانب الفعل وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال والثاني باطل لأن حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا فإن وقع الأمر بالطرف الراجح كان أمرا بتحصيل الحاصل وإن وقع بالطرف المرجوح كان أمراف بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا فيكون أمرا بالجمع بين النقيضين وهو محال فكل ما تجعلونه **جوابا** عن هذا السؤال فهو **جوابنا** عن كلامكم والله أعلم

وأما قوله تعالى ونزعنا ما فى صدورهم من غل فاعلم أن نزع الشيء قلعه عن مكانه والغل العقد قال أهل اللغة وهو الذي يغل بلطفه إلى صميم القلب أي يدخل ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة ويقال انغل في الشيء وتغلغل فيه إذا دخل فيه بلطافة كالحب يدخل في صميم الفؤاد

إذا عرفت هذا فنقول لهذه الآية تأويلان

القول الأول أن يكون المراد أزلنا الأحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع وإسقاط الوساوس ومنعها من أن ترد على القلوب فإن الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لإلقاء الوساوس في القلوب وإلى هذا المعنى أشار علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال إني لأرجو أن أكون أنا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله تعالى فيهم ونزعنا ما فى صدورهم من غل

والقول الثاني أن المراد منه أن درجات أهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان فالله تعالى أزال الحسد عن قلوبهم حتى أن صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة قال صاحب (الكشاف) هذا التأويل أولى من الوجه الأول حتى يكون هذا في مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبري بعض أهل النار من بعض ولعن بعضهم بعضا ليعلم أن حال أهل الجنة في هذا المعنى أيضا مفارقة لحال أهل النار

فإن قالوا كيف يعقل أن يشاهد الإنسان النعم العظيمة والدرجات العالية ويرى نفسه محروما عنها عاجزا عن تحصيلها ثم أنه لا يميل طبعه إليها ولا يغتم بسبب الحرمان عنها فإن عقل ذلك فلم لا يعقل أيضا أن يعيدهم الله تعالى ولا يخلق فيهم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٤/٤٠

شهوة الأكل والشرب والوقاع ويغنيهم عنها

قلنا الكل ممكن والله تعالى قادر عليه إلا أنه تعالى وعد بإزالة الحقد والحسد عن القلوب وما وعد بإزالة شهوة الأكل والشرب عن النفوس فظهر الفرق بين البابين

ثم إنه تعالى قال تجرى من تحتهم الانهار والمعنى أنه تعالى كما خلصهم من ربقة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد أنعم عليهم بالذات العظيمة وقوله تجرى من تحتهم الانهار من رحمة الله وفضله وإحسانه وأنواع المكاشفات والسعادات الروحانية." (١)

"وأما القسم الثاني وهو أن يقال بينه وبين العالم بعد متناه فهذا أيضا محال لأن على هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى إلى أن يصير العالم مماسا له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الأول

وأما القسم الثالث وهو أن يقال أنه تعالى مباين للعالم بينونة غير متناهية فهذا أظهر فسادا من كل الأقسام لأنه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ومحصورا بين هذين الحاصرين والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه

فإن قيل أليس أنه تعالى متقدم على العالم من الأزل إلى الأبد فتقدمه على العالم محصور بين حاصرين ومحدود بين حدين وطرفين أحدهما الأزل والثاني أول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين أن يكون لهذا التقدم أول وبداية فكذا ههنا وهذا هو الذي عول عليه محمد بن الهيثم في دفع هذا **الإشكال عن** هذا القسم

والجواب أن هذا هو محض المغالطة لأنه ليس الأزل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال إنه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت إلى الوقت الذي هو أول العالم فإن كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت إلى الوقت الآخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين وذلك لا يعقل فيه أن يكون غير متناه بل الأزل عبارة عن نفي الأولية من غير أن يشار به إلى وقت معين ألبتة

إذا عرفت هذا فنقول إما أن نقول أنه تعالى مختص بجهة معينة وحاصل في حيز معين وإما أن لا نقول ذلك فإن قلنا بالأول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه لأن كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والقطع والطرف وكونه محصورا بين الحاصرين معناه إثبات الحد والقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال ونظيره ما ذكرناه أنا متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه أول العالم بعدا متناهيا لا محالة وأما إن قلنا بالقسم الثاني وهو أنه تعالى غير مختص بحيز معين وغير حاصل في جهة معينة فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة لأن كون الذات المعينة حاصلة لا في جهة معينة في نفسها قول محال ونظير هذا قول من يقول الأزل ليس عبارة عن وقت معين بل إشارة إلى نفي الأولية والحدوث فظهر أن هذا الذي قاله ابن الهيثم تخييل خال عن التحصيل

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٦٦/١٤

الحجة الخامسة عشرة إنه ثبت في العلوم العقلية أن المكان إما السطح الباطن من الجسم الحاوي وإما البعد المجرد والفضاء الممتد وليس يعقل في المكان قسم ثالث

إذا عرفت هذا فنقول إن كان المكان هو الأول فنقول ثبت أن أجسام العالم متناهية فخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع أن يحصل الإله في مكان خارج العالم وإن كان المكان هو الثاني فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة في تمام الماهية فلو حصل الإله في حيز لكان ممكن الحصول في سائر الأحياز وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا." (١)

"بالدلائل المشهورة المذكورة في علم الأصول وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين فيلزم كون الإله محدثا وهو محال فثبت أن القول بأنه تعاى حاصل في الحيز والجهة قول باطل على كل الاعتبارات

فإن قالوا الأحياز مختلفة بحسب أن بعضها علو وبعضها سفل فلم لا يجوز أن يقال ذات الله تعالى مختصة بجهة علو فنقول هذا باطل لأن كون بعض تلك الجهات علو وبعضها سفلا أحوال لا تحصل إلا بالنسبة إلى وجود هذا العالم فلما كان هذا العالم محدثا كان قبل حدوثه لا علو ولا سفل ولا يمين ولا يسار بل ليس إلا الخلاء المحض وإذا كان الأمر كذلك فحينئذ يعود الإلزام المذكور بتمامه وأيضا لو جاز القول بأن ذات الله تعالى مختصة ببعض الأحياز على سبيل الوجوب فلم لا يعقل أيضا أن يقال إن بعض الأجسام اختص ببعض الأحياز على سبيل الوجوب وعلى ها التقدير فذلك اسم لا يكون قابلا للحركة والسكون فلا يجري فيه دليل حدوث الأجسام والقائل بهذا القول لا يمكنه إقامة الدلالة على حدوث كل الأجسام بطريق الحركة والسكون والكرامية وافقونا على أن تجويز هذا يوجب الكفر والله أعلم

البرهان السادس لو كان الباري تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان مشارا إليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك فإما أن لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وإما أن يقبل القسمة

فإن قلنا إنه تعالى يمكن أن يشار إليه بحسب الحس مع أنه لا يقبل القسمة المقدارية ألبتة كان ذلك نقطة لا تنقسم وجوهرا فردا لا ينقسم فكان ذلك في غاية الصغر والحقارة وهذا باطل بإجماع جميع العقلاء وذلك لأن الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى كذلك والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزأ فثبت أن هذا بإجماع العقلاء باطل وأيضا فلو جاز ذلك فلم لا يعقل أن يقال إله العالم جزء من ألف جزء من رأس إبرة أو ذرة ملتصقة بذنب قملة أو نملة ومعلوم أن كل قول يفضي إلى مثل هذه الأشياء فإن صريح العقل يوجب تنزيه الله تعالى عنه

وأما القسم الثاني وهو أنه يقبل القسمة فنقول كل ما كان كذلك فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو مفتقر إلى الموجد والمؤثر وذلك على الإله الواجب لذاته محال

البرهان السابع أن نقول كل ذات قائمة بنفسها مشارا إليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار إليها بحسب الحس فهو ممكن فما لا يكون ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع كونه مشارا إليه بحسب

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩١/١٤

الحس
أما المقدمة الأولى فلأن كل ذات قائمة بالنفس مشار إليها بحسب الحس فلا بد وأن يكون جانب يمينه مغايرا لجانب يساره وكل ماهو كذلك فهو منقسم
وأما المقدمة الثانية وهي أن كل منقسم ممكن فإنه يفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره وكل منقسم فهو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته
واعلم أن المقدمة الأولى من مقدمات هذا الدليل إنما تتم بنفي الجوهر الفرد
البرهان الثامن لو ثبت كونه تعالى في حيز لكان إما أن يكون أعظم من العرش أو مساويا له أو أصغر منه فإن كان الأول كان منقسما لأن القدر الذي منه يساوي العرش يكون مغايرا للقدر الذي يفضل على العرش وإن كان الثاني كان منقسما لأن العرش منقسم والمساوي للمنقسم منقسم وإن كان الثالث فحينئذ يلزم أن يكون العرش أعظم منه وذلك باطل بإجماع الأمة أما عندنا فظاهر وأما عند الخصوم فلأنهم ينكرون كون غير الله تعالى أعظم من الله تعالى فثبت أن هذا المذهب باطل
البرهان التاسع لو كان الإله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان إما أن يكون متناهيا من كل الجوانب وإما أن لا يكون كذلك والقسمان باطلان فالقول بكونه حاصلا في الحيز والجهة باطل أيضا أما بيان أنه لا يجوز أن يكون متناهيا من كل الجهات فلأن على هذا التقدير يحصل فوقه أحياز خالية وهو تعالى قادر على خلق الجسم في ذلك الحيز الخالي وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما آخر لحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وأيضا فقد كان يمكن أن يخلق من الجوانب الستة لتلك الذات أجساما أخرى وعلى هذا التقدير فتحصل ذاته في وسط تلك الأجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الأجسام الاجتماع تارة والافتراق أخرى وكل ذلك على الله تعالى محال
وأما القسم الثاني وهو أن يكون غير متناه من بعض الجهات فهذا أيضا محال لأنه ثبت بالبرهان أنه يمتنع وجود بعد لا نهاية له وأيضا فعلى هذا التقدير لا يمكن إقامة الدلالة على أن العالم متناه لأن كل دليل يذكر في تناهي الأبعاد فإن ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فإنه على مذهب الخصم بعد لا نهاية له وهو وإن كان لا يرضى بهذا اللفظ إلا أنه يساعد على المعنى والمباحث العقلية مبنية على المعاني لا على المشاحة في الألفاظ
البرهان العاشر لو كان الإله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان كونه تعالى هناك إما أن يمنع من حصول جسم آخر هناك أو لا يمنع والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز
أما فساد القسم الأول فلأنه لما كان كونه هناك مانعا من حصول جسم آخر هناك كان هو تعالى مساويا لسائر الأجسام في كونه حجما متحيزا ممتدا في الحيز والجهة مانعا من حصول غيره في الحيز الذي هو فيه وإذا ثبت حصول المساواة في ذلك المفهوم بينه وبين سائر الأجسام فإما أن يحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه أو لا يحصل والأول باطل لوجهين الأول أنه إذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذوات الأجسام من بعض الوجوه والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة مغايرا لما به المخالفة وحينئذ تكون ذات الباري تعالى مركبة من هذين الاعتبارين وقد دللنا على أن كل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والثاني وهو أن ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد إما أن يكون محلا لما به المخالفة وإما أن يكون حالا فيه وإما أن يقال إنه لا محل له ولا حالا فيه أما الأول وهو أن يكون محلا لما به

المخالفة فعلى هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هي الجوهر القائم بنفسه والأمور التي حصلت بها المخالفة أعراض وصفات وإذا كانت الذوات متساوية في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها وجب أن يصح على البواقي فعلى هذا التقدير كل ما صح على جميع الأجسام وجب أن يصح على الباري تعالى وبالعكس ويلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة والفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال

وأما القسم الثاني وهو أن يقال ما به المخالفة محل وذات وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال لأن على هذا التقدير تكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل وذلك المحل إن كان له أيضا اختصاص بحيز وجهة وجب افتقاره إلى محل آخر لا إلى نهاية وإن لم يكن كذلك فحينئذ يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة والإشارة الحسية ألبتة وطبيعة البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحيز والجهة والإشارة الحسية وحلول ما هذا شأنه في ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال

وأما القسم الثالث وهو أن لا يكون أحدهما حالا في الآخر ولا محلا له فنقول فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما متباينا عن الآخر وعلى هذا التقدير فتكون ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات الجسمانية في تمام الماهية لأن ما به المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست حالة في هذه الذوات ولا محالا لها بل أمور أجنبية عنها فتكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية وحينئذ يعود الإلزام المذكور فثبت أن القول بأن ذات الله تعالى مختصة بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز يفضي إلى هذه الأقسام الثاثلا الباطلة فوجب كونه باطلا

وأما القسم الثاني وهو أن يقال إن ذات الله تعالى وإن كانت مختصة بالحيز والجهة إلا أنه لا يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز والجهة فهذا أيضا محال لأنه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذات ذلك الجسم الذي يحصل في ذلك الجنب والحيز وذلك بالإجماع محال ولأنه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الأجسام الكثيرة في الحيز الواحد فثبت أنه تعالى لو كان حاصلا في حيز لكان إما أن يمنع حصول جسم آخر في ذلك الحيز أو لا يمنع وثبت فساد القسمين فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا باطلا

البرهان الحادي عشر على أنه يمتنع حصول ذات الله تعالى في الحيز والجهة هو أن نقول لو كان مختصا بحيز وجهة لكان إما أن يكون بحيث يمكنه أن يتحرك عن تلك الجهة أو لا يمكنه ذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز

أما القسم الأول وهو أنه يمكنه أن يتحرك فنقول هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان لأن على هذا التقدير السكون جائز عليه والحركة جائزة عليه ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر في تلك الحركة ولا في ذلك السكون ذاته وإلا لامتنع طريان ضده والتقدير هو تقدير أنه يمكنه أن يتحرك وأن يسكن وإذا كان كذلك ان المؤثر في حصول تلك الحركة وذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فالحركة والسكون محدثان وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم أن تكون ذاته تعالى محدثة وهو محال

وأما القسم الثاني وهو أنه يكون مختصا بحيز وجهة مع أنه لا يقدر أن يتحرك عنه فهذا أيضا محال لوجهين الأول أن على هذا التقدير يكون كالزمن المقعد العاجز وذلك نقص وهو على الله محال والثاني أنه لو لم يمتنع فرض موجود حاصل في حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع الزوال لم يبعد أيضا فرض أجسام أخرى مختصة بأحياز معينة بحيث يمتنع

خروجها عن تلك الأحياز وعلى هذا التقدير فلا يمكن إثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون والكرامية يساعدون على أنه كفر والثالث أنه تعالى لما كان حاصلا في الحيز والجهة كان مساويا للأجسام في كونه متحيزا شاغلا للأحياز ثم نقيم الدلالة المذكورة على أن المتحيزات لما كانت متساوية في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية لأنه لو خالف بعضها بعضا لكان ما به المخالفة إما أن يكون حالا في المتحيز أو محلا له أو لا حالا ولا محلا والأقسام الثلاثة باطلة على ما سبق وإذا كانت متساوية في تمام الماهية فكما أن الحركة صحيحة على هذه الأجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى وحينئذ يتم الدليل

الحجة الثانية عشرة لو كان تعالى مختصا بحيز معين لكنا إذا فرضنا وصول إنسان إلى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول فيه فإما أن يمكنه النفوذ والدخول فيه أو لا يمكنه ذلك فإن كان الأول كان كالهواء اللطيف والماء اللطيف وحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق وإن كان الثاني كان صلبا كالحجر الصلد الذي لا يمكنه النفوذ فيه فثبت أنه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان إما أن يكون رقيقا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء وإما أن يكون صلبا جاسئا كالحجر الصلد وقد أجمع المسلمون على أن إثبات هاتين الصفتين في حق الإله كفر وإلحاد في صفته وأيضا فبتقدير أن يكون مختصا بمكان وجهة لكان إما أن يكون نورانيا وظلمانيا وجمهور المشبهة يعتقدون أنه نور محض لاعتقادهم أن النور شريف والظلمة خسيسة إلا أن الاستقراء العام دل على أن الأشياء النورانية رقيقة لا تمنع النافذ من النفوذ فيها والدخول فيما بين أجزائها وعلى هذا التقدير فإن ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين أجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي يتصل تارة وينفصل أخرى ويجتمع تارة ويتمزق أخرى وذلك مما لا يليق بالمسلم أن يصف إله العالم به ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال أن خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب أو يقال إنه بعض هذه الأنوار والأضواء التي تشرق على الجدران والذين يقولون إنه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يتمكن النافذ من النفوذ فإنه يرجع حاصل كلامهم إلى أنه حصل فوق العالم جبل صلب شديد وإله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي وأيضا فإن كان له طرف وحد ونهاية فهل حصل لذلك الشيء عمق وثخن أو لم يحصل فإن كان الأول فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره فكان مؤلفا مركبا من الظاهر والباطن مع أن باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه وإن كان الثاني فحينئذ يكون ذاته سطحا رقيقا في غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل أرق منه ألف ألف مرة والعاقل لا يرضى أن يجعل مثل هذا الشيء إله العالم فثبت أن كونه تعالى في الحيز والجهة يفضي إلى فتح باب هذه الأقسام الباطلة الفاسدة

الحجة الثالثة عشرة العالم كرة وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يكون إله العالم حاصلا في جهة فوق

أما المقام الأول فهو مستقصي في علم الهيئة إلا أنا نقول أنا إذا اعتبرنا كسوفا قمريا حصل في أول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا في البلاد الشرقية في أول النهار فعلمنا أن أول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه أول النهار بالبلاد الشرقية وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأرض مستديرة من المشرق إلى المغرب وأيضا إذا توجهنا إلى الجانب الشمالي فكلما كان توغلنا أكثر كان ارتفاع القطب الشمالي أكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب الجنوبي وذلك يدل على أن الأرض مستديرة من الشمال إلى الجنوب ومجموع هذين الاعتبارين يدل على أن الأرض كرة

وإذا ثبت هذا فنقول إذا فرضنا إنسانين وقف أحدهما على نقطة المشرق والأخر على نقطة المغرب صار أخمص قدميهما

متقابلين والذي هو فوق بالنسبة إلى أحدهما يكون تحت بالنسبة إلى الثاني فلو فرضنا أن إله العالم حصل في الحيز الذي فوق بالنسبة إلى أحدهما فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة إلى الثاني وبالعكس فثبت أنه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز تحتا بالنسبة إلى أقوام معينين وكونه تعالى تحت أهل الدنيا محال بالاتفاق فوجب أن لا يكون حاصلا في حيز معين وأيضا فعلى هذا التقدير أنه كلما كان فوق بالنسبة إلى أقوام كان تحت بالنسبة إلى أقوام آخرين وكان يمينا بالنسبة إلى ثالث وشمالا بالنسبة إلى رابع وقدام الوجه بالنسبة إلى خامس وخلق الرأس بالنسبة إلى سادس فإن كون الأرض كرة يوجب ذلك إلا أن حصول هذه الأحوال بإجماع العقلاء محال في حق إله العالم إلا إذا قيل إنه محيط بالأرض من جميع الجوانب فيكون هذا فلكا محيطا بالأرض وحاصله يرجع إلى أن إله العالم هو بعض الأفلاك المحيطة بهذا العالم وذلك لا يقوله مسلم والله أعلم

الحجة الرابعة عشرة لو كان إله العالم فوق العرش لكان إما أن يكون مماسا للعرش أو مباينا له ببعد متناه أو ببعد غير متناه والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه فرق العرش باطل

أما بيان فساد القسم الأول فهو أن بتقدير أن يصير مماسا للعرش كان الطرف الأسفل منه مماسا للعرش فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس للعرش أو لم يبق فإن كان الأول فالشيء الذي منه صار مماسا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش فيلزم أن يكون ذات الله تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض فتكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها فوق بعض وذلك هو القول بكونه جسما مركبا من الأجزاء والأبعاض وذلك محال وإن كان الثاني فحينئذ يكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له أصلا ثم يعود التقسيم فيه وهو أنه إن حصل له تمدد في اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الأجزاء والأبعاض وإن لم يكن له تمدد ولا ذهاب في الأحياز بحسب الجهات الستة كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزأ مخلوطا بالهباآت وذلك لا يقوله عاقل

وأما القسم الثاني وهو أن يقال بينه وبين العالم بعد متناه فهذا أيضا محال لأن على هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى إلى أن يصير العالم مماسا له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الأول

وأما القسم الثالث وهو أن يقال أنه تعالى مباين للعالم بينونة غير متناهية فهذا أظهر فسادا من كل الأقسام لأنه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ومحصورا بين هذين الحاصرين والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه

فإن قيل أليس أنه تعالى متقدم على العالم من الأزل إلى الأبد فتقدمه على العالم محصور بين حاصرين ومحدود بين حدين وطرفين أحدهما الأزل والثاني أول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين أن يكون لهذا التقدم أول وبداية فكذا ههنا وهذا هو الذي عول عليه محمد بن الهيثم في دفع هذا **الإشكال عن** هذا القسم

والجواب أن هذا هو محض المغالطة لأنه ليس الأزل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال إنه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت إلى الوقت الذي هو أول العالم فإن كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت إلى الوقت الآخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين وذلك لا يعقل فيه أن يكون غير متناه بل الأزل عبارة عن نفي الأولية من غير أن يشار

به إلى وقت معين ألبتة
إذا عرفت هذا فنقول إما أن نقول أنه تعالى مختص بجهة معينة وحاصل في حيز معين وإما أن لا نقول ذلك فإن قلنا بالأول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه لأن كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والقطع والطرف وكونه محصورا بين الحاصرين معناه إثبات الحد والقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال ونظيره ما ذكرناه أنا متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه أول العالم بعدا متناهيا لا محالة وأما إن قلنا بالقسم الثاني وهو أنه تعالى غير مختص بحيز معين وغير حاصل في جهة معينة فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة لأن كون الذات المعينة حاصلة لا في جهة معينة في نفسها قول محال ونظير هذا قول من يقول الأزل ليس عبارة عن وقت معين بل إشارة إلى نفي الأولية والحدوث فظهر أن هذا الذي قاله ابن الهيثم تخييل خال عن التحصيل
الحجة الخامسة عشرة إنه ثبت في العلوم العقلية أن المكان إما السطح الباطن من الجسم الحاوي وإما البعد المجرد والفضاء الممتد وليس يعقل في المكان قسم ثالث
إذا عرفت هذا فنقول إن كان المكان هو الأول فنقول ثبت أن أجسام العالم متناهية فخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع أن يحصل الإله في مكان خارج العالم وإن كان المكان هو الثاني فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة في تمام الماهية فلو حصل الإله في حيز لكان ممكن الحصول في سائر الأحياز وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا بالدلائل المشهورة المذكورة في علم الأصول وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين فيلزم كون الإله محدثا وهو محال فثبت أن القول بأنه تعاى حاصل في الحيز والجهة قول باطل على كل الاعتبارات
الحجة السادسة عشرة وهي حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا وهي أنا رأينا أن الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأثبت كانت القوة الفاعلية فيه أضعف وأنقص وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقل وأضعف كان حصول القوة الفاعلية أقوى وأكمل وتقريره أن نقول وجدنا الأرض أكثف الأجسام وأقواها حجمية فلا جرم لم يحصل فيها إلا خاصة قبول الأثر فقط فأما أن يكون للأرض الخالصة تأثير في غيره فقليل جدا وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة فإن الماء الجاري بطبعه إذا اختلط بالأرض أثر فيها أنواعا من التأثيرات وأما الهواء فإنه أقل حجمية وكثافة من الماء فلا جرم كان أقوى على التأثير من الماء فلذلك قال بعضهم أن الحياة لا تكمل إلا بالنفس وزعموا أنه لا معنى للروح إلا الهواء المستنشق وأما النار فإنها أقل كثافة من الهواء فلا جرم كانت أقوى الأجسام العنصرية على التأثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج وتكون المواليد الثلاثة أعني المعادن والنبات والحيوان وأما الأفلاك فإنها ألطف من الأجرام العنصرية فلا جرم كانت هي المستولية على مزاج الأجرام العنصرية بعضها البعض وتوليد الأنواع والأصناف المختلفة من تلك التمزيجات فهذا الاستقراء المطرد يدل على أن الشيء كلما كان أكثر حجمية وجرمية وجسمية كان أقل قوة وتأثيرا وكلما كان أقوى قوة وتأثيرا كان أقل حجمية وجرمية وجسمية وإذا كان الأمر كذلك أفاد هذا الاستقراء ظنا قويا أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الإحداث والإبداع لم يحصل هناك ألبتة معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة وهذا وإن كان بحثا استقرائيا إلا أنه عند التأمل التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية

والموضع والحيز وبالله التوفيق فهذه جملة الوجوه العقلية في بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة
أما الدلائل السمعية فكثيرة أولها قوله تعالى قل هو الله أحد (الإخلاص ١) فوصفه بكونه أحدا والأحد مبالغة في كونه واحدا والذي يمتلىء منه العرش ويفضل عن العرش يكون مركبا من أجزاء كثيرة جدا فوق أجزاء العرش وذلك ينافي كونه أحدا ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الإلزام يقولون أنه تعالى ذات واحدة ومع كونها واحدة حصلت في كل هذه الأحياز دفعة واحدة قالوا فلأجل أنه حصل دفعة واحدة في جميع الأحياز امتلأ العرش منه فقلت حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة في أحياز كثيرة دفعة واحدة والعقلاء اتفقوا على أن العلم بفساد ذلك من أجل العلوم لضرورية وأيضا فإن جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يقال إن جميع العالم من العرش إلى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد إلا أن ذلك الجزء الذي لا يتجزأ حصل في جملة هذه الأحياز فيظن أنها أشياء كثيرة ومعلوم أن من جوزه فقد التزم منكرا من القول عظيما
فإن قالوا إنما عرفنا ههنا حصول التغاير بين هذه الذوات لأن بعضها يفنى مع بقاء الباقي وذلك يوجب التغاير وأيضا فنرى بعضها متحركا وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن فوجب القول بالتغاير وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله فظهر الفرق فنقول أما قولك بأنا نشاهد أن هذا الجزء يبقى مع أنه." (١)

"الأنبياء وإنزال الكتب كأنه تعالى قال لما أصلحت مصالح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وتفصيل الشرائع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وإنكار الكتب والتمرد عن قبول الشرائع فإن ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الأرض فيحصل الإفساد بعد الإصلاح وذلك مستكره في بداهة العقول
المسألة الثانية هذه الآية تدل على أن الأصل في المضار الحرمة والمنع على الإطلاق
إذا ثبت هذا فنقول إن وجدنا نصا خاصا دل على جواز الإقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام وإلا بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص
واعلم أنا كنا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق (الأعراف ٣٢) أن هذه الآية تدل على أن الأصل في المنافع واللذات الإباحة والحل ثم بينا أنه لما كان الأمر كذلك دخل تحت تلك الآية جميع أحكام الله تعالى فكذلك في هذه الآية أنها تدل على أن الأصل في المضار والآلام الحرمة
وإذا ثبت هذا كان جميع أحكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الآية وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الآية فهي موجودة في هذه الآية فتلك الآية دالة على أن الأصل في المنافع الحل وهذه الآية دالة على أن الأصل في جميع المضار الحرمة وكل واحدة من هاتين الآيتين مطابقة للأخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها وتدل على أن أحكام جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات وأيضا هذه الآية دالة على أن كل عقد وقع التراضي عليه بين الخصمين فإنه انعقد وصح وثبت لأن رفعه بعد ثبوته يكون إفسادا بعد الإصلاح والنص دل على أنه لا يجوز
إذا ثبت هذا فنقول أن مدلول هذه الآية من هذا الوجه متأكد بعموم قوله أوفوا بالعقود (المائدة ١) وبعموم قوله تعالى لم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ٩٢/١٤

تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون (الصف ٢ ٣) وتحت قوله والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون (المؤمنون ٨ المعارج ٣٢) وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعهود والعقود

إذا ثبت هذا فنقول إن وجدنا نصا دالا على أن بعض العقود التي وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام وإلا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات وبهذا الطريق البين الواضح ثبت أن القرآن واف ببيان جميع أحكام الشريعة من أولها إلى آخرها

ثم قال تعالى وادعوه خوفا وطمعا وفيه سؤالات

السؤال الأول قال في أول الآية أدعو ربكم ثم قال ولا تفسدوا ثم قال وادعوه وهذا يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو باطل

والجواب أن الذين قالوا في تفسير قوله ادعوا ربكم تضرعا أي اعبدوه إنما قالوا ذلك خوفا من هذا الإشكال." [١]

"ثم قال وهو خير الحاكمين يعني أنه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف فلا بد وأن يخص المؤمن التقي بالدرجات العالية والكافر الشقي بأنواع العقوبات ونظيره قوله أم نجعل الذين ءامنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض (ص ٢٨)

قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك ياشعيب والذين ءامنوا معك من قريتنآ أو لتعودن في ملتنا قال أولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنآ أن نعود فيهآ إلا أن يشآء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين

اعلم أن شعيبا لما قرر تلك الكلمات قال الذين استكبروا وأنفوا من تصديقه وقبول قوله لا بد من أحد أمرين إما أن نخرجك ونخرج أتباعك من هذه القرية وإما أن تعود إلى ملتنا **والإشكال فيه** أن يقال إن قولهم أو لتعودن فى ملتنا يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر فهذا يقتضي أنه عليه السلام كان كافرا قبل ذلك وذلك في غاية الفساد وقوله قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم يدل أيضا على هذا المعنى

والجواب من وجوه الأول أن أتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا شعيبا بخطاب أتباعه وأجروا عليه أحكامهم الثاني أن رؤساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون أنه كان منهم وأن شعيبا ذكر **جوابه** على وفق ذلك الإيهام الثالث أن شعيبا في أول أمره كان يخفي دينه ومذهبه فتوهموا أنه كان على دين قومه الرابع لا يبعد أن يقال إن شعيبا كان على شريعتهم ثم إنه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي الذي أوحاه إليه الخامس المراد من قوله أو لتعودن فى ملتنا أي لتصيرن إلى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء تقول العرب قد عاد إلي من فلان مكروه يريدون قد صار إلي منه المكروه ابتداء قال الشاعر فإن تكن الأيام أحسن مدة

إلى فقد عادت لهن ذنوب

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٠٩/١٤

أراد فقد صارت لهن ذنوب ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الإحسان ثم إنه تعالى بين أن القوم لما قالوا ذلك أجاب شعيب عليه السلام عن كلامهم بوجهين الأول قوله ولو كنا كارهين الهمزة." (١)

"**والجواب** أن موسى عليه السلام لما جاء وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا أنها تزول على الفور فلما رأوا أنها ما زالت رجعوا إليه في معرفة كيفية ذلك الوعد فبين موسى عليه السلام أن الوعد بإزالتها لا يوجب الوعد بإزالتها في الحال وبين لهم أنه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت الذي قدره له والحاصل أن هذا ما كان بنفرة عن مجيء موسى عليه السلام بالرسالة بل استكشافا لكيفية ذلك الوعد والله أعلم

واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عليه السلام عسى ربكم قال سيبويه عسى طمع وإشفاق قال الزجاج وما يطمع الله تعالى فيه فهو واجب

ولقائل أن يقول هذا ضعيف لأن لفظ عسى ههنا ليس كلام الله تعالى بل هو حكاية عن كلام موسى عليه السلام إلا أنا نقول مثل هذا الكلام إذا صدر عن رسول ظهرت حجة نبوته عليه الصلاة والسلام بالمعجزات الباهرة أفاد قوة النفس وأزال ما خامرها من الانكسار والضعف فقوى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم ثم بين بقوله فينظر كيف تعملون ما يجري مجرى الحث لهم على التمسك بطاعة الله تعالى

واعلم أن النظر قد يراد به النظر الذي يفيد العلم وهو على الله محال وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته وهو أيضا على الله محال وقد يراد به الانتظار وهو أيضا على الله محال وقد يراد به الرؤية ويجب حمل اللفظ ههنا عليها قال الزجاج أي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وإنما يجازيهم على ما يقع منهم

فإن قيل إذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم **الإشكال لأن** الفاء في قوله فينظر للتعقيب فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى

قلنا تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء نسبة حادثة والنسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى والله أعلم

ولقد أخذنآ ءال فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون فإذا جآءتهم الحسنة قالوا لنا هاذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ألا إنما طائرهم عند الله ولاكن أكثرهم لا يعلمون." (٢)

"وأما الوجه الثالث وهو قوله فائدة أخذ الميثاق هي أن تكون حجة في ذلك الوقت أو في الحياة الدنيا

فجوابنا أن نقول يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وأيضا أليس أن من المعتزلة إذا أرادوا تصحيح القول بوزن الأعمال وإنطاق الجوارح قالوا لا يبعد أن يكون لبعض المكلفين في إسماع هذه الأشياء لطف فكذا ههنا لا يبعد أن يكون لبعض الملائكة في تمييز السعداء من الأشقياء في وقت أخذ الميثاق لطف وقيل أيضا إن الله تعالى يذكرهم ذلك الميثاق يوم القيامة وبقية الوجوه ضعيفة والكلام عليها سهل هين

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٤٤/١٤

(٢) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٧٤/١٤

وأما المقام الثاني وهو أن بتقدير أن يصح القول بأخد الميثاق من الذر فهل يمكن جعله تفسيرا لألفاظ هذه الآية فنقول الوجوه الثلاثة المذكورة أولا دافعة لذلك لأن قوله وإذ أخذ ربك من بنى ءادم من ظهورهم فقد بينا أن المراد منه وإذا أخذ ربك من ظهور بني آدم وأيضا لو كانت هذه الذرية مأخوذة من ظهر آدم لقال من ظهره ذريته ولم يقل من ظهورهم ذريتهم أجاب الناصرون لذلك القول بأنه صحت الرواية عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه فسر هذه الآية بهذا الوجه والطعن في تفسير رسول الله غير ممكن فنقول ظاهر الآية يدل على أنه تعالى أخرج الذر من ظهور بني آدم فيحمل ذلك على أنه تعالى يعلم أن الشخص الفلاني يتولد منه فلان وذلك الفلان فلان آخر فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم ويميز بعضهم من بعض وأما أنه تعالى يخرج كل تلك الذرية من صلب آدم فليس في لفظ الآية ما يدل على ثبوته وليس في الآية أيضا ما يدل على بطلانه إلا أن الخبر قد دل عليه فثبت إخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن وثبت إخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر وعلى هذا التقدير فلا منافاه بين الأمرين ولا مدافعة فوجب المصير إليهما معا صونا للآية والخبر عن الطعن بقدر الإمكان فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا المقام

المسألة الثانية قرأ نافع وابن عامر وأبو عمر و ذرياتهم بالألف على الجمع والباقون واتبعتهم ذريتهم على الواحد قال الواحدي الذرية تقع على الواحد والجمع فمن أفرد فإنه قد استغنى عن جمعه وبوقوعه على الجمع فصار كالبشر فإنه يقع على الواحد كقوله ما هاذا بشرا وعلى الجمع كقوله أبشر يهدوننا (التغابن ٦) وقوله إن أنتم إلا بشر مثلنا وكما لم يجمع بشر بتصحيح ولا تكسير كذلك لا يجمع الذرية ومن جمع قال إن الذرية وإن كان واحدا فلا **إشكال في** جواز الجمع فيه وإن كان جميعا فجمعه أيضا حسن لأنك قد رأيت الجموع المكسرة قد جمعت نحو الطرقات والجدرات وهو اختيار يونس أما قوله تعالى وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى فنقول أما على قول من أثبت الميثاق الأول فكل هذه الأشياء محمولة على ظواهرها وأما على قول من أنكره قال إنها محمولة على التمثيل والمعنى أنه تعالى نصب لهم الأدلة على ربوبيته وشهدت بها عقولهم فصار ذلك جاريا مجرى ما إذا أشهدهم على أنفسنا وإقرارنا بوحدانيته أما قوله شهدنا ففيه قولان

القول الأول أنه من كلام الملائكة وذلك لأنهم لما قالوا بلى قال الله للملائكة اشهدوا فقالوا شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله قالوا بلى لأن كلام الذرية قد انقطع ههنا وقوله أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هاذا غافلين تقريره أن الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالإقرار لئلا يقولوا ما." (١)

"قبله فإن كان الأول لم يكن هذا شركا بالله لأن أسماء الأعلام والألقاب لا تفيد في المسميات فائدة فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الإشراك وإن كان الثاني كان هذا قولا بأن آدم عليه السلام اعتقد أن لله شريكا في الخلق والإيجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم وذلك لا يقوله عاقل فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد ويجب على العاقل المسلم أن لا يلتفت إليه

إذا عرفت هذا فنقول في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد

التأويل الأول ما ذكره القفال فقال إنه تعالى ذكر هذه القصة على تمثيل ضرب المثل وبيان أن هذه الحالة صورة حالة هؤلاء

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥/٤٣

المشركين في جهلهم وقولهم بالشرك وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها إنسانا يساويه في الإنسانية فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لالائك ونعمائك فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما لأنهم تارة ينسبون ذلك الولد إلى الطبائع كما هو قول الطبائعيين وتارة إلى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة إلى الأصنام والأوثان كما هو قول عبدة الأصنام

ثم قال تعالى فتعالى الله عما يشركون أي تنزه الله عن ذلك الشرك وهذا جواب في غاية الصحة والسداد

التأويل الثاني بأن يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهم آل قصي والمراد من قوله هو الذى خلقكم من نفس قصي وجعل منها جنس منها زوجها عربية قرشية ليسكن إليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد اللات وجعل الضمير في يشركون لهما ولأعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك

التأويل الثالث أن نسلم أن هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الإشكال وجوه الأول أن المشركين كانوا يقولون إن آدم عليه السلام كان يعبد الأصنام ويرجع في طلب الخير ودفع الشر إليها فذكر تعالى قصة آدم وحواء عليهما السلام وحكى عنهما أنهما قالا لئن ءاتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين أي ذكرا أنه تعالى لو آتاهما ولدا سويا صالحا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما ءاتاهما صالحا جعلا له شركاء فقوله جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الإنكار والتبعيد والتقرير فلما آتاهما صالحا أجعلا له شركاء فيما آتاهما ثم قال فتعالى الله عما يشركون أي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه إلى آدم عليه السلام ونظيره أن ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الأنعام ثم يقال لذلك المنعم أن ذلك المنعم عليه يقصد ذمك وإيصال الشر إليك فيقول ذلك المنعم فعلت في حق فلان كذا وأحسنت إليه بكذا وكذا وأحسنت إليه بكذا وكذا ثم إنه يقابلني بالشر والإساءة والبغي على التبعيد فكذا ههنا

الوجه الثاني في الجواب أن نقول أن هذه القصة من أولها إلى آخرها في حق آدم وحواء ولا إشكال في شيء من ألفاظها إلا قوله فلما ءاتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما ءاتاهما فنقول التقدير فلما آتاهما." [1]

"ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء أي جعل أولادهما له شركاء على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وكذا فيما آتاهما أي فيما آتى أولادهماونظيره قوله واسئل القرية (يوسف ٨٢) أي واسأل أهل القرية

فإن قيل فعلى هذا التأويل ما الفائدة في التثنية في قوله جعلا له شركاء

قلنا لأن ولده قسمان ذكر وأنثى فقوله جعلا المراد منه الذكر والأنثى مرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع وهو قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون

الوجه الثالث في الجواب سلمنا أن الضمير في قوله جعلا له شركاء فيما ءاتاهما عائد إلى آدم وحواء عليهما السلام إلا أنه

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٧١/١٥

قيل إنه تعالى لما آتاهما الولد الصالح عزما على أن يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الإطلاق ثم بدا لهم في ذلك فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته وهذا العمل وإن كان منا قربة وطاعة إلا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلهذا قال تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذه الآية ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال حاكيا عن الله سبحانه (أنا أغنى الأغنياء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه) وعلى هذا التقدير **فالإشكال زائل**

الوجه الرابع في التأويل أن نقول سلمنا صحة تلك القصة المذكورة إلا أنا نقول إنهم سموا بعبد الحرث لأجل أنهم اعتقدوا أنه إنما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحرث وقد يسمى المنعم عليه عبدا للمنعم يقال في المثل أنا عبد من تعلمت منه حرفا ورأيت بعض الأفاضل كتب على عنوان كتابة عبد وده فلان قال الشاعر وإني لعبد الضيف ما دام ثاويا

ولا شيمة لي بعدها تشبه العبدا

فآدم وحواء عليهما السلام سميا ذلك الولد بعبد الحرث تنبيها على أنه إنما سلم من الآفات ببركة دعائه وهذا لا يقدح في كونه عبد الله من جهة أنه مملوكه ومخلوقه إلا أنا قد ذكرنا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم عليه السلام معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد فهذا جملة ما نقوله في تأويل هذه الآية

المسألة الثانية في تفسير ألفاظ الآية وفيها مباحث

البحث الأول قوله هو الذى خلقكم من نفس واحدة المشهور أنها نفس آدم وقوله خلق منها زوجها المراد حواء قالوا ومعنى كونها مخلوقة من نفس آدم أنه تعالى خلقها من ضلع من أضلاع آدم قالوا والحكمة فيه أن الجنس إلى الجنس أميل والجنسية علة الضم وأقول هذا الكلام مشكل لأنه تعالى لما كان قادرا على أن يخلق آدم ابتداء فما الذي حملنا على أن نقول أنه تعالى خلق حواء من جزء من أجزاء آدم ولم لا نقول إنه تعالى خلق حواء أيضا ابتداء وأيضا الذي يقدر على خلق إنسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتداء وأيضا الذي يقال إن عدد أضلاع الجانب الأيسر أنقص من عدد أضلاع الجانب الأيمن فيه مؤاخذة تنبي عن خلاف الحس والتشريح بقي أن يقال إذا لم نقل بذلك فما المراد من كلمة." (١)

"اعلم أنه تعالى لما حكى مكرهم في ذات محمد حكى مكرهم في دين محمد روى أن النضر بن الحرث خرج إلى الحيرة تاجرا واشترى أحاديث كليلة ودمنة وكان يقعد مع المستهزئين والمقتسمين وهو منهم فيقرأ عليهم أساطير الأولين وكان يزعم أنها مثل ما يذكره محمد من قصص الأولين فهذا هو المراد من قوله قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هاذا إن هاذا إلا أساطير الاولين وههنا موضع بحث وذلك لأن الاعتماد في كون القرآن معجزا عن أنه (صلى الله عليه وسلم) تحدى العرب بالمعارضة فلم يأتوا بها وهذا إشارة إلى أنهم أتوا بتلك المعارضة وذلك يوجب سقوط الدليل المعول عليه

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٧٢/١٥

والجواب أن كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله لو نشاء لقلنا مثل هاذا يدل على أنه ما شاء ذلك القول وما قال فثبت أن النضر بن الحرث أقر أنه ما أتى بالمعارضة وإنما أخبر أنه لو شاءها لأتى بها وهذا ضعيف لأن المقصود إنما يحصل لو أتى بالمعارضة أما مجرد هذا القول فلا فائدة فيه

والشبهة الثانية لهم قولهم اللهم إن كان هاذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم أي بنوع آخر من العذاب أشد من ذلك وأشق منه علينا

فإن قيل هذا الكلام يوجب **الإشكال من** وجهين الأول أن قوله اللهم إن كان هاذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم حكاه الله عن الكفار وكان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم القرآن فقد حصلت المعارضة في هذا القدر وأيضا حكى عنهم أنهم قالوا في سورة بني إسرائيل وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا (الإسراء ٩٠) وذلك أيضا كلام الكفار فقد حصل من كلامهم ما يشبه نظم القرآن ومعارضته وذلك يدل على حصول المعارضة الثاني أن كفار قريش كانوا معترفين بوجود الإله وقدرته وحكمته وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من محمد عليه الصلاة والسلام في نزول العذاب فلو كان نزول القرآن معجزا لعرفوا كونه معجزا لأنهم أرباب الفصاحة والبلاغة ولو عرفوا ذلك لكان أقل الأحوال أن يصيروا شاكين في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ولو كانوا كذلك لما أقدموا عى قولهم اللهم إن كان هاذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء لأن المتوقف الشاك لا يتجاسر على مثل هذه المبالغة وحيث أتوا بهذه المبالغة علمنا أنه ما لاح لهم في القرآن وجه من الوجوه المعجزة

والجواب عن الأول أن الإتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفي في حصول المعارضة لأن هذا المقدار كلام قليل لا يظهر فيه وجوه الفصاحة والبلاغة وهذا **الجواب** لا يتمشى إلا إذا قلنا التحدي ما وقع بجميع السور وإنما وقع بالسورة الطويلة التي يظهر فيها قوة الكلام

والجواب عن الثاني هب أنه لم يظهر لهم الوجه في كون القرآن معجز إلا أنه لما كان معجزا في نفسه فسواء عرفوا ذلك الوجه أو لم يعرفوا فإنه لا يتفاوت الحال فيه

المسألة الثانية قوله اللهم إن كان هاذا هو الحق من عندك قال الزجاج القراءة بنصب الحق على خبر كان ودخلت هو للفصل ولا موضع لها وهي بمنزلة (ما) المؤكدة ودخلت ليعلم أن قوله الحق ليس بصفة لهذا وأنه خبر قال ويجوز هو الحق رفعا ولا أعلم أحدا قرأ بها ولا خلاف بين النحويين في إجازتها ولكن القراءة سنة وروى صاحب (الكشاف) عن الأعمش أنه قرأ بها." (١)

"ثم قال إن الله عليم حكيم أي عليم بأحوالكم وحكيم لا يعطي ولا يمنع إلا عن حكمة وصواب والله أعلم

قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الا خر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المشركين في إظهار البراءة عن عهدهم وفي إظهار البراءة عنهم في أنفسهم وفي وجوب مقاتلتهم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب ، ١٥/١٢٦

وفي تبعيدهم عن المسجد الحرام وأورد الإشكالات التي ذكروها وأجاب عنها **بالجوابات** الصحيحة ذكر بعده حكم أهل الكتاب وهو أن يقاتلوا إلى أن يعطوا الجزية فحينئذ يقرون على ما هم عليه بشرائط ويكونون عند ذلك من أهل الذمة والعهد وفي الآية مسائل

المسألة الأولى اعلم أنه تعالى ذكر أن أهل الكتاب إذا كانوا موصوفين بصفات أربعة وجبت مقاتلتهم إلى أن يسلموا أو إلى أن يعطوا الجزية

فالصفة الأولى أنهم لا يؤمنون بالله واعلم أن القوم يقولون نحن نؤمن بالله إلا أن التحقيق أن أكثر اليهود مشبهة والمشبه يزعم أن لا موجود إلا الجسم وما يحل فيه فأما الموجود الذي لا يكون جسما ولا حالا فيه فهو منكر له وما ثبت بالدلائل أن الإله موجود ليس بجسم ولا حالا في جسم فحينئذ يكون المشبه منكرا لوجود الإله فثبت أن اليهود منكرون لوجود الإله

فإن قيل فاليهود قسمان منهم مشبهة ومنهم موحدة كما أن المسلمين كذلك فهب أن المشبهة منهم منكرون لوجود الإله فما قولكم في موحدة اليهود

قلنا أولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الآية ولكن إيجاب الجزية عليهم بأن يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول به في حق الكل ضرورة أنه لا قائل بالفرق وأما النصارى فهم يقولون بالأب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافي الإلهية

فإن قيل حاصل الكلام أن كل من نازع في صفة من صفات الله كان منكرا لوجود الله تعالى وحينئذ يلزم أن تقولوا إن أكثر المتكلمين منكرون لوجود الله تعالى لأن أكثرهم مختلفون في صفات الله تعالى ألا ترى أن أهل السنة اختلفوا اختلافا شديدا في هذا الباب فالأشعري أثبت البقاء صفة والقاضي أنكره وعبد الله بن سعيد أثبت القدم صفة والباقون أنكروه والقاضي أثبت إدراك الطعوم وإدراك الروائح وإدراك الحرارة والبرودة وهي التي تسمى في حق البشر بإدراك الشم والذوق واللمس والأستاذ أبو إسحق أنكره وأثبت القاضي للصفات السبع أحوالا سبعة معللة بتلك الصفات ونفاة الأحوال أنكروه وعبد الله بن سعيد زعم أن كلام الله في الأزل ما كان أمرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار ذلك في الإنزال والباقون أنكروه وقوم من قدماء الأصحاب أثبتوا لله خمس كلمات في الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء." (١)

"الصيف وقالوا كيف نتبعك وقد تركت قبلتنا ولا تزعم أن عزيرا ابن الله فنزلت هذه الآية وعلى هذين القولين فالقائلون بهذا المذهب بعض اليهود إلا أن الله نسب ذلك القول إلى اليهود بناء على عادة العرب في إيقاع اسم الجماعة على الواحد يقال فلان يركب الخيول ولعله لم يركب إلا واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لا يجالس إلا واحدا

والقول الثالث لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع فحكى الله ذلك عنهم ولا عبرة بإنكار اليهود ذلك فإن حكاية الله عنهم أصدق والسبب الذي لأجله قالوا هذا القول ما رواه ابن عباس أن اليهود أضاعوا التوراة وعملوا بغير الحق فأنساهم الله تعالى التوراة ونسخها من صدورهم فتضرع عزير إلى الله وابتهل إليه فعاد حفظ التوراة إلى قلبه فأنذر قومه به فلما جربوه وجدوه صادقا فيه فقالوا ما تيسر هذا لعزير إلا أنه ابن الله وقال الكلبي قتل بختنصر علماءهم فلم يبق فيهم أحد يعرف

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٣/١٦

التوراة وقال السدي العمالقة قتلوهم فلم يبق فيهم أحد يعرف التوراة فهذا ما قيل في هذا الباب وأما حكاية الله عن النصارى أنهم يقولون المسيح ابن الله فهي ظاهرة لكن فيها **إشكال قوي** وهي أنا نقطع أن المسيح صلوات الله عليه وأصحابه كانوا مبرئين من دعوة الناس إلا الأبوة والبنوة فإن هذا أفحش أنواع الكفر فكيف يليق بأكابر الأنبياء عليهم السلام وإذا كان الأمر كذلك فكيف يعقل إطباق جملة محبي عيسى من النصارى على هذا الكفر ومن الذي وضع هذا المذهب الفاسد وكيف قدر على نسبته إلى المسيح عليه السلام فقال المفسرون في **الجواب** عن هذا السؤال أن أتباع عيسى عليه الصلاة والسلام كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود وكان في اليهود رجل شجاع يقال له بولس قتل جمعا من أصحاب عيسى ثم قال لليهود إن كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا ونحن مغبونون إن دخلوا الجنة ودخلنا النار وإني أحتال فأضلهم فعوقب فرسه وأظهر الندامة مما كان يصنع ووضع على رأسه التراب وقال نوديت من السماء ليس لك توبة إلا أن تتنصر وقد تبت فأدخله النصارى الكنيسة ومكث سنة لا يخرج وتعلم الإنجيل فصدقوه وأحبوه ثم مضى إلى بيت المقدس واستخلف عليهم رجلا اسمه نسطور وعلمه أن عيسى ومريم والإله كانوا ثلاثة وتوجه إلى الروم وعلمهم اللاهوت والناسوت وقال ما كان عيسى إنسانا ولا جسما ولكنه الله وعلم رجلا آخر يقال له يعقوب ذلك ثم دعا رجلا يقال له ملكا فقال له إن الإله لم يزل ولا يزال عيسى ثم دعا لهؤلاء الثلاثة وقال لكل واحد منهم أنت خليفتي فادع الناس إلى إنجيلك ولقد رأيت عيسى في المنام ورضي عني وإني غدا أذبح نفس لمرضاة عيسى ثم دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعا كل واحد من هؤلاء الثلاثة الناس إلى قوله ومذهبه فهذا هو السبب في وقوع هذا الكفر في طوائف النصارى هذا ما حكاه الواحدي رحمه الله تعالى والأقرب عندي أن يقال لعله ورد لفظ الابن في الإنجيل على سبيل التشريف كما ورد لفظ الخليل في حق إبراهيم على سبيل التشريف ثم إن القوم لأجل عداوة اليهود ولأجل أن يقابلوا غلوهم الفاسد في أحد الطرفين بغلو فاسد في الطرف الثاني فبالغوا وفسروا لفظ الابن بالبنوة الحقيقية والجهال قبلوا ذلك وفشا هذا المذهب الفاسد في أتباع عيسى عليه السلام والله أعلم بحقيقة الحال

المسألة الثالثة قرأ عاصم والكسائي وعبد الوارث عن أبي عمرو عزير بالتنوين والباقون بغير." (١)

"الرسول بالقعود لشق عليهم ذلك ألا ترى أن علي بن أبي طالب لما أمره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بأن يبقى في المدينة شق عليه ذلك ولم يرض إلى أن قال له الرسول (أنت مني بمنزلة هرون من موسى)

القول الثاني أنه لا بد ههنا من إضمار آخر قالوا لأن ترك استئذان الإمام في الجهاد غير جائز وهؤلاء ذمهم الله في ترك هذا الاستئذان فثبت أنه لا بد من الإضمار والتقدير لا يستأذنك هؤلاء في أن لا يجاهدوا إلا أنه حذف حرف النفي ونظير قوله يبين الله لكم أن تضلوا (النساء ١٧٦) والذي دل على هذا المحذوف أن ما قبل الآية وما بعدها يدل على أن حصول هذا الذم إنما كان على الاستئذان في القعود والله أعلم

ثم قال تعالى إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الاخر وارتابت قلوبهم فهم فى ريبهم يترددون وفيه مسائل

المسألة الأولى بين أن هذا الانتقال لا يصدر إلا عند عدم الإيمان بالله واليوم الآخر ثم لما كان عدم الإيمان قد يكون بسبب

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٨/١٦

الشك فيه وقد يكون بسبب الجزم والقطع بعدمه بين تعالى أن عدم إيمان هؤلاء إنما كان بسبب الشك والريب وهذا يدل على أن الشاك المرتاب غير مؤمن بالله وههنا سؤالان

السؤال الأول أن العلم إذا كان استدلاليا كان وقوع الشك في الدليل يوجب وقوع الشك في المدلول ووقع الشك في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل يكفي في حصول الشك في صحة الدليل فهذا يقتضي أن الرجل المؤمن إذا وقع له سؤال **وإشكال في** مقدمة من مقدمات دليله أن يصير شاكا في المدلول وهذا يقتضي أن يخرج المؤمن عن إيمانه في كل لحظة بسبب أنه خطر بباله سؤال **وإشكال ومعلوم** أن ذلك باطل فثبت أن بناء الإيمان ليس على الدليل بل على التقليد فصارت هذه الآية دالة على أن الأصل في الإيمان هو التقليد من هذا الوجه

والجواب أن المسلم وإن عرض له الشك في صحة بعض مقدمات دليل واحد إلا أن سائر الدلائل سليمة عنده من الطعن فلهذا السبب بقي إيمانه دائما مستمرا

السؤال الثاني أليس أن أصحابكم يقولون أنا مؤمن إن شاء الله تعالى وذلك يقتضي حصول الشك

والجواب أنا استقصينا في تحقيق هذه المسألة في سورة الأنفال في تفسير قوله أولئك هم المؤمنون حقا (الأنفال ٧٤)

المسألة الثانية قالت الكرامية الإيمان هو مجرد الإقرار مع أنه تعالى شهد عليهم في هذه الآية بأنهم ليسوا مؤمنين

المسألة الثالثة قوله وارتابت قلوبهم يدل على أن محل الريب هو القلب فقط ومتى كان محل الريب هو القلب كان محل المعرفة والإيمان أيضا هو القلب لأن محل أحد الضدين يجب أن يكون هو محلا للضد الآخر ولهذا السبب قال تعالى أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان (المجادلة ٢٢) وإذا كان محل المعرفة والكفر القلب كان المثاب والمعاقب في الحقيقة هو القلب والبواقي تكون تبعا له

المسألة الرابعة قوله فهم فى ريبهم يترددون معناه أن الشاك المرتاب يبقى مترددا بين النفي." (١)

"لا مؤثر في منع قبول هذه الأعمال إلا الكفر وعند هذا يصير هذا الكلام من أوضح الدلائل على أن الفسق لا يحبط الطاعات لأنه تعالى لما قال إنكم كنتم قوما فاسقين فكأنه سأل سائل وقال هذا الحكم معلل بعموم كون تلك الأعمال فسقا أو بخصوص كون تلك الأعمال موصوفة بذلك الفسق فبين تعالى به ما أزال هذه الشبهة وهو أن عدم القبول غير معلل بعموم كونه فسقا بل بخصوص وصفه وهو كون ذلك الفسق كفرا فثبت أن هذا الاستدلال باطل

وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلواة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون وفيه مسائل

المسألة الأولى دل صريح هذه الآية على أنه لا تأثير للفسق من حيث إنه فسق في هذا المنع وذلك صريح في بطلان قول المعتزلة على ما لخصناه وبيناه

المسألة الثانية ظاهر اللفظ يدل على أن منع القبول بمجموع الأمور الثلاثة وهي الكفر بالله ورسوله وعدم الإتيان بالصلاة إلا على وجه الكسل والإنفاق على سبيل الكراهية

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب ، ٦٢/١٦

ولقائل أن يقول الكفر بالله سبب مستقل في المنع من القبول وعند حصول السبب المستقل لا يبقى لغيره أثر فكيف يمكن إسناد هذا الحكم إلى السببين الباقيين

وجوابه أن هذا **الإشكال إنما** يتوجه على قول المعتزلة حيث قالوا إن الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم أما عندنا فإن شيئا من الأفعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا البتة وإنما هي معرفات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد محال بل نقول إن هذا من أقوى الدلائل اليقينية على أن هذه الأفعال غير مؤثرة في هذه الأحكام لوجوه عائدة إليها والدليل عليه أنه تعالى بين أنه حصلت هذه الأمور الثلاثة في حقهم فلو كان كل واحد منها موجبا تاما لهذا الحكم لزم أن يجتمع على الأثر الواحد أسباب مستقلة وذلك محال لأن المعلول يستغني بكل واحد منها عن كل واحد منها فيلزم افتقاره إليها بأسرها حال استغنائه عنها بأسرها وذلك محال فثبت أن القول بكون هذه الأفعال مؤثرة في هذه الأحكام يفضي إلى هذا المحال فكان القول به باطلا

المسألة الثالثة دلت هذه الآية على أن شيئا من أعمال البر لا يكون مقبولا عند الله مع الكفر بالله

فإن قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

قلنا وجب أن يصرف ذلك إلى تأثيره في تخفيف العقاب ودلت الآية على أن الصلاة لازمة للكافر ولولا ذلك لما ذمهم الله تعالى على فعلهاعلى وجه الكسل." (١)

"وأيضا قال عنه ربنا اغفر لى ولوالدى (إبراهيم ٤١) وقال تعالى حكاية عنه في سورة مريم قال سلام عليك سأستغفر لك ربي (مريم ٤٧) وقال أيضا لاستغفرن لك (الممتحنة ٤) وثبت أن الاستغفار للكافر لا يجوز فهذا يدل على صدور هذا الذنب من إبراهيم عليه السلام

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذا **الإشكال بقوله** وما كان استغفار إبراهيم لابيه إلا عن موعدة وعدها إياه (التوبة ١١٤) وفيه قولان الأول أن يكون الواعد أبا إبراهيم عليه السلام والمعنى أن أباه وعده أن يؤمن فكان إبراهيم عليه السلام يستغفر لأجل أن يحصل هذا المعنى فلما تبين له أنه لا يؤمن وأنه عدو لله تبرأ منه وترك ذلك الاستغفار الثاني أن يكون الواعد إبراهيم عليه السلام وذلك أنه وعد أباه أن يستغفر له رجاء إسلامه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه والدليل على صحة هذا التأويل قراءة الحسن وعدها أباه بالباء ومن الناس من ذكر في **الجواب** وجهين آخرين

الوجه الأول المراد من استغفار إبراهيم لأبيه دعاؤه له إلى الإيمان والإسلام وكان يقول له آمن حتى تتخلص من العقاب وتفوز بالغفران وكان يتضرع إلى الله في أن يرزقه الإيمان الذي يوجب المغفرة فهذا هو الاستغفار فلما أخبره الله تعالى بأنه يموت مصرا على الكفر ترك تلك الدعوة

والوجه الثاني في **الجواب** أن من الناس من حمل قوله ما كان للنبي والذين ءامنوا أن يستغفروا للمشركين (التوبة ١١٣) على صلاة الجنازة وبهذا الطريق فلا امتناع في الاستغفار للكافر لكون الفائدة في ذلك الاستغفار تخفيف العقاب قالوا والدليل على أن المراد ما ذكرناه أنه تعالى منع من الصلاة على المنافقين وهو قوله ولا تصل على أحد منهم مات أبدا (

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب ، ٧٢/١٦

التوبة ٨٤) وفي هذه الآية عم هذا الحكم ومنه من الصلاة على المشركين سواء كان منافقا أو كان مظهرا لذلك الشرك وهذا قول غريب

المسألة الثالثة اختلفوا في السبب الذي به تبين لإبراهيم أن أباه عدو لله فقال بعضهم بالإصرار والموت وقال بعضهم بالإصرار وحده وقال آخرون لا يبعد أن الله تعالى عرفه ذلك بالوحي وعند ذلك تبرأ منه فكان تعالى يقول لما تبين لإبراهيم أن أباه عدو لله تبرأ منه فكونوا كذلك لأني أمرتكم بمتابعة إبراهيم في قوله واتبع ملة إبراهيم (النساء ١٢٥)

واعلم أنه تعالى لما ذكر حال إبراهيم في هذه الواقعة قال إن إبراهيم لاواه حليم (التوبة ١١٤) واعلم أن اشتقاق الأواه من قول الرجل عند شدة حزنه أوه والسبب فيه أن عند الحزن يختنق الروح القلبي في داخل القلب ويشتد حرقه فالإنسان يخرج ذلك النفس المحترق من القلب ليخفف بعض ما به هذا هو الأصل في اشتقاق هذا اللفظ وللمفسرين فيه عبارات روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال (الأواه الخاشع المتضرع) وعن عمر أنه سأل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن الأواه فقال (الدعاء) ويروى أن زينب تكلمت عند الرسول عليه الصلاة والسلام بما يغير لونه فأنكر عمر فقال عليه الصلاة والسلام (دعها فإنها أواهة) قيل يا رسول الله وما الأواهة قال (الداعية الخاشعة المتضرعة) وقيل معنى كون إبراهيم عليه السلام أواها كلما ذكر." (١)

"يكون إشارة إلى ما تقدم هذه السورة من آيات القرآن وأيضا فالكتاب الحكيم يحتمل أن يكون المراد منه هو القرآن ويحتمل أن يكون المراد منه غير القرآن وهو الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى الذي منه نسخ كل كتاب كما قال تعالى إنه لقرءان كريم فى كتاب مكنون (الواقعة ٧٧ ٧٨) وقال تعالى بل هو قرءان مجيد فى لوح محفوظ (البروج ٢٢) وقال وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم (الزخرف ٤) وقال يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب (الرعد ٣٩)

وإذا عرفت ما ذكرنا من الاحتمالات تحصل ههنا حينئذ وجوه أربعة من الاحتمالات

الاحتمال الأول أن يقال المراد من لفظة تلك الإشارة إلى الآيات الموجودة في هذه السورة فكان التقدير تلك الآيات هي آيات الكتاب الحكيم الذي هو القرآن وذلك لأنه تعالى وعد رسوله عليه الصلاة والسلام أن ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء ولا يغيره كرور الدهر فالتقدير أن تلك الآيات الحاصلة في سورة الر هي آيات ذلك الكتاب المحكم الذي لا يمحوه الماء

الاحتمال الثاني أن يقال المراد أن تلك الآيات الموجودة في هذه السورة هي آيات الكتاب المخزون المكنون عند الله

واعلم أن على هذين القولين تكون الإشارة بقولنا تلك إلى آيات هذه السورة وفيه **إشكال وهو** أن تلك يشار بها إلى الغائب وآيات هذه السورة حاضرة فكيف يحسن أن يشار إليه بلفظ تلك

واعلم أن هذا السؤال قد سبق مع **جوابه** في تفسير قوله تعالى الم ذالك الكتاب (البقرة ١ ٢)

الاحتمال الثالث والرابع أن يقال لفظ تلك إشارة إلى ما تقدم هذه السورة من آيات القرآن والمراد بها هي آيات القرآن الحكيم والمراد أنها هي آيات ذلك الكتاب المكنون المخزون عند الله تعالى وفي الآية قولان آخران أحدهما أن يكون المراد من الكتاب الحكيم التوراة والإنجيل والتقدير أن الآيات المذكورة في هذه السورة هي الآيات المذكورة في التوراة والإنجيل والمعنى

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٦٧/١٦

أن القصص المذكورة في هذه السورة موافقة للقصص المذكورة في التوراة والإنجيل مع أن محمدا عليه الصلاة والسلام ما كان عالما بالتوراة والإنجيل فحصل هذه الموافقة لا يمكن إلا إذا خص الله تعالى محمدا بإنزال الوحي عليه والثاني وهو قول أبي مسلم أن قوله الر إشارة إلى حروف التهجي فقوله الر تلك ءايات الكتاب يعني هذه الحروف هي الأشياء التي جعلت وعلامات لهذا الكتاب الذي آيات به وقع التحدي فلولا امتياز هذا الكتاب عن كلام الناس بالوصف المعجز وإلا لكان اختصاصه بهذا النظم دون سائر الناس القادرين على التلفظ بهذه الحروف محالا

المسألة الثانية في وصف الكتاب بكونه حكيما وجوه الأول أن الحكيم هو ذو الحكمة بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة الثاني أن يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلم به قال الأعشى وغريبة تأتي الملوك حكيمة

قد قلتها ليقال من ذا قالها

الثالث قال الأكثرون الحكيم بمعنى الحاكم فعيل بمعنى فاعل دليله قوله تعالى وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس (البقرة ٢١٣) فالقرآن كالحاكم في الاعتقادات لتميز حقها عن باطلها." (١)

"السورة بعد هذه الآية ويقولون متى هاذا الوعد إن كنتم صادقين (الأنبياء ٣٨) إلى قوله وقد كنتم به تستعجلون ثم (يونس ٥١) وقال في سورة الرعد ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات (الرعد ٦) فبين تعالى أنهم لا مصلحة لهم في تعجيل إيصال الشر إليهم لأنه تعالى لو أوصل ذلك العقاب إليهم لماتوا وهلكوا لأن تركيبهم في الدنيا لا يحتمل ذلك ولا صلاح في إماتتهم فربما آمنوا بعد ذلك وربما خرج من صلبهم من كان مؤمنا وذلك يقتضي أن لا يعاجلهم بإيصال ذلك الشر

المسألة الثالثة في لفظ الآية **إشكال وهو** أن يقال كيف قابل التعجل بالاستعجال وكان الواجب أن يقابل التعجيل بالتعجيل والاستعجال بالاستعجال

والجواب عنه من وجوه الأول قال صاحب (الكشاف) أصل هذا الكلام ولو يعجل الله للناس الشر تعجيله لهم الخير إلا أنه وضع استعجالهم بالخير موضع تعجيله لهم الخير إشعارا بسرعة إجابته وإسعافه بطلبهم حتى كأن استعجالهم بالخير تعجيل لهم الثاني قال بعضهم حقيقة قولك عجلت فلانا طلبت عجلته وكذلك عجلت الأمر إذا أتيت به عاجلا كأنك طلبت فيه العجلة والاستعجال أشهر وأظهر في هذا المعنى وعلى هذا الوجه يصير معنى الآية لو أراد الله عجلة الشر للناس كما أرادوا عجلة الخير لهم لقضى إليهم أجلهم قال صاحب هذا الوجه وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى العدول عن ظاهر الآية الثالث أن كل من عجل شيئا فقد طلب تعجيله وإذا كان كذلك فكل من كان معجلا كان مستعجلا فيصير التقدير ولو استعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير إلا أنه تعالى وصف نفسه بتكوين العجلة ووصفهم بطلبها لأن اللائق به تعالى هو التكوين واللائق بهم هو الطلب

المسألة الرابعة أنه تعالى سمى العذاب شرا في هذه الآية لأن أذى في حق المعاقب ومكروه عنده كما أنه سماه سيئة في قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة (الرعد ٦) وفي قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها (الشورى ٤٠)

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤/١٧

المسألة الخامسة قرأ ابن عامر لقضى بفتح اللام والقاف أجلهم بالنصب يعني لقضى الله وينصره قراءة عبدالله لقضى إليهم أجلهم وقرأ الباقون بضم القاف وكسر الضاد وفتح الياء أجلهم بالرفع على ما لم يسم فاعله

المسألة السادسة المراد من استعجال هؤلاء المشركين الخير هو أنهم كانوا عند نزول الشدائد يدعون الله تعالى بكشفها وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك في آيات كثيرة كقوله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجئرون (النمل ٥٣) وقوله وإذا مس الإنسان الضر دعانا (يونس ١٢)

المسألة السابعة لسائل أن يسأل فيقول كيف اتصل قوله فنذر الذين لا يرجون لقاءنا (يونس ١١) بما قبله وما معناه

وجوابه أن قوله ولو يعجل الله للناس متضمن معنى نفي التعجيل كأنه قيل ولا يعجل لهم الشر ولا يقضي إليهم أجلهم فيذرهم في طغيانهم أي فيمهلهم مع طغيانهم إلزاما للحجة

المسألة الثامنة قال أصحابنا إنه تعالى لما حكم عليهم بالطغيان والعمه امتنع أن لا يكونوا كذلك." [١]

"القرآن والثاني أن يبدل هذا القرآن وفيه **إشكال لأنه** إذا بدل هذا القرآن بغيره فقد أتى بقرآن غير هذا القرآن وإذا كان كذلك كان كل واحد منهما شيئا واحدا وأيضا مما يدل على أن كل واحد منهما هو عين الآخر أنه عليه الصلاة والسلام اقتصر في **الجواب** على نفي أحدهما وهو قوله ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي وإذا ثبت أن كل واحد من هذين الأمرين هو نفس الآخر كان إلقاء اللفظ على الترديد والتخيير فيه باطلا

والجواب أن أحد الأمرين غير الآخر فالإتيان بكتاب آخر لا على ترتيب هذا القرآن ولا على نظمه يكون إتيانا بقرآن آخر وأما إذا أتى بهذا القرآن إلا أنه وضع مكان ذم بعض الأشياء مدحها ومكان آية رحمة آية عذاب كان هذا تبديلا أو نقول الإتيان بقرآن غير هذا هو أن يأتيهم بكتاب آخر سوى هذا الكتاب مع كون هذا الكتاب باقيا بحاله والتبديل هو أن يغير هذا الكتاب وأما قوله إنه اكتفى في **الجواب** على نفي أحد القسمين

قلنا **الجواب** المذكور عن أحد القسمين هو عين **الجواب** عن القسم الثاني وإذا كان كذلك وقع الاكتفاء بذكر أحدهما عن ذكر الثاني وإنما قلنا **الجواب** عن أحد القسمين عين **الجواب** عن الثاني لوجهين الأول أنه عليه الصلاة والسلام لما بين أنه لا يجوز أن يبدله من تلقاء نفسه لأنه وارد من الله تعالى ولا يقدر على مثله كما لا يقدر سائر العرب على مثله فكان ذلك متقررا في نفوسهم بسبب ما تقدم من تحديه لهم بمثل هذا القرآن فقد دلهم بذلك على أنه لا يتمكن من قرآن غير هذا والثاني أن التبديل أقرب إلى الإمكان من المجيء بقرآن غير هذا القرآن **فجوابه** عن الأسهل يكون **جوابا** عن الأصعب ومن الناس من قال لا فرق بين الإتيان بقرآن غير هذا القرآن وبين تبديل هذا القرآن وجعل قوله ما يكون لي أن أبدله **جوابا** عن الأمرين إلا أنه ضعيف على ما بيناه

المسألة الثالثة اعلم أن إقدام الكفار على هذا الالتماس يحتمل وجهين أحدهما أنهم ذكروا ذلك على سبيل السخرية والاستهزاء مثل أن يقولوا إنك لو جئتنا بقرآن آخر غير هذا القرآن أو بدلته لآمنا بك وغرضهم من هذا الكلام السخرية والتطير والثاني أن يكونوا قالوه على سبيل الجد وذلك أيضا يحتمل وجوها أحدها أن يكونوا قالوا ذلك على سبيل التجربة والامتحان حتى

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٧/٤٠

أنه إن فعل ذلك علموا أنه كان كذابا في قوله إن هذا القرآن نزل عليه من عند الله وثانيها أن يكون المقصود من هذا الالتماس أن هذا القرآن مشتمل على ذم آلهتهم والطعن في طرائقهم وهم كانوا يتأذون منها فالتمسوا كتابا آخر ليس فيه ذلك وثالثها أن بتقدير أن يكونوا قد جوزوا كون هذا القرآن من عند الله التمسوا منه أن يلتمس من الله نسخ هذا القرآن وتبديله بقرآن آخر وهذا الوجه أبعد الوجوه

واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك أمره الله تعالى أن يقول إن هذا التبديل غير جائز مني إن أتبع إلا ما يوحى إلي ثم بين تعالى أنه بمنزلة غيره في أنه متوعد بالعذاب العظيم إن عصى ويتفرع على هذه الآية فروع

الفرع الأول أن قوله إن أتبع إلا ما يوحى إلي معناه لا أتبع إلا ما يوحى إلي فهذا يدل على أنه عليه الصلاة والسلام ما حكم إلا بالوحي وهذا يدل على أنه لم يحكم قط بالاجتهاد." (١)

"المسألة الثالثة في قوله أم من لا يهدى ست قراءات الأول قرأ ابن كثير وابن عامر وورش عن نافع يهدى بفتح الياء والهاء وتشديد الدال وهو اختيار أبي عبيدة وأبي حاتم لأن أصله يهتدي أدغمت التاء في الدال ونقلت فتحة التاء المدغمة إلى الهاء الثانية قرأ نافع ساكنة الهاء مشددة الدال أدغمت التاء في الدال وتركت الهاء على حالها فجمع في قراءته بين ساكنين كما جمعوا في يخصمون (يس ٤٩) قال علي بن عيسى وهو غلط على نافع الثالثة قرأ أبو عمرو بالإشارة إلى فتحة الهاء من غير إشباع فهو بين الفتح والجزم مختلسة على أصل مذهبه اختيارا للتخفيف وذكر علي بن عيسى أنه الصحيح من قراءة نافع الرابعة قرأ عاصم بفتح الياء وكسر الهاء وتشديد الدال فرارا من التقاء الساكنين والجزم يحرك بالكسر الخامسة قرأ حماد ويحيى بن آدم عن أبي بكر عن عاصم بكسر الياء والهاء أتبع الكسرة للكسرة وقيل هو لغة من قرأ نستعين السادسة قرأ حمزة والكسائي من يهدى ساكنة الهاء وبتخفيف الدال على معنى يهتدي والعرب تقول يهدي بمعنى يهتدي يقال هديته فهدى أي اهتدى

المسألة الرابعة في لفظ الآية **إشكال وهو** أن المراد من الشركاء في هذه الآية الأصنام وأنها جمادات لا تقبل الهداية فقوله أم من لا يهدى إلا أن يهدى لا يليق بها

والجواب من وجوه الأول لا يبعد أن يكون المراد من قوله قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده هو الأصنام والمراد من قوله قل هل من شركائكم من يهدى إلى الحق رؤساء الكفر والضلالة والدعاة إليها والدليل عليه قوله سبحانه اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله إلى قوله لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون (التوبة ٣١) والمراد أن الله سبحانه وتعالى هدى الخلق إلى الدين الحق بواسطة ما أظهر من الدلائل العقلية والنقلية وأما هؤلاء الدعاة والرؤساء فإنهم لا يقدرون على أن يهدوا غيرهم إلا إذا هداهم الله تعالى فكان التمسك بدين الله تعالى أولى من قبول قول هؤلاء الجهال

الوجه الثاني في **الجواب** أن يقال إن القوم لما اتخذوها آلهة لا جرم عبر عنها كما يعبر عمن يعلم ويعقل ألا ترى أنه تعالى قال إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم (الأعراف ١٩٤) مع أنها جمادات وقال إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم (فاطر ١٤) فأجرى اللفظ على الأوثان على حسب ما يجري على من يعقل ويعلم فكذا ههنا وصفهم الله تعالى بصفة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤٦/١٧

من يعقل وإن لم يكن الأمر كذلك الثالث أنا نحمل ذلك على التقدير يعني أنها لو كانت بحيث يمكنها أن تهدي فإنها لا تهدي غيرها إلا بعد أن يهديها غيرها وإذا حملنا الكلام على هذا التقدير فقد زال السؤال الرابع أن البنية عندنا ليست شرطا لصحة الحياة والعقل فتلك الأصنام حال كونها خشبا وحجرا قابلة للحياة والعقل وعلى هذا التقدير فيصح من الله تعالى أن يجعلها حية عاقلة ثم إنها تشتغل بهداية الغير الخامس أن الهدى عبارة عن النقل والحركة يقال هديت المرأة إلى زوجها هدى إذا نقلت إليه والهدي ما يهدى إلى الحرم من النعم وسميت الهدية هدية لانتقالها من رجل إلى غيره وجاء فلان يهادى بين اثنين إذا كان يمشي بينهما معتمدا عليهما من ضعفه وتمايله

إذا ثبت هذا فنقول قوله أم من لا يهدى إلا أن يهدى يحتمل أن يكون معناه أنه لا ينتقل إلى مكان إلا إذا نقل إليه وعلى هذا التقدير فالمراد الإشارة إلى كون هذه الأصنام جمادات خالية عن الحياة." (١)

"ثم قال ولا أصغر من ذالك ولا أكبر وفيه قراءتان قرأ حمزة ولا أصغر ولا أكبر بالرفع فيهما والباقون بالنصب

واعلم أن قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة تقديره وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فلفظ مثقال عند دخول كلمة من عليه مجرور بحسب الظاهر ولكنه مرفوع في المعنى فالمعطوف عليه إن عطف على الظاهر كان مجرورا إلا أن لفظ أصغر وأكبر غير منصرف فكان مفتوحا وإن عطف على المحل وجب كونه مرفوعا ونظيره قوله ما أتاني من أحد عاقل وعاقل وكذا قوله مالكم من إلاه غيره (الأعراف ٥٩) وغيره وقال الشاعر

فلسنا بالجبال ولا الحديدا

هذا ما ذكره النحويون قال صاحب (الكشاف) لو صح هذا العطف لصار تقدير هذه الآية وما يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء إلا في كتاب وحينئذ يلزم أن يكون الشيء الذي في الكتاب خارجا عن علم الله تعالى وأنه باطل

وأجاب بعض المحققين عنه بوجهين

الوجه الأول أنا بينا أن العزوب عبارة عن مطلق البعد

وإذا ثبت هذا فنقول الأشياء المخلوقة على قسمين قسم أوجده الله تعالى ابتداء من غير واسطة كالملائكة والسموات والأرض وقسم آخر أوجده الله بواسطة القسم الأول مثل الحوادث الحادثة في عالم الكون والفساد ولا شك أن هذا القسم الثاني قد يتباعد في سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة وجود واجب الوجود فقوله وما يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا أصغر من ذالك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين أي لا يبعد عن مرتبة وجوده مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء إلا وهو في كتاب مبين وهو كتاب كتبه الله تعالى وأثبت صور تلك المعلومات فيه ومتى كان الأمر كذلك فقد كان عالما بها محيطا بأحوالها والغرض منه الرد على من يقول إنه تعالى غير عالم بالجزئيات وهو المراد من قوله إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون (الجاثية ٢٩)

والوجه الثاني في الجواب أن نجعل كلمة إلا في قوله إلا فى كتاب مبين استثناء منقطعا لكن بمعنى هو في كتاب مبين وذكر أبو علي الجرجاني صاحب (النظم) عنه جوابا آخر فقال قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا فى

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ٧٤/١٧

السماء ولا أصغر من ذالك ولا أكبر ههنا تم الكلام وانقطع ثم وقع الابتداء بكلام آخر وهو قوله إلا فى كتاب مبين أي وهو أيضا في كتاب مبين قال والعرب تضع (إلا) موضع (واو النسق) كثيرا على معنى الابتداء كقوله تعالى لا يخاف لدى المرسلون إلا من ظلم (النمل ١٠) يعني ومن ظلم وقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا (البقرة ١٥٠) يعني والذين ظلموا وهذا الوجه في غاية التعسف

وأجاب صاحب (الكشاف) بوجه رابع فقال **الإشكال إنما** جاء إذا عطفنا قوله ولا أصغر من ذالك ولا أكبر على قوله من مثقال ذرة في الارض ولا فى السماء إما بحسب الظاهر أو بحسب المحل لكنا." (١)

"مجهولا للأكثر كان تشبيه عقاب الأشقياء به في الدوام كلاما عديم الفائدة أقصى ما في الباب أن يقال لما ثبت بالقرآن وجود سموات وأرض في الآخرة وثبت دوامهما وجب الاعتراف به وحينئذ يحسن التشبيه إلا أنا نقول لما كان الطريق في إثبات دوام سموات أهل الآخرة ودوام أرضهم هو السمع ثم السمع دل على دوام عقاب الكافر فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الأصل حاصل بعينه في الفرع وفي هذه الصورة أجمعوا على أن القياس ضائع والتشبيه باطل فكذا ههنا والوجه الثاني في **الجواب** قالوا إن العرب يعبرون عن الدوام والأبد بقولهم ما دامت السموات والأرض ونظيره أيضا قولهم ما اختلف الليل والنهار وما طما البحر وما أقام الجبل وأنه تعالى خاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الأشياء بناء على اعتقادهم أنها باقية أبد الآباد علمنا أن هذه الألفاظ بحسب عرفهم تفيد الأبد والدوام الخالي عن الانقطاع ولقائل أن يقول هل تسلمون أن قول القائل خالدين فيها ما دامت السموات والأرض يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات أو تقولون إنه لا يدل على هذا المعنى فإن كان الأول **فالإشكال لازم** لأن النص لما دل على أنه يجب أن تكون مدة كونهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات ثم ثبت أنه لا بد من فناء السموات فعندها يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب وأما إن قلتم هذا الكلام لا يمنع بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات والأرض فلا حاجة بكم إلى هذا **الجواب** ألبتة فثبت أن هذا **الجواب** على كلا التقديرين ضائع

واعلم أن **الجواب** الحق عندي في هذا الباب شيء آخر وهو أن المعهود من الآية أنه متى كانت السموات والأرض دائمتين كان كونهم في النار باقيا فهذا يقتضي أن كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي أنه إذا عدم الشرط يعدم المشروط ألا ترى أنا نقول إن كان هذا إنسانا فهو حيوان

فإن قلنا لكنه إنسان فإنه ينتج أنه حيوان أما إذا قلنا لكنه ليس بإنسان لم ينتج أنه ليس بحيوان لأنه ثبت في علم المنطق أن استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئا فكذا ههنا إذا قلنا متى دامت السموات دام عقابهم فإذا قلنا لكن السموات دائمة لزم أن يكون عقابهم حاصلا أما إذا قلنا لكنه ما بقيت السموات لم يلزم عدم دوام عقابهم

فإن قالوا فإذا كان العقاب حاصلا سواء بقيت السموات أو لم تبق لم يبق لهذا التشبيه فائدة

قلنا بل فيه أعظم الفوائد وهو أنه يدل على نفاذ ذلك العذاب دهرا دهرا وزمانا لا يحيط العقل بطوله وامتداده فأما أنه هل يحصل له آخر أم لا فذلك يستفاد من دلائل أخر وهذا **الجواب** الذي قررته **جواب** حق ولكنه إنما يفهمه إنسان ألف شيئا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٧/١٠٠

من المعقولات

وأما الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى إلا ما شاء ربك فقد ذكروا فيه أنواعا من الأجوبة

الوجه الأول في **الجواب** وهو الذي ذكره ابن قتيبة وابن الأنباري والفراء قالوا هذا استثناء استثناه الله تعالى ولا يفعله ألبتة كقولك والله لأضربنك إلا أن أرى غير ذلك مع أن عزيمتك تكون على ضربه فكذا ههنا وطولوا في تقرير هذا **الجواب** وفي ضرب الأمثلة فيه وحاصله ما ذكرناه." (١)

"واعلم أنهم لما تفكروا في الأصوب ما هو ظهر لهم أن الأصوب هو الرجوع وأن يذكروا لأبيهم كيفية الواقعة على الوجه من غير تفاوت والظاهر أن هذا القول قاله ذلك الكبير الذي قال فلن أبرح الارض حتى يأذن لى أبى قيل إنه روبيل وبقي هو في مصر وبعث سائر إخوته إلى الأب

فإن قيل كيف حكموا عليه بأنه سرق من غير بينة لا سيما وهو قد أجاب **بالجواب** الشافي فقال الذي جعل الصواع في رحلي هو الذي جعل البضاعة في رحلكم

والجواب عنه من وجوه

الوجه الأول أنهم شاهدوا أن الصواع كان موضوعا في موضع ما كان يدخله أحد إلا هم فلما شاهدوا أنهم أخرجوا الصواع من رحله غلب على ظنونهم أنه هو الذي أخذ الصواع وأما قوله وضع الصواع في رحلي من وضع البضاعة في رحالكم فالفرق ظاهر لأن هناك لما رجعوا بالبضاعة إليهم اعترفوا بأنهم هم الذين وضعوها في رحالهم وأما هذا الصواع فإن أحدا لم يعترف بأنه هو الذي وضع الصواع في رحله فظهر الفرق فلهذا السبب غلب على ظنونهم أنه سرق فشهدوا بناء على هذا الظن ثم بينهم غير قاطعين بهذا الأمر بقولهم وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين

والوجه الثاني في **الجواب** أن تقدير الكلام إن ابنك سرق في قول الملك وأصحابه ومثله كثير في القرآن قال تعالى إنك لانت الحليم الرشيد (هود ٨٧) أي عند نفسك وقال تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم (الدخان ٤٩) أي عند نفسك وأما عندنا فلا فكذا ههنا

الوجه الثالث في **الجواب** أن ابنك ظهر عليه ما يشبه السرقة ومثل هذا الشيء يسمى سرقة فإن إطلاق اسم أحد الشبيهين على الشبيه الآخر جائز في القرآن قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها (الشورى ٤٠)

الوجه الرابع أن القوم ما كانوا أنبياء في ذلك الوقت فلا يبعد أن يقال إنهم ذكروا هذا الكلام على سبيل المجازفة لا سيما وقد شاهدوا شيئا يوهم ذلك

الوجه الخامس أن ابن عباس رضي الله عنهما كان يقرأ إن ابنك سرق بالتشديد أي نسب إلى السرقة فهذه القراءة لا حاجة بها إلى التأويل لأن القوم نسبوه إلى السرقة إلا أنا ذكرنا في هذا الكتاب أن أمثال هذه القرآت لا تدفع السؤال لأن **الإشكال إنما** يدفع إذا قلنا القراءة الأولى باطلة والقراءة الحقة هي هذه أما إذا سلمنا أن القراءة الأولى حقة كان **الإشكال باقيا** سواء صحت هذه القراءة الثانية أو لم تصح فثبت أنه لا بد من الرجوع إلى أحد الوجوه المذكورة أما قوله وما شهدنا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥٢/١٨

إلا بما علمنا فمعناه ظاهر لأنه يدل على أن الشهادة غير العلم بدليل قوله تعالى وما شهدنا إلا بما علمنا وذلك يقتضي كون الشهادة مغايرة للعلم ولأنه عليه السلام قال إذا علمت مثل الشمس فاشهد وذلك أيضا يقتضي ما ذكرنا وليست الشهادة أيضا عبارة عن قوله أشهد لأن قوله أشهد إخبار عن الشهادة والإخبار عن الشهادة غير الشهادة

إذا ثبت هذا فنقول الشهادة عبارة عن الحكم الذهني وهو الذي يسميه المتكلمون بكلام النفس وأما قوله وما كنا للغيب حافظين ففيه وجوه الأول أنا قد رأينا أنهم أخرجوا الصواع من رحله وأما حقيقة الحال فغير معلومة لنا فإن الغيب لا يعلمه إلا الله والثاني قال عكرمة معناه لعل الصواع دس في متاعه." (١)

"والجواب عن الأول أن مثل هذه المحنة الشديدة تزيل عن القلب كل ما سواه من الخواطر ثم إن صاحب هذه المحنة الشديدة يكون كثير الرجوع إلى الله تعالى كثير الاشتغال بالدعاء والتضرع فيصير ذلك سببا لكمال الاستغراق

والجواب عن الثاني أن الداعي الإنسانية لا تزول في الحياة العاجلة فتارة كان يقول فلما دخلوا على يوسف (يوسف ٨٤) وتارة كان يقول فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون (يوسف ١٨) وأما بقية الأسئلة فالقاضي أجاب عنها بجواب كلي حسن فقال هذه الوقائع التي نقلت إلينا إما يمكن تخريجها على الأحوال المعتادة أو لا يمكن فإن كان الأول فلا إشكال وإن كان الثاني فنقول كان ذلك الزمان زمان الأنبياء عليهم السلام وخرق العادة في هذا الزمان غير مستبعد فلم يمتنع أن يقال إن بلدة يعقوب عليه السلام مع أنها كانت قريبة من بلدة يوسف عليه السلام ولكن لم يصل خبر أحدهما إلى الآخر على سبيل نقض العادة

فلما دخلوا عليه قالوا ياأيها العزيز مسنا وأهلنا الضر وجئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينآ إن الله يجزى المتصدقين قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون قالوا أءنك لانت يوسف قال أنا يوسف وهاذا أخى قد من الله علينآ إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين

اعلم أن المفسرين اتفقوا على أن ههنا محذوفا والتقدير أن يعقوب لما قال لبنيه اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه قبلوا من أبيهم هذه الوصية فعادوا إلى مصر ودخلوا على يوسف عليه السلام فقالوا له هو القوى العزيز

فإن قيل إذا كان يعقوب أمرهم أن يتحسسوا أمر يوسف وأخيه فلماذا عدلوا إلى الشكوى وطلبوا إيفاء الكيل

قلنا لأن المتحسسين يتوسلون إلى مطلوبهم بجميع الطرق والاعتراف بالعجز وضيق اليد ورقة الحال وقلة المال وشدة الحاجة مما يرقق القلب فقالوا نجربه في ذكر هذه الأمور فإن رق قلبه لنا ذكرنا له المقصود وإلا سكتنا فلهذا السبب قدموا ذكر هذه الواقعة وقالوا هو القوى العزيز والعزيز هو الملك القادر المنيع مسنا وأهلنا الضر وهوا الفقر والحاجة وكثرة العيال وقلة الطعام وعنوا بأهلهم من خلفهم وجئنا ببضاعة مزجاة وفيه أبحاث." (٢)

"اعتقاد ثبوته وذكر وجوده فثبت بهذا أن وجوده هو الحق في الموجودات واعتقاد وجوده هو الحق في الاعتقادات وذكره بالثناء والإلهية والكمال هو الحق في الأذكار فلهذا قال له دعوة الحق

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٨/١٥١

(٢) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٨/١٦٠

البحث الثاني قال صاحب (الكشاف) دعوة الحق فيه وجهان أحدهما أن تضاف الدعوة إلى الحق الذي هو نقيض الباطل كما تضاف إليه الكلمة في قوله كلمة الحق والمقصود منه الدلالة على كون هذه الدعوة مختصة بكونها حقة وكونها خالية عن أمارات كونه باطلا وهذا من باب إضافة الشيء إلى صفته والثاني أن تضاف إلى الحق الذي هو الله سبحانه على معنى دعوة المدعو الحق الذي يسمع فيجيب وعن الحسن الحق هو الله وكل دعاء إليه فهو دعوة الحق

ثم قال تعالى والذين يدعون من دونه يعني الآلهة الذين يدعونهم الكفار من دون الله لا يستجيبون لهم بشي ء مما يطلبونه إلا استجابة كاستجابة باسط كفيه إلى الماء والماء جماد لا يشعر ببسط كفيه ولا بعطشه وحاجته إليه ولا يقدر أن يجيب دعاءه ويبلغ فاه فكذلك ما يدعونه جماد لا يحس بدعائهم ولا يستطيع إجابتهم ولا يقدر على نفعهم وقيل شبهوا في قلة فائد دعائهم لآلهتهم بمن أراد أن يغرف الماء بيديه ليشربه فيبسطها ناشرا أصابعه ولم تصل كفاه إلى ذلك الماء ولم يبلغ مطلوبه من شربه وقرىء تدعون بالتاء كباسط كفيه بالتنوين ثم قال وما دعاء الكافرين إلى فى ضلال أي إلا في ضياع لا منفعة فيه لأنهم إن دعوا الله لم يجبهم وإن دعوا الآلهة لم تستطع إجابتهم

ولله يسجد من فى السماوات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والا صال

اعلم أن في المراد بهذا السجود قولين

القول الأول أن المراد منه السجود بمعنى وضع الجبهة على الأرض وعلى هذا الوجه ففيه وجهان أحدهما أن اللفظ وإن كان عاما إلا أن المراد به الخصوص وهم المؤمنون فبعض المؤمنين يسجدون لله طوعا بسهولة ونشاط ومن المسلمين من يسجد لله كرها لصعوبة ذلك عليه مع أنه يحمل نفسه على أداء تلك الطاعة شاء أم أبى والثاني أن اللفظ عام والمراد منه أيضا العام وعلى هذا ففي الآية **إشكال لأنه** ليس كل من في السموات والأرض يسجد لله بل الملائكة يسجدون لله والمؤمنون من الجن والإنس يسجدون لله تعالى وأما الكافرون فلا يسجدون

الجواب عنه من وجهين الأول أن المراد من قوله ولله يسجد من فى السماوات والارض أي ويجب على كل من في السموات والأرض أن يسجد لله فعبر عن الوجوب بالوقوع والحصول والثاني وهو أن المراد من السجود التعظيم والاعتراف بالعبودية وكل من في السموات ومن في الأرض يعترفون بعبودية الله تعالى على ما قال ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله (لقمان ٢٥)

وأما القول الثاني في تفسير الآية فهو أن السجود عبارة عن الانقياد والخضوع وعدم الامتناع وكل من في السموات والأرض ساجد لله بهذا المعنى لأن قدرته ومشيئته نافذة في الكل وتحقيق القول فيه أن ما." (١)

"العنيد فقد اختلف أهل اللغة في اشتقاقه قال النضر بن شميل العنود الخلاف والتباعد والترك وقال غيره أصله من العند وهو الناحية يقال فلان يمشي عندا أي ناحية فمعنى عاند وعند أخذ في ناحية معرضا وعاند فلان فلانا إذا جانبه وكان منه على ناحية

إذا عرفت هذا فنقول كونه جبارا متكبرا إشارة إلى الخلق النفساني وكونه عنيدا إشارة إلى الأثر الصادر عن ذلك الخلق وهو

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٤/١٩

كونه مجانبا عن الحق منحرفا عنه ولا شك أن الإنسان الذي يكون خلقه هو التجبر والتكبر وفعله هو العنود وهو الانحراف عن الحق والصدق كان خائبا عن كل الخيرات خاسرا عن جميع أقسام السعادات

واعلم أنه تعالى لما حكم عليه بالخيبة ووصفه بكونه جبارا عنيدا وصف كيفية عذابه بأمور الأول قوله من ورائه جهنم وفيه **إشكال وهو** أن المراد أمامه جهنم فكيف أطلق لفظ الوراء على القدام والأمام

وأجابوا عنه من وجوه الأول أن لفظ (وراء) اسم لما يوارى عنك وقدام وخلف متوار عنك فصح إطلاق لفظ (وراء) على كل واحد منهما قال الشاعر عسى الكرب الذي أمسيت فيه

يكون وراءه فرج قريب

ويقال أيضا الموت وراء كل أحد الثاني قال أبو عبيدة وابن السكيت الوراء من الأضداد يقع على الخلف والقدام والسبب فيه أن كل ما كان خلفا فإنه يجوز أن ينقلب قداما وبالعكس فلا جرم جاز وقوع لفظ الوراء على القدام ومنه قوله تعالى وكان وراءهم ملك يأخذ (الكهف ٧٩) أي أمامهم ويقال الموت من وراء الإنسان الثاني قال ابن الأنباري (وراء) بمعنى بعد قال الشاعر

وليس وراء الله للمرء مذهب

أي وليس بعد الله مذهب

إذا ثبت هذا فنقول إنه تعالى حكم عليه بالخيبة في قوله وخاب كل جبار عنيد

ثم قال ومن ورائه جهنم أي ومن بعده الخيبة يدخل جهنم

النوع الثاني مما ذكره الله تعالى من أحوال هذا الكافر قوله ويسقى من ماء صديد يتجرعه ولا يكاد يسيغه وفيه سؤالات

السؤال الأول علام عطف ويسقى

الجواب على محذوف تقديره من ورائه جهنم يلقى فيها ويسقى من ماء صديد

السؤال الثاني عذاب أهل النار من وجوه كثيرة فلم خص هذه الحالة بالذكر

الجواب يشبه أن تكون هذه الحالة أشد أنواع العذاب فخصص بالذكر مع قوله ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت

السؤال الثالث ما وجه قوله من ماء صديد." (١)

"ألبتة حكى عن إبراهيم عليه السلام مبالغته في إنكار عبادة الأوثان

واعلم أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه طلب من الله أشياء أحدها قوله رب اجعل هاذا البلد امنا والمراد مكة آمنا ذا أمن

فإن قيل أي فرق بين قوله (اجعل هذا بلدا آمنا) وبين قوله اجعل هاذا البلد امنا

قلنا سأل في الأول أن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها فلا يخافون وفي الثاني أن يزيل عنها الصفة التي كانت حاصلة لها وهي الخوف ويحصل لها ضد تلك الصفة وهو الأمن كأنه قال هو بلد مخوف فاجعله آمنا وقد تقدم تفسيره في سورة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٨١/١٩

البقرة وثانيها قوله واجنبني وبني أن نعبد الاصنام وفيه مسائل

المسألة الأولى قرىء واجنبني وفيه ثلاث لغات جنبه واجنبه وجنبه قال الفراء أهل الحجاز يقول جنبني يجبني بالتخفيف وأهل نجد يقولون جنبني شره وأجنبني شره وأصله جعل الشيء عن غيره على جانب وناحية

المسألة الثانية لقائل أن يقول **الإشكال على** هذه الآية من وجوه أحدها أن إبراهيم عليه السلام دعا ربه أن يجعل مكة آمنا وما قبل الله دعاءه لأن جماعة خربوا الكعبة وأغاروا على مكة وثانيها أن الأنبياء عليهم السلام لا يعبدون الوثن ألبتة وإذا كان كذلك فما الفائدة في قوله أجنبني عن عبادة الأصنام وثالثها أنه طلب من الله تعالى أن لا يجعل أبناءه من عبدة الأصنام والله تعالى لم يقبل دعاءه ولأن كفار قريش كانوا من أولاده مع أنهم كانوا يعبدون الأصنام

فإن قالوا إنهم ما كانوا أبناء إبراهيم وإنما كانوا أبناء أبنائه والدعاء مخصوص بالأبناء فنقول فإذا كان المراد من أولئك الأبناء أبناءه من صلبه وهم ما كانوا إلا إسماعيل وإسحاق وهما كانا من أكابر الأنبياء وقد علم أن الأنبياء لا يعبدون الصنم فقد عاد السؤال في أنه ما الفائدة في ذلك الدعاء

والجواب عن السؤال الأول من وجهين الأول أنه نقل أنه عليه السلام لما فرغ من بناء الكعبة ذكر هذا الدعاء والمراد منه جعل تلك البلدة آمنة من الخراب والثاني أن المراد جعل أهلها آمنين كقوله واسئل القرية (يوسف ٨٢) أي أهل القرية وهذا الوجه عليه أكثر المفسرين وعلى هذا التقدير **فالجواب** من وجهين

الوجه الأول ما اختصت به مكة من حصول مزيد من الأمن وهو أن الخائف كان إذا التجأ إلى مكة أمن وكان الناس مع شدة العداوة بينهم يتلاقون بمكة فلا يخاف بعضهم بعضا ومن ذلك أمن الوحش فإنهم يقربون من الناس إذا كانوا بمكة ويكونون مستوحشين عن الناس خارج مكة فهذا النوع من الأمن حاصل في مكة فوجب حمل الدعاء عليه

والوجه الثاني أن يكون المراد من قوله اجعل هاذا البلد امنا أي بالأمر والحكم بجعله آمنا وذلك الأمر والحكم حاصل لا محالة

والجواب عن السؤال الثاني قال الزجاج معناه ثبتني على اجتناب عبادتها كما قال واجعلنا مسلمين لك (البقرة ١٢٨) أي ثبتنا على الإسلام

ولقائل أن يقول السؤال باق لأنه لأنه لما كان من المعلوم أنه تعالى يثبت الأنبياء عليهم السلام على." [(١)]

"الإرشاد والهداية لكان من الواجب إبقاء المرشدين والمحققين وإهلاك المضلين والمغوين وحيث فعل بالضد منه علمنا أنه أراد بهم الخذلان والكفر الثالث أنه تعالى لما أعلمه بأنه يموت على الكفر وأنه ملعون إلى يوم الدين كان ذلك إغراء له بالكفر والقبيح لأنه أيس عن المغفرة والفوز بالجنة يجترىء حينئذ على أنواع المعاصي والكفر الرابع أنه لما سأل الله تعالى هذا العمر الطويل مع أنه تعالى علم منه أنه لا يستفيد من هذا العمر الطويل إلا زيادة الكفر والمعصية وبسبب تلك الزيادة يزداد استحقاقه لأنواع العذاب الشديد كان هذا الإمهال سببا لمزيد عذابه وذلك يدل على أنه تعالى أراد به أن يزداد عذابه وعقابه الخامس أنه صرح بأن الله أغواه فقال رب بمآ أغويتني وذلك تصريح بأن الله تعالى أغواه لا يقال هذا كلام إبليس

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٠٤/١٩

وهو ليس بحجة وأيضا فهو معارض بقول إبليس فبعزتك لاغوينهم أجمعين فأضاف الإغواء إلى نفسه لأنا نقول

أما **الجواب** عن الأول فهو أنه لما ذكر هذا الكلام فإن الله تعالى ما أنكره عليه وذلك يدل على أنه كان صادقا فيما قال

وأما **الجواب** عن الثاني فهو أنه قال في هذه الآية رب بمآ أغويتنى لازينن لهم فالمراد ههنا من قوله لازينن لهم هو المراد من قوله في تلك الآية لاغوينهم أجمعين إلا أنه بين في هذه الآية أنه إنما أمكنه أن يزين لهم الأباطيل لأجل أن الله تعالى أغواه قبل ذلك وعلى هذا التقدير فقد زال التناقض ويتأكد هذا بما ذكره الله تعالى حكاية عن الشياطين في سورة القصص هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا (القصص ٦٣)

السؤال السادس أنه اقل رب بمآ أغويتنى وهذا اعتراف بأن الله تعالى أغواه فنقول إما أن يقال إنه كان قد عرف بأن الله تعالى أغواه أو ما عرف ذلك فإن كان قد عرف بأن الله تعالى أغواه امتنع كونه غاويا لأنه إنما يعرف أن الله تعالى أغواه إذا عرف أن الذي هو عليه جهل وباطل ومن عرف ذلك امتنع بقاؤه على الجهل والضلالة وأما إن قلنا بأنه ما عرف أن الله أغواه فكيف أمكنه أن يقول رب بمآ أغويتنى فهذا مجموع السؤالات الواردة في هذه الآية

أما **الإشكال الأول** فللمعتزلة فيه طريقان

الطريق الأول وهو طريق الجبائي أنه تعالى إنما أمهل إبليس تلك المدة الطويلة لأنه تعالى علم أنه لا يتفاوت أحوال الناس بسبب وسوسته فبتقدير أن لا يوجد إبليس ولا وسوسته فإن ذلك الكافر والعاصي كان يأتي بذلك الكفر والمعصية فلما كان الأمر كذلك لا جرم أمهله هذه المدة

الطريق الثاني وهو طريق أبي هاشم أنه لا يبعد أن يقال إنه تعالى علم أن أقواما يقعون بسبب وسوسته في الكفر والمعصية إلا أن وسوسته ما كانت موجبة لذلك الكفر والمعصية بل الكافر والعاصي بسبب اختياره اختار ذلك الكفر وتلك المعصية أقصى ما في الباب أن يقال الاحتراز عن القبائح حال عدم الوسوسة أسهل منه حال وجودها إلا أن على هذا التقدير تصير وسوسته سببا لزيادة المشقة في أداء الطاعات وذلك لا يمنع الحكيم من فعله كما أن إنزال المشاق وإنزال المتشابهات صار سببا لمزيد الشبهات ومع ذلك فلم يمتنع فعله فكذا ههنا وهذان الطريقان هما بعينهما." (١)

"**الجواب** عن السؤال الثاني

وأما السؤال الثالث وهو أن إعلامه بأنه يموت على الكفر يحمله على الجرأة على المعاصي والإكثار منها **فجوابه** أن هذا إنما يلزم إذا كان علم إبليس بموته على الكفر يحمله على الزيادة في المعاصي أما إذا علم الله تعالى من حاله أن ذلك لايوجب التفاوت ألبتة فالسؤال زائل وهذا بعينه هو **الجواب** عن السؤال الرابع

وأما السؤال الخامس وهو أن إبليس صرح بأن الله تعالى أغواه وأضله عن الدين فقد أجابوا عنه بأنه ليس المراد ذلك بل فيه وجوه أخرى أحدها المراد بما خيبتني من رحمتك لأخيبنهم بالدعاء إلى معصيتك وثانيها المراد كما أضللتني عن طريق الجنة أضلهم أنا أيضا عنه بالدعاء إلى المعصية وثالثها أن يكون المراد بالإغواء الأول الخيبة وبالثاني الإضلال ورابعها أن المراد بإغواء الله تعالى إياه هو أنه أمره بالسجود لآدم فأفضى ذلك إلى غيه يعني أنه حصل ذلك الغي عقيبه باختيار إبليس فأما

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٤٨/١٩

أن يقال إن ذلك الأمر صار موجبا لذاته لحصول ذلك الغي فمعلوم أنه ليس الأمر كذلك هذا جملة كلام القوم في هذا الباب وكله ضعيف أما قوله إنه لا يتفاوت الحال بسبب وسوسة إبليس فنقول هذا باطل ويدل عليه القرآن والبرهان أما القرآن فقوله تعالى فأزلهما الشيطان (البقرة ٣٦) فأضاف تلك الزلة إلى الشيطان وقال فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى (طه ١١٧) فأضاف الإخراج إليه وقال موسى عليه السلام هاذا من عمل الشيطان (القصص ١٥) وكل ذلك يدل على أن لعمل الشيطان في تلك الأفعال أثرا وأما البرهان فلأن بداية العقول شاهدة بأنه ليس حال من ابتلى بمجالسة شخص يرغبه أبدا في القبائح وينفره عن الخيرات مثل شخص كان حاله بالضد منه والعلم بهذا التفاوت ضروري وأما قوله إن وجوده يصير سببا لزيادة المشقة في الطاعة فنقول تأثير زيادة المشقة إنما هو في كثرة الثواب على أحد التقديرين وفي الإلقاء في العذاب الشديد على التقدير الثاني وهو التقدير الأكثر الأغلب وكل من يراعي المصالح فإن رعاية هذا التقدير الثاني أولى عنده من رعاية التقدير الأول لأن دفع الضرر العظيم أولى من السعي في طلب النفع الزائد الذي لا حاجة إلى حصوله أصلا ولما اندفع هذان **الجوابان** عن هذا السؤال قويت سائر الوجوه المذكورة وأما قوله المراد من قوله رب بمآ أغويتنى الخيبة عن الرحمة أو الإضلال عن طريق الجنة فنقول كل هذا بعيد لأنه هو الذي خيب نفسه عن الرحمة وهو الذي أضل نفسه عن طريق الجنة لأنه لما أقدم على الكفر باختياره فقد خيب نفسه عن الرحمة وأضل نفسه عن طريق الجنة فكيف يحسن إضافته إلى الله تعالى فثبت أن الإشكالات لازمة وأن أجوبتهم ضعيفة والله أعلم

وأما قوله إلا عبادك منهم المخلصين ففيه مسائل

المسألة الأولى اعلم أن إبليس استثنى المخلصين لأنه علم أن كيده لا يعمل فيهم ولا يقبلون منه وذكرت في مجلس التذكير أن الذي حمل إبليس على ذكر هذا الإستثناء أن لا يصير كاذبا في دعواه فلما احترز إبليس عن الكذب علمنا أن الكذب في غاية الخساسة

المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو المخلصين بكسر اللام في كل القرآن والباقون بفتح اللام وجه القراءة الأولى أنهم الذين أخلصوا دينهم وعبادتهم عن كل شائب يناقض الإيمان والتوحيد." (١)

"قلنا لما ظن إبراهيم أنهم إنما دخلوا عليه لطلب الضيافة جاز تسميتهم بذلك وقيل أيضا إن من يدخل دار الإنسان ويلتجىء إليه يسمى ضيفا وإن لم يأكل وقوله تعالى إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما أي نسلم عليك سلاما أو سلمت سلاما فقال إبراهيم إنا منكم وجلون أي خائفون وكان خوفه لامتناعهم من الأكل وقيل لأنهم دخلوا عليه بغير إذن وبغير وقت وقرأ الحسن لا توجل بضم التاء من أوجله يوجله إذا أخافه وقرىء لا تأجل ولا تواجل من واجله بمعنى أو جله وهذه القصة قد مر ذكرها بالاستقصاء في سورة هود وقوله قالوا لا توجل إنا نبشرك بغلام عليم فيه أبحاث

البحث الأول قرأ حمزة إنا نبشرك بفتح النون وتخفيف الباء والباقون نبشرك بالتشديد

البحث الثاني قوله ءان نبشرك استئناف في معنى التعليل للنهي عن الوجل والمعنى أنك بمثابة الآمن المبشر فلا توجل

البحث الثالث قوله إنا نبشرك بغلام عليم بشروه بأمرين أحدهما أن الولد ذكر والآخر أنه يصير عليما واختلفوا في تفسير

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٤٩/١٩

العليم فقيل بشروه بنبوته بعده وقيل بشروه بأنه عليم بالدين ثم حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال أبشرتموني على أن مسني الكبر فبم تبشرون فمعنى على ههنا للحال أي حالة الكبر وقوله فبم تبشرون فيه مسألتان

المسألة الأولى لفظ ما ههنا استفهام بمعنى التعجب كأنه قال بأي أعجوبة تبشروني

فإن قيل في الآية إشكالان الأول أنه كيف استبعد قدرة الله تعالى على خلق الولد منه في زمان الكبر وإنكار قدرة الله تعالى في هذا الموضع كفر الثاني كيف قال فبم تبشرون مع أنهم قد بينوا ما بشروه به وما فائدة هذا الإستفهام قال القاضي أحسن ما قيل في **الجواب** عن ذلك أنه أراد أن يعرف أنه تعالى يعطيه الولد مع أنه يبقيه على صفة الشيخوخة أو يقلبه شابا ثم يعطيه الولد والسبب في هذا الاستفهام أن العادة جارية بأنه لا يحصل الولد حال الشيخوخة التامة وإنما يحصل في حال الشباب

فإن قيل فإذا كان معنى الكلام ما ذكرتم فلم قالوا بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين

قلنا إنهم بينوا أن الله تعالى بشره بالولد مع إبقائه على صفة الشيخوخة وقوله فلا تكن من القانطين لا يدل على أنه كان كذلك بدليل أنه صرح في **جوابهم** بما يدل على أنه ليس كذلك فقال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضآلون وفيه **جواب** آخر وهو أن الإنسان إذا كان عظيم الرغبة في شيء وفاته الوقت الذي يغلب على ظنه حصول ذلك المراد فيه فإذا بشر بعد ذلك بحصوله عظم فرحه وسروره ويصير ذلك الفرح القوي كالمدهش له والمزيل لقوة فهمه وذكائه فلعله يتكلم بكلمات مضطربة في ذلك الفرح في ذلك الوقت وقيل أيضا إنه يستطيب تلك البشارة فربما يعيد السؤال ليسمع تلك البشارة مرة أخرى ومرتين وأكثر طلبا للالتذاذ بسماع تلك البشارة وطلبا لزيادة الطمأنينة والوثوق مثل قوله ولاكن ليطمئن قلبي (البقرة ٢٦٠) وقيل أيضا استفهم أبأمر الله تبشرون أم من عند أنفسكم واجتهادكم

المسألة الثانية قرأ نافع تبشرون بكسر النون خفيفة في كل القرآن وقرأ ابن كثير بكسر النون وتشديدها والباقون بفتح النون خفيفة أما الكسر والتشديد فتقديره تبشرونني أدغمت نون الجمع في نون." (١)

"السابع قال الزجاج سميت الفاتحة بالمثاني لاشتمالها على الثناء على الله تعالى وهو حمد الله وتوحيده وملكه

واعلم أنا إذا حملنا قوله سبعا من المثاني على سورة الفاتحة فههنا أحكام

الحكم الأول

نقل القاضي عن أبي بكر الأصم أنه قال كان ابن مسعود يكتب في مصحفه فاتحة الكتاب رأى أنها ليست من القرآن وأقول لعل حجته فيه أن السبع المثاني لما ثبت أنه هو الفاتحة ثم إنه تعالى عطف السبع المثاني على القرآن والمعطوف مغاير للمعطوف عليه وجب أن يكون السبع المثاني غير القرآن إلا أن هذا يشكل بقوله تعالى وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الأحزاب ٧ وكذلك قوله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل البقرة ٩٨ وللخصم أن يجيب بأنه لا يبعد أن يذكر الكل ثم يعطف عليه ذكر بعض أجزائه وأقسامه لكونه أشرف الأقسام أما إذا ذكر شيء ثم عطف عليه شيء آخر كان المذكور أولا مغايرا للمذكور ثانيا وههنا ذكر السبع المثاني ثم عطف عليه القرآن العظيم فوجب حصول المغايرة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٠٦/١٩

والجواب الصحيح أن بعض الشيء مغاير لمجموعه فلم لا يكفي هذا القدر من المغايرة في حسن العطف والله أعلم

الحكم الثاني

أنه لما كان المراد بقوله سبعا من المثاني هو الفاتحة دل على أن هذه السورة أفضل سور القرآن من وجهين أحدهما أن إفرادها بالذكر مع كونها جزءا من أجزاء القرآن لا بد وأن يكون لاختصاصها بمزيد الشرف والفضيلة ولاثاني أنه تعالى لما أنزلها مرتين دل ذلك على زيادة فضلها وشرفها

وإذا ثبت هذا فنقول لما رأينا أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) واظب على قراءتها في جميع الصلوات طول عمره وما أقام سورة أخرى مقامها في شيء من الصلوات دل ذلك على أنه يجب على المكلف أن يقرأها في صلاته وأن لا يقيم سائر آيات القرآن مقامها وأن يحترز عن هذا الإبدال فإن فيه خطرا عظيما والله أعلم

القول الثاني في تفسير قوله سبعا من المثاني أنها السبع الطوال وهذا قول ابن عمر وسعيد بن جبير في بعض الروايات ومجاهد وهي البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال والتوبة معا قالوا وسميت هذه السور مثاني لأن الفرائض والحدود والأمثال والعبر ثنيت فيها وأنكر الربيع هذا القول وقال هذه الآية مكية وأكثر هذه السور السبعة مدنية وما نزل شيء منها في مكة فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها

وأجاب قوم عن هذا **الإشكال بأن** الله تعالى أنزل القرآن كله إلى السماء الدنيا ثم أنزله على نبيه منها نجوما فلما أنزله إلى السماء الدنيا وحكم بإنزاله عليه فهو من جملة ما آتاه وإن لم ينزل عليه بعد

ولقائل أن يقول إنه تعالى قال ولقد آتيناك سبعا من المثاني وهذا الكلام إنما يصدق إذا وصل ذلك الشيء إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) فأما الذي أنزله إلى السماء الدنيا وهو لم يصل بعد إلى محمد عليه السلام فهذا الكلام لا يصدق فيه وأما قوله بأنه لما حكم الله تعالى بإنزاله على محمد (صلى الله عليه وسلم) كان ذلك جاريا مجرى ما نزل." (١)

"اعلم أنه تعالى لما زيف فيما تقدم طريقة عبدة الأوثان والأصنام وبين فساد مذهبهم بالدلائل القاهرة قال إلاهكم إلاه واحد ثم ذكر الله تعالى ما لأجله أصر الكفار على القول بالشرك وإنكار التوحيد فقال فالذين لا يؤمنون بالاخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون والمعنى أن الذين يؤمنون بالآخرة ويرغبون في الفوز بالثواب الدائم ويخافون الوقوع في العقاب الدائم إذا سمعوا الدلائل والترغيب والترهيب خافوا العقاب فتأملوا وتفكروا فيما يسمعونه فلا جرم ينتفعون بسماع الدلائل ويرجعون من الباطل إلى الحق أما الذين لا يؤمنون بالآخرة وينكرونها فإنهم لا يرغبون في حصول الثواب ولا يرهبون من الوقوع في العقاب فيبقون منكرين لكل كلام يخالف قولهم ويستكبرون عن الرجوع إلى قول غيرهم فلا جرم يبقون مصرين على ما كانوا عليه من الجهل والضلال

ثم قال تعالى لا جرم أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون والمعنى أنه تعالى يعلم أن إصرارهم على هذه المذاهب الفاسدة ليس لأجل شبهة تصوروهاأو **إشكال تخيلوه** بل ذلك لأجل التقليد والنفرة عن الرجوع إلى الحق والشغف بنصرة مذاهب الأسلاف والتكبر والنخوة فلهذا قال إنه لا يحب المستكبرين وهذا الوعيد يتناول كل المتكبرين

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٦٥/١٩

وإذا قيل لهم ماذآ أنزل ربكم قالوا أساطير الا ولين ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلوهم بغير علم ألا سآء ما يزرون

اعلم أنه تعالى لما بالغ في تقرير دلائل التوحيد وأورد الدلائل القاهرة في إبطال مذاهب عبدة الأصنام ذكر بعد ذلك شبهات منكري النبوة مع **الجواب** عنها

فالشبهة الأولى أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما احتج على صحة نبوة نفسه بكون القرآن معجزة طعنوا في القرآن وقالوا إنه أساطير الأولين وليس هو من جنس المعجزات وفي الآية مسائل

المسألة الأولى اختلفوا في أن ذلك السائل من كان قيل هو كلام بعضهم لبعض وقيل هو قول المسلمين لهم وقيل هو قول المقتسمين الذين اقتسموا مداخل مكة ينفرون عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إذا سألهم وفود الحاج عما أنزل على رسول الله (صلى الله عليه وسلم)

المسألة الثانية لقائل أن يقول كيف يكون تنزيل ربهم أساطير الأولين

وجوابه من وجوه الأول أنه مذكور على سبيل السخرية كقوله تعالى عنهم إن رسولكم الذى أرسل إليكم (الشعراء ٢٧) وقوله وقالوا يأيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون (الحجر ٦) وقوله يأيه الساحر ادع لنا ربك (الزخرف ٤٩)." (١)

"إليها بأعيانها مرة أخرى فهذا هو تقرير الشبهة

والجواب عنها أن هذا **الإشكال لا** يتم إلا بالقدح في كمال علم الله وفي كمال قدرته أما إذا سلما كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات فحينئذ هذه الأجزاء وإن اختلطت بأجزاء العالم إلا أنها متمايزة في علم الله تعالى ولما سلمنا كونه تعالى قادرا على كل الممكنات كان قادرا على إعادة التأليف والتركيب والحياة والعقل إلى تلك الأجزاء بأعيانها فثبت أنا متى سلمنا كمال علم الله وكمال قدرته زالت هذه الشبهة بالكلية

أما قوله تعالى قل كونوا حجارة أو حديدا فالمعنى أن القوم استبعدوا أن يردهم إلى حال الحياة بعد أن صاروا عظاما ورفاتا وهي وإن كانت صفة منافية لقبول الحياة بحسب الظاهر لكن قدروا انتهاء هذه الأجسام بعد الموت إلى صفة أخرى أشد منافاة لقبول الحياة من كونها عظاما ورفاتا مثل أن تصير حجارة أو حديدا فإن المنافاة بين الحجرية والحديدية وبين قبول الحياة أشد من المنافاة بين العظمية وبين قبول الحياة وذلك أن العظم قد كان جزءا من بدن الحي أما الحجارة والحديد فما كانا البتة موصوفين بالحياة فبتقدير أن تصير أبدان الناس موصوفة بصفة الحجرية والحديدية بعد الموت فإن الله تعالى يعيد الحياة إليها ويجعلها حيا عاقلا كما كان والدليل على صحة ذلك أن تلك الأجسام قابلة للحياة والعقل إذ لو لم يكن هذا القبول حاصلا لما حصل العقل والحياة لها في أول الأمر وإله العالم عالم بجميع الجزئيات فلا تشتبه عليه أجزاء بدن زيد المطيع بأجزاء بدن عمر والعاصي وقادر على كل الممكنات وإذا ثبت أن عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكن في نفسه وثبت أن إله العالم عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات كان عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكنا قطعا سواء صارت عظاما ورفاتا أو صارت شيئا أبعد من العظم في قبول الحياة وهي أن تصير حجارة أو حديدا فهذا تقرير هذا الكلام بالدليل العقلي

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥/٢٠

القاطع وقوله كونوا حجارة أو حديدا ليس المراد منه الأمر بل المراد أنكم لو كنتم كذلك لما أعجزتم الله تعالى عن الإعادة وذلك كقول القائل للرجل أتطمع في وأنا فلان فيقول كن من شئت كن ابن الخليفة فسأطلب منك حقي

فإن قيل ما المراد بقوله أو خلقا

قلنا المراد أن كون الحجر والحديد قابلا للحياة أمر مستبعد فقيل لهم فافرضوا شيئا آخر أبعد عن قبول الحياة من الحجر والحديد بحيث يستبعد عقلكم كونه قابلا للحياة وعلى هذا الوجه فلا حاجة إلى أن يتعين ذلك الشيء لأن المراد أن أبدان الناس وإن انتهت بعد موتها إلى أي صفة فرضت وأي حالة قدرت وإن كانت في غاية البعد عن قبول الحياة فإن الله تعالى قادر على إعادة الحياة إليها وإذا كان المراد من الآية هذا المعنى فلا حاجة إلى تعيين ذلك الشيء وقال ابن عباس المراد منه الموت يعني لو صارت أبدانكم نفس الموت فإن الله تعالى يعيد الحياة إليها واعلم أن هذا الكلام إنما يحسن ذكره على سبيل المبالغة مثل أن يقال لو كنت عين الحياة فالله يميتك ولو كنت عين الغنى فإن الله يفقرك فهذا قد ذكر على سبيل المبالغة أما في نفس الأمر فهذا محال لأن أبدان الناس أجسام والموت عرض والجسم لا ينقلب عرضا ثم بتقدير أن ينقلب عرضا فالموت لا يقبل الحياة لأن أحد الضدين يمتنع اتصافه بالضد الآخر وقال مجاهد يعني السماء والأرض

ثم قال فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة والمعنى أنه لما قال لهم كونوا حجارة أو." (١)

"وتقلينني لكن إياك لا أقلى

أي لكن أنا لا أقليك وهو في قوله هو الله ربى ضمير الشأن وقوله الله ربى جملة من المبتدأ والخبر واقعة في معرض الخبر لقوله هو فإن قيل قوله لكنا استدراك لماذا قلنا لقوله أكفرت كأنه قال لأخيه أكفرت بالله لكني مؤمن موحد كما تقول زيد غائب لكن عمرو حاضر

والبحث الثاني قرأ ابن عامر ويعقوب الحضرمي ونافع في رواية لكنا هو الله ربى في الوصل بالألف وفي قراءة الباقين لكن هو الله ربى بغير ألف والمعنى واحد ثم قال المؤمن ولا أشرك بربى أحدا ذكر القفال فيه وجوها أحدها إني لا أرى الفقر والغنى إلا منه فأحمده إذا أعطى وأصبر إذا ابتلي ولا أتكبر عندما ينعم علي ولا أرى كثرة المال والأعوان من نفسي وذلك لأن الكافر لما اعتز بكثرة المال والجاه فكأنه قد أثبت لله شريكا في إعطاء العز والغنى وثانيها لعل ذلك الكافر مع كونه منكرا للبعث كان عابد صنم فبين هذا المؤمن فساد قوله بإثبات الشركاء وثالثها أن هذا الكافر لما عجز الله عن البعث والحشر فقد جعله مساويا للخلق في هذا العجز وإذا أثبت المساواة فقد أثبت الشريك ثم قال المؤمن للكافر ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله فأمره أن يقول هذين الكلامين الأول قوله ما شاء الله وفيه وجهان الأول أن تكون (ما) شرطية ويكون الجزاء محذوفا والتقدير أي شيء شاء الله كان والثاني أن تكون ما موصولة مرفوعة المحل على أنها خبر مبتدأ محذوف وتقديره الأمر ما شاء الله واحتج أصحابنا بهذا على أن كل ما أراده الله وقع وكل ما لم يرده لم يقع وهذا يدل على أنه ما أراد الله الإيمان من الكافر وهو صريح في إبطال قول المعتزلة أجاب الكعبي عنه بأن تأويل قولهم ما شاء مما تولى فعله لا مما هو فعل العباد كما قالوا لا مرد لأمر الله لم يرد ما أمر به العباد ثم قال لا يمتنع أن يحصل في سلطانه ما لا يريده كما

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٨٠/٢٠

يحصل فيه ما نهى عنه واعلم أن الذي ذكر الكعبي ليس **جوابا** عن الاستدلال بل هو التزام المخالفة لظاهر النص وقياس الإرادة على الأمر باطل لأن هذا النص دال على أنه لا يوجد إلا ما أراده الله وليس في النصوص ما يدل على أنه لا يدخل في الوجود إلا ما أمر به فظهر الفرق وأجاب القفال عنه بأن قال هلا إذا دخلت بستانك قلت ما شاء الله كقول الإنسان هذه الأشياء الموجودة في هذا البستان ما شاء الله ومثله قوله سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم وهم ثلاثة وقوله وقولوا حطة (البقرة ٥٨) أي قولوا هذه حطة وإذا كان كذلك كان المراد من هذا الشيء الموجود في البستان شيء شاء الله تكوينه وعلى هذا التقدير لم يلزم أن يقال كل ما شاء الله وقع لأن هذا الحكم غير عام في الكل بل مختص بالأشياء المشاهدة في البستان وهذا التأويل الذي ذكره القفال أحسن بكثير مما ذكره الجبائي والكعبي وأقول إنه على **جوابه** لا يدفع **الإشكال على** المعتزلة لأن عمارة ذلك البستان ربما حصلت بالغصوب والظلم الشديد فلا يصح أيضا على قول المعتزلة أن يقال هذا واقع بمشيئة الله اللهم إلا أن نقول المراد أن هذه الثمار حصلت بمشيئة الله تعالى إلا أن هذا تخصيص لظاهر النص من غير دليل والكلام الثاني الذي أمر المؤمن الكافر بأن يقوله هو قوله لا قوة إلا بالله أي لا قوة لأحد على أمر من الأمور إلا بإعانة الله وإقداره والمقصود إنه قال المؤمن للكافر هلا قلت عند دخول جنتك الأمر ما شاء الله والكائن ما قدره الله." (١)

"وسمي روحا لأنه روحاني وقيل خلق من الروح وقيل لأن الدين يحيا به أو سماه الله تعالى بروحه على المجاز محبة له وتقريبا كما تقول لحبيبك روحي وقرأ أبو حيوة روحنا بالفتح لأنه سبب لما فيه روح العباد وإصابة الروح عند الله الذي هو عدة المتقين في قوله فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم (الواقعة ٨٨ ٨٩) أو لأنه من المقربين وهم الموعودون بالروح أي مقربنا وذا روحنا وإذا ثبت أنه يسمى روحا فهو هنا يجب أن يكون المراد به هو لأنه قال إنما أنا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا (مريم ١٩) ولا يليق ذلك إلا بجبريل عليه السلام واختلفوا في أنه كيف ظهر لها فالأول أنه ظهر لها على صورة شاب أمرد حسن الوجه سوي الخلق والثاني أنه ظهر لها على صورة ترب لها اسمه يوسف من خدم بيت المقدس وكل ذلك محتمل ولا دلالة في اللفظ على التعيين ثم قال وإنما تمثل لها في صورة الإنسان لتستأنس بكلامه ولا تنفر عنه فلو ظهر لها في صورة الملائكة لنفرت عنه ولم تقدر على استماع كلامه ثم ههنا إشكالات أحدها وهو أنه لو جاز أن يظهر الملك في صورة إنسان معين فحينئذ لا يمكننا القطع بأن هذا الشخص الذي أراه في الحال هو زيد الذي رأيته بالأمس لاحتمال أن الملك أو الجني تمثل في صورته وفتح هذا الباب يؤدي إلى السفسطة لا يقال هذا إنما يجوز في زمان جواز البعثة فأما في زماننا هذا فلا يجوز لأنا نقول هذا الفرق إنما يعلم بالدليل فالجاهل بذلك الدليل يجب أن لا يقطع بأن هذا الشخص الذي أراه الآن هو الشخص الذي رأيته بالأمس وثانيها أنه جاء في الأخبار أن جبريل عليه السلام شخص عظيم جدا فذلك الشخص العظيم كيف صار بدنه في مقدار جثة الإنسان أبأن تساقطت أجزاؤه وتفرقت بنيته فحينئذ لا يبقى جبريل أو بأن تداخلت أجزاؤه وذلك يوجب تداخل الأجزاء وهو محال وثالثها وهو أنا لو جوزنا أن يتمثل جبريل عليه السلام في صورة الآدمي فلم لا يجوز تمثله في صورة جسم أصغر من الآدمي حتى الذباب والبق والبعوض ومعلوم أن كل مذهب جر إلى ذلك فهو باطل ورابعها أن تجويزه يفضي إلى القدح في خبر التواتر فلعل الشخص الذي حارب يوم بدر لم يكن محمدا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٠٨/٢١

بل كان شخصا آخر تشبه به وكذا القول في الكل **والجواب** عن الأول أن ذلك التجويز لازم على الكل لأن من اعترف بافتقار العالم إلى الصانع المختار فقد قطع بكونه تعالى قادرا على أن يخلق شخصا آخر مثل زيد في خلقته وتخطيطه وإذا جوزنا ذلك فقد لزم الشك في أن زيدا المشاهد الآن هو الذي شاهدناه بالأمس أم لا ومن أنكر الصانع المختار وأسند الحوادث إلى اتصالات الكواكب وتشكلات الفلك لزمه تجويز أن يحدث اتصال غريب في الأفلاك يقتضي حدوث شخص مثل زيد في كل الأمور وحينئذ يعود التجويز المذكور (وعن الثاني) أنه لا يمتنع أن يكون جبريل عليه السلام له أجزاء أصلية وأجزاء فاضلة والأجزاء الأصلية قليلة جدا فحينئذ يكون متمكنا من التشبه بصورة الإنسان هذا إذا جعلناه جسمانيا أما إذا جعلناه روحانيا فأي استبعاد في أن يتدرع تارة بالهيكل العظيم وأخرى بالهيكل الصغير (وعن الثالث) أن أصل التجويز قائم في العقل وإنما عرف فساده بدلائل السمع وهو **الجواب** عن السؤال الرابع والله أعلم

قالت إني أعوذ بالرحمان منك إن كنت تقيا

وفيه وجوه أحدها أرادت أن كان يرجى منك أن تتقي الله ويحصل ذلك بالاستعاذة به فإني عائذة به منك وهذا في نهاية الحسن لأنها علمت أنه لا تؤثر." (١)

"دعاه إلى الأسهل **والجواب** عن سؤال الدور أن قوله فاتبعني ليس أمر إيجاب بل أمر إرشاد والنوع الثالث قوله سويا يأبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمان عصيا أي لا تطعه لأنه عاص لله فنفره بهذه الصفة عن القبول منه لأنه أعظم الخصال المنفرة واعلم أن إبراهيم عليه السلام لإمعانه في الإخلاص لم يذكر من جنايات الشيطان إلا كونه عاصيا لله ولم يذكر معاداته لآدم عليه السلام كأن النظر في عظم ما ارتكبه من ذلك العصيان غمى فكره وأطبق على ذهنه وأيضا فإن معصية الله تعالى لا تصدر إلا عن ضعيف الرأي ومن كان كذلك كان حقيقا أن لا يلتفت إلى رأيه ولا يجعل لقوله وزن فإن قيل إن هذا القول يتوقف على إثبات أمور أحدها إثبات الصانع وثانيها إثبات الشيطان وثالثها إثبات أن الشيطان عاص لله ورابعها أنه لما كان عاصيا لم تجز طاعته في شيء من الأشياء وخامسها أن الاعتقاد الذي كان عليه ذلك الإنسان كان مستفادا من طاعة الشيطان ومن شأن الدلالة التي تورد على الخصم أن تكون مركبة من مقدمات معلومات مسلمة ولعل أبا إبراهيم كان منازعا في كل هذه المقدمات وكيف والمحكى عنه أنه ما كان يثبت إلها سوى نمروذ فكيف يسلم وجود الإله الرحمن وإذا لم يسلم وجوده فكيف يمكنه تسليم أن الشيطان كان عاصيا للرحمن ثم إن على تسليم ذلك فكيف يسلم الخصم بمجرد هذا الكلام أن مذهبه مقتبس من الشيطان بل لعله يقلب ذلك على خصمه قلنا الحجة المعول عليها في إبطال مذهب آزر هو الذي ذكره أولا من قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا فأما هذا الكلام فيجري مجرى التخويف والتحذير الذي يحمله على النظر في تلك الدلالة وعلى هذا التقدير يسقط السؤال النوع الرابع قوله عصيا يأبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا قال الفراء معنى أخاف أعلم والأكثرون على أنه محمول على ظاهره والقول الأول إنما يصح لو كان إبراهيم عليه السلام عالما بأن أباه سيموت على ذلك الكفر وذلك لم يثبت فوجب إجراؤه على ظاهره فإنه كان يجوز أن يؤمن فيصير من أهل الثواب ويجوز أن يصر فيموت على الكفر فيكون من

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٦٨/٢١

أهل العقاب ومن كان كذلك كان خائفا لا قاطعا واعلم أن من يظن وصول الضرر إلى غيره فإنه لا يسمى خائفا إلا إذا كان بحيث يلزم من وصول ذلك الضرر إليه تألم قلبه كما يقال أنا خائف على ولدي أما قوله فتكون للشيطان وليا فذكروا في الولي وجوها أحدها أنه إذا استوجب عذاب الله كان مع الشيطان في النار والولاية سبب للمعية وإطلاق اسم السبب على المسبب مجاز وإن لم يجز حمله الى الولاية الحقيقية لقوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين (الزخرف ٦٧) وقال ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا (العنكبوت ٢٥) وحكى عن الشيطان أنه يقول لهم إني كفرت بما أشركتمون من قبل (إبراهيم ٢٢) واعلم أن هذا **الإشكال إنما** يتوجه إذا كان المراد من العذاب عذاب الآخرة أما إذا كان المراد منه عذاب الدنيا **فالإشكال ساقط** وثانيها أن يحمل العذاب على الخذلان أي إني أخاف أن يمسك خذلان الله فتصير مواليا للشيطان ويبرأ الله منك على ما قال تعالى ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا (النساء ١١٩) وثالثها وليا أي تاليا للشيطان تليه كما يسمى المطر الذي يأتي تاليا وليا فإن قيل قوله أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا يقتضي أن تكون ولاية الشيطان أسوأ حالا من العذاب نفسه وأعظم فما السبب لذلك (**والجواب**) أن رضوان الله تعالى أعظم من الثواب على ما قال." (١)

"يلحقهم ظلم وههنا سؤالان الأول الاستثناء دل على أنه لا بد من التوبة والإيمان والعمل الصالح وليس الأمر كذلك لأن من تاب عن كفره ولم يدخل وقت الصلاة أو كانت المرأة حائضا فإنه لا يجب عليها الصلاة والزكاة أيضا غير واجبة وكذا الصوم فههنا لو مات في ذلك الوقت كان من أهل النجاة مع أنه لم يصدر عنه عمل فلم يجز توقف الأجر على العمل الصالح و (**الجواب**) أن هذه الصورة نادرة والمراد منه الغالب السؤال الثاني قوله ولا يظلمون شيئا هذا إنما يصح لو كان الثواب مستحقا على العمل لأنه لو كان الكل بالتفضل لاستحال حصول الظلم لكن من مذهبكم أنه لا استحقاق للعبد بعمله إلا بالوعد (**الجواب**) أنه لما أشبهه أجرى على حكمه

جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب إنه كان وعده مأتيا لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا

اعلم أنه تعالى لما ذكر في التائب أنه يدخل الجنة وصف الجنة بأمور أحدها قوله جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب والعدن الإقامة وصفها بالدوام على خلاف حال الجنان في الدنيا التي لا تدوم ولذلك فإن حالها لا يتغير في مناظرها فليست كجنان الدنيا التي حالها يختلف في خضرة الورق وظهور النور والثمر وبين تعالى أنها وعد الرحمن لعباده وأما قوله بالغيب ففيه وجهان أحدهما أنه تعالى وعد (هم إيا) ها وهي غائبة عنهم غير حاضرة أو هم غائبون عنها لا يشاهدونها والثاني أن المراد وعد الرحمن للذين يكونون عبادا بالغيب أي الذين يعبدونه في السر بخلاف المنافقين فإنهم يعبدونه في الظاهر ولا يعبدونه في السر وهو قول أبي مسلم والوجه الأول أقوى لأنه تعالى بين أن الوعد منه تعالى وإن كان بأمر غائب فهو كأنه مشاهد حاصل لذلك قال بعده إنه كان وعده مأتيا أما قوله مأتيا فقيل إنه مفعول بمعنى فاعل والوجه أن الوعد هو الجنة وهم يأتونها قال الزجاج كل ما وصل إليك فقد وصلت إليه وما أتاك فقد أتيته والمقصود من قوله إنه كان وعده مأتيا بيان

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٩٣/٢١

أن الوعد منه تعالى وإن كان بأمر غائب فهو كأنه مشاهد وحاصل والمراد تقرير ذلك في القلوب وثانيها قوله لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاما (مريم ٦٢) واللغو من الكلام ما سبيله أن يلغي ويطرح وهو المنكر من القول ونظيره قوله لا تسمع فيها لاغية (الغاشية ١١) وفيه تنبيه ظاهر على وجوب تجنب اللغو حيث نزه الله تعالى عنه الدار التي لا تكليف فيها وما أحسن قوله وإذا مروا باللغو مروا كراما (الفرقان ٧٢) وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين (القصص ٥٥) أما قوله إلا سلاما ففيه بحثان

البحث الأول أن فيه إشكالا وهو أن السلام ليس من جنس اللغو فكيف استثنى السلام من اللغو **والجواب** عنه من وجوه أحدها أن معنى السلام هو الدعاء بالسلامة وأهل الجنة لا حاجة بهم إلى هذا الدعاء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الإكرام وثانيها أن يحمل ذلك على الاستثناء المنقطع وثالثها أن يكون هذا من جنس قول الشاعر." (١)

"اعلم أن في الآية إشكالا وهو أو قوله تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا (مريم ٦٣) كلام الله وقوله وما نتنزل إلا بأمر ربك كلام غير الله فكيف جاز عطف هذا على ما قبله من غير فصل (**والجواب**) أنه إذا كانت القرينة ظاهرة لم يقبح كما أن قوله سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون (البقرة ١١٧) هو كلام الله وقوله وإن الله ربى وربكم (آل عمران ٥١) كلام غير الله وأحدهما معطوف على الآخر واعلم أن ظاهر قوله تعالى وما نتنزل إلا بأمر ربك خطاب جماعة لواحد وذلك لا يليق إلا بالملائكة الذين ينزلون على الرسول ويحتمل في سببه ما روي أن قريشا بعثت خمسة رهط إلى يهود المدينة يسألونهم عن صفة محمد (صلى الله عليه وسلم) وهل يجدونه في كتابهم فسألوا النصارى فزعموا أنهم لا يعرفونه فقالت اليهود نجده في كتابنا وهذا زمانه وقد سألنا رحمن اليمامة عن خصال ثلاث فلم يعرف فاسألوه عنهن فإن أخبركم بخصلتين منهما فاتبعوه فاسألوه عن فتية أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح قال فجاءوا فسألوه عن ذلك لم يدر كيف يجيب فوعدهم أن يجيبهم بعد ذلك ولم يقل إن شاء الله فاحتبس الوحي عنه أربعين يوما وقيل خمسة عشر يوما فشق عليه ذلك مشقة شديدة وقال المشركون ودعه ربه وقلاه فنزل جبريل عليه السلام فقال له النبي (صلى الله عليه وسلم) أبطأت عني حتى ساء ظني واشتقت إليك قال إني كنت أشوق ولكني عبد مأمور إذا بعثت نزلت وإذا حبست احتبست فأنزل الله تعالى هذه الآية وأنزل قوله ولا تقولن لشى ء إنى فاعل ذالك غدا إلا أن يشاء الله (الكهف ٢٣) وسورة الضحى ثم أكدوا ذلك بقولهم له ما بين أيدينا وما خلفنا أي هو المدبر لنا في كل الأوقات الماضي والمستقبل وما بينهما أو الدنيا والآخرة وما بينهما فإنه يعلم إصلاح التدبير مستقبلا وماضيا وما بينهما والغرض أن أمرنا موكول إلى الله تعالى يتصرف فينا بحسب مشيئته وإرادته وحكمته لا اعتراض لأحد عليه فيه وقال أبو مسلم قوله وما نتنزل إلا بأمر ربك يجوز أن يكون قول أهل الجنة والمراد وما نتنزل الجنة إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا أي في الجنة مستقبلا وما خلفنا مما كان في الدنيا وما بين ذلك أي ما بين الوقتين وما كان ربك نسيا لشيء مما خلق فيترك إعادته لأنه عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة وقوله وما كان ربك نسيا ابتداء كلام منه تعالى في مخاطبة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ويتصل به رب

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ٢٠٢/٢١

السماوات والارض أي بل هو رب السماوات والارض وما بينهما فاعبده قال القاضي وهذا مخالف للظاهر من وجوه أحدها أن ظاهر التنزل نزول الملائكة إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) لقوله بأمر ربك وظاهر والأمر بحال التكليف أليق وثانيها أنه خطاب من جماعة لواحد وذلك لا يليق بمخاطبة بعضهم لبعض في الجنة وثالثها أن ما في سياقه من قوله وما كان ربك نسيا رب السماوات والارض وما بينهما لا يليق إلا بحال التكليف ولا يوصف به الرسول (صلى الله عليه وسلم) فكأنهم قالوا للرسول وما كان ربك يا محمد نسيا يجوز عليه السهو حتى يضرك إبطاؤنا بالتنزل عليك إلى مثل ذلك ثم ههنا أبحاث

البحث الأول قال صاحب (الكشاف) التنزل على معنيين أحدهما النزول على مهل والثاني بمعنى النزول على الإطلاق والدليل عليه أنه مطاوع نزل ونزل يكون بمعنى أنزل وبمعنى التدريج واللائق بمثل هذا الموضع هو النزول على مهل والمراد أن نزولنا في الأحايين وقتا بعد وقت ليس إلا بأمر الله تعالى

البحث الثاني ذكروا في قوله ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذالك وجوها أحدها له ما قدامنا وما خلفنا من الجهات وما نحن فيه فلا نتمالك أن ننتقل من جهة إلى جهة ومن مكان إلى مكان إلا بأمره ومشيئته فليس لنا أن ننقلب من السماء إلى الأرض إلا بأمره وثانيها له ما بين أيدينا ما سلف من أمر الدنيا." (١)

"إطلاع الغير عليه قال قطرب هذا على عادة العرب في مخاطبة بعضهم بعضا يقولون إذا بالغوا في كتمان الشيء كتمته حتى من نفسي فالله تعالى بالغ في إخفاء الساعة فذكره بأبلغ ما تعرفه العرب في مثله وخامسها أكاد صلة في الكلام والمعنى إن الساعة آتية أخفيها قال زيد الخيل سريع إلى الهيجاء شاك سلاحه

فما إن يكاد قرنه يتنفس

والمعنى فما يتنفس قرنه وسادسها قال أبو الفتح الموصلي أكاد أخفيها تأويله أكاد أظهرها وتلخيص هذا اللفظ أكاد أزيل عنها إخفاءها لأن أفعل قد يأتي بمعنى السلب والنفي كقولك أعجمت الكتاب وأشكلته أي أزلت عجمته وإشكاله وأشكيته أي أزلت شكواه وسابعها قرىء أخفيها بفتح الألف أي أكاد أظهرها من خفاه إذا أظهره أي قرب إظهاره كقوله) اقتربت الساعة (القمر ١) قال امرؤ القيس فإن تدفنوا الداء لا نخفه

وإن تمنعوا الحرب لا نقعد

معنى هذاأي لا نظهره قال الزجاج وهذه القراءة أبين لأن معنى أكاد أظهرها يفيد أنه قد أخفاها وثامنها أراد أن الساعة آتية أكاد وانقطع الكلام ثم قال أخفيها ثم رجع الكلام الأول إلى أن الأولى الإخفاء لتجزى كل نفس بما تسعى وهذا الوجه بعيد والله أعلم السؤال الثاني ما الحكمة في إخفاء الساعة وإخفاء وقت الموت **الجواب** لأن الله تعالى وعد قبول التوبة فلو عرف وقت الموت لاشتغل بالمعصية إلى قريب من ذلك الوقت ثم يتوب فيتخلص من عقاب المعصية فتعريف وقت الموت كالإغراء بفعل المعصية وإنه لا يجوز أما قوله لتجزى كل نفس بما تسعى ففيه مسائل

المسألة الأولى أنه تعالى لما حكم بمجيء يوم القيامة ذكر الدليل عليه وهو أنه لولا القيامة لما تميز المطيع عن العاصي والمحسن

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٠٤/٢١

عن المسيء وذلك غير جائز وهو الذي عناه الله تعالى بقوله أم نجعل الذين ءامنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض أم نجعل المتقين كالفجار (ص ٢٨)

المسألة الثانية احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الثواب مستحق على العمل لأن الباء للالصاق فقوله بما تسعى يدل على أن المؤثر في ذلك الجزاء هو ذلك السعي

المسألة الثالثة احتجوا بها على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى وذلك لأن الآية صريحة في إثبات سعي العبد ولو كان الكل مخلوقا لله تعالى لم يكن للعبد سعي ألبتة أما قوله فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها فالصد المنع وههنا مسائل

المسألة الأولى في هذين الضميرين وجهان أحدهما قال أبو مسلم لا يصدنك عنها أي عن الصلاة التي أمرتك بها من لا يؤمن بها أي بالساعة فالضمير الأول عائد إلى الصلاة والثاني إلى الساعة ومثل هذا جائز في اللغة فالعرب تلف الخبرين ثم ترمي بجوابهما جملة ليرد السامع إلى كل خبر حقه وثانيهما قال ابن عباس فلا يصدنك عن الساعة أي عن الإيمان بمجيئها من لا يؤمن بها فالضميران عائدان إلى يوم القيامة قال القاضي وهذا أولى لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورين وههنا الأقرب هو الساعة وما قاله أبو مسلم فإنما يصار إليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا

المسألة الثانية الخطاب في قوله فلا يصدنك يحتمل أن يكون مع موسى عليه السلام وأن يكون مع." [1]

"الفصل الثاني في قوله رب اشرح لى صدرى اعلم أن الدعاء سبب القرب من الله تعالى وإنما اشتغل موسى بهذا الدعاء طلبا للقرب فتفتقر إلى بيان أمرين إلى بيان أن الدعاء سبب القرب ثم إلى بيان أن موسى عليه السلام طلب القرب بهذا الدعاء أما بيان أن الدعاء سبب القرب فيدل عليه وجوه الأول أن الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية أما الأصولية فأولها في البقرة يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج (البقرة ١٨٩) وثانيها في بني إسرائيل ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وثالثها ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربى نسفا (طه ١٠٥) ورابعها يسألونك عن الساعة أيان مرساها (النازعات ٤٢) وأما الفروعية فستة منها في البقرة على التوالي أحدها يسئلونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والاقربين (البقرة ٢١٥) وثانيها يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير (البقرة ٢١٧) وثالثها يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير (البقرة ٢١٩) ورابعها يسئلونك عن الخمر والميسر قل (البقرة ٢١٩) وخامسها فى الدنيا والاخرة ويسئلونك عن اليتامى قل (البقرة ٢٢٠) وسادسها ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى (البقرة ٢٢٢) وسابعها يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول (الأنفال ١) وثامنها ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا (الكهف ٨٣) وتاسعها ويستنبئونك أحق هو قل إى وربى إنه لحق (يونس ٥٣) وعاشرها يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة (النساء ١٧٦) والحادية عشر وإذا سألك عبادي عني فإني قريب (البقرة ١٨٦) إذا عرفت هذا فنقول جاءت هذه الأسئلة والأجوبة على صور مختلفة فالأغلب فيها أنه سبحانه وتعالى لما ذكر السؤال قال لمحمد (صلى الله عليه وسلم) قل وفي صورة أخرى جاء الجواب بصيغة فقل مع فاء التعقيب وفي صورة ثالثة ذكر السؤال ولم يذكر الجواب وهو قوله تعالى يسئلونك عن الساعة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٠/٢٢

أيان مرساها (الأعراف ١٨٧) وفي صورة رابعة ذكر **الجواب** ولم يذكر فيه لفظ قل ولا لفظ فقل وهو قوله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ولا بد لهذه الأشياء من الفائدة فنقول أما الأجوبة الواردة بلفظ قل فلا **إشكال فيها** لأن قوله تعالى قل كالتوقيع المحدد في ثبوت نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) وكالتشريف المحدد في كونه مخاطبا من الله تعالى بأداء الوحي والتبليغ وأما الصورة الثانية وهي قوله فقل ينسفها ربى نسفا (طه ١٠٥) فالسبب أن قولهم ويسئلونك عن الجبال (طه ١٠٥) سؤال إما عن قدمها أو عن وجوب بقائها وهذه المسألة من أمهات مسائل أصول الدين فلا جرم أمر الله تعالى محمدا (صلى الله عليه وسلم) أن يجيب بلفظ الفاء المفيد للتعقيب كأنه سبحانه قال يا محمد أجب عن هذا السؤال في الحال ولا تقتصر فإن الشك فيه كفر ولا تمهل هذا الأمر لئلا يقعوا في الشك والشبهة ثم كيفية **الجواب** أنه قال فقل ينسفها ربى نسفا ولا شك أن النسف ممكن لأنه ممكن في حق كل جزء من أجزاء الجبل والحس يدل عليه فوجب أن يكون ممكنا في حق كل الجبل وذلك يدل على أنه ليس بقديم ولا واجب الوجود لأن القديم لا يجوز عليه التغير والنسف فإن قيل إنهم قالوا أخبرنا عن إلهك أهو ذهب أو فضة أو حديد فقال قل هو الله أحد (الإخلاص ١) ولم يقل فقل هو الله أحد مع أن هذه المسألة من المهمات قلنا إنه تعالى لم يحك في هذا الموضع سؤالهم وحرف الفاء من الحروف العاطفة فيستدعي سبق كلام فلما لم يوجد ترك الفاء بخلاف ههنا فإنه." (١)

"البحث الثاني في كيفية الأخذ قولان أحدهما أن امرأة فرعون كانت بحيث تستسقي الجواري فبصرت بالتابوت فأمرت به فأخذت التابوت فيكون المراد من أخذ فرعون التابوت قبوله له واستحبابه إياه الثاني أن البحر ألقى التابوت بموضع من الساحل فيه فوهة نهر فرعون ثم أداه النهر إلى بركة فرعون فلما رآه أخذه

البحث الثالث قوله يأخذه عدو لى وعدو له فيه **إشكال وهو** أن موسى عليه السلام لم يكن ذلك الوقت بحيث يعادى **وجوابه** أما كونه عدوا لله من جهة كفره وعتوه فظاهر وأما كونه عدوا لموسى عليه السلام فيحتمل من حيث إنه لو ظهر له حالة لقتله ويحتمل أنه من حيث يؤول أمره إلى ما آل إليه من العداوة المنة الثانية قوله وألقيت عليك محبة مني وفيه قولان الأول وألقيت عليك محبة هي مني قال الزمخشري مني لا يخلو إما أن يتعلق بألقيت فيكون المعنى على أني أحببتك ومن أحبه الله أحبته القلوب وإما أن يتعلق بمحذوف وهذا هو القول الثاني ويكون ذلك المحذوف صفة لمحبة أي وألقيت عليك محبة حاصلة مني واقعة بخلقي فلذلك أحبتك امرأة فرعون حتى قالت قرة عين لى ولك لا تقتلوه (القصص ٩) يروى أنه كانت على وجهه مسحة جمال وفي عينيه ملاحة لا يكاد يصبر عنه من رآه وهو كقوله تعالى سيجعل لهم الرحمن ودا (مريم ٩٦) قال القاضي هذا الوجه أقرب لأنه في حال صغره لا يكاد يوصف بمحبة الله تعالى التي ظاهرها من جهة الدين لأن ذلك إنما يستعمل في المكلف من حيث استحقاق الثواب والمراد أن ما ذكرنا من كيفيته في الخلقة يستحلي ويغتبط فكذلك كانت حاله مع فرعون وامرأته وسهل الله تعالى له منهما في التربية ما لا مزيد عليه ويمكن أن يقال بل الاحتمال الأول أرجح لأن الاحتمال الثاني يحوج إلى الإضمار وهو أن يقال وألقيت عليك محبة حاصلة مني وواقعة بتخليقي وعلى التقدير الأول لا حاجة إلى هذا الإضمار بقي قوله إنه حال صباه لا يحصل له محبة الله تعالى قلنا لا نسلم فإن محبة الله

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٣١/٢٢

تعالى يرجع معناها إلى إيصال النفع إلى عباده وهذا المعنى كان حاصلا في حقه في حال صباه وعلم الله تعالى أن ذلك يستمر إلى آخر عمره فلا جرم أطلق عليه لفظ المحبة المنة الثالثة قوله ولتصنع على عينى قال القفال لترى على عيني أي على وفق إرادتي ومجاز هذا أن من صنع لإنسان شيئا وهو حاضر ينظر إليه صنعه له كما يحب ولا يمكنه أن يفعل ما يخالف غرضه فكذا ههنا وفي كيفية المجاز قولان الأول المراد من العين العلم أن ترى على علم مني ولما كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه الثاني المراد من العين الحراسة وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة فأطلق اسم السبب على المسبب مجازا وهو كقوله تعالى إنني معكما أسمع وأرى (طه ٤٦) ويقال عين الله عليك إذا دعا لك بالحفظ والحياطة قال القاضي ظاهر القرآن يدل على أن المراد من قوله ولتصنع على عينى الحفظ والحياطة كقوله تعالى إذ تمشى أختك فتقول هل أدلكم على من يكفله فرجعناك إلى أمك كى تقر عينها ولا تحزن فصار ذلك كالتفسير لحياطة الله تعالى له بقي ههنا بحثان

الأول الواو في قوله ولتصنع على عينى فيه ثلاثة أوجه أحدها كأنه قيل ولتصنع على عينى ألقيت عليك محبة مني ثم يكون قوله إذ تمشى أختك متعلقا بأول الكلام وهو قوله ولقد مننا عليك مرة أخرى إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى وإذ تمشي أختك وثانيها يجوز أن يكون قوله ولتصنع على عينى." (١)

"اعلم أنه لما تقدم ذكر الموعد وهو يوم الزينة وتقدم أيضا قوله ثم ائتوا صفا (طه ٦٤) صار ذلك مغنيا عن قوله فحضروا هذا الموضع وقالوا إما أن تلقى لدلالة ما تقدم عليه وقوله إما أن تلقى وإما أن نكون أول من ألقى معناه إما أن تلقى ما معك قبلنا وإما أن نلقى ما معنا قبلك وهذا التخيير مع تقديمه في الذكر حسن أدب منهم وتواضع له فلا جرم رزقهم الله تعالى الإيمان ببركته ثم إن موسى عليه السلام قابل أدبهم بأدب فقال بل ألقوا أما قوله بل ألقوا ففيه سؤالان السؤال الأول كيف يجوز أن يقول موسى عليه السلام بل ألقوا فيأمرهم بما هو سحر وكفر لأنهم إذا قصدوا بذلك تكذيب موسى عليه السلام كان كفرا **والجواب** من وجوه أحدها لا نسلم أن نفس الإلقاء كفر ومعصية لأنهم إذا ألقوا وكان غرضهم أن يظهر الفرق بين ذلك الإلقاء وبين معجزة الرسول عليه السلام وهو موسى كان ذلك الإلقاء إيمانا وإنما الكفر هو القصد إلى تكذيب موسى وهو عليه السلام إنما أمر بالإلقاء لا بالقصد إلى التكذيب فزال السؤال وثانيها ذلك الأمر كان مشروطا والتقدير ألقوا ما أنتم ملقون (الشعراء ٤٣) إن كنتم محقين كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله إن كنتم صادقين (البقرة ٢٣) أي إن كنتم قادرين وثالثها أنه لما تعين ذلك طريقا إلى كشف الشبهة صار ذلك جائزا وهذا كالمحق إذا علم أن في قلب واحد شبهة وأنه لو لم يطالبه بذكرها وتقريرها بأقصى ما يقدر عليه لبقيت تلك الشبهة في قلبه ويخرج بسببها عن الدين فإن للمحق أن يطالبه بتقريرها على أقصى الوجوه ويكون غرضه من ذلك أن يجيب عنها ويزيل أثرها عن قلبه فمطالبته بذكر الشبهة لهذا الغرض تكون جائزة فكذا ههنا ورابعها أن لا يكون ذلك أمرا بل يكون معناه إنكم إن أردتم فعله فلا مانع منه حسا لكي ينكشف الحق وخامسها أن موسى عليه السلام لا شك أنه كان كارها لذلك ولا شك أنه نهاهم عن ذلك بقوله ويلكم لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب (طه ٦١) وإذا كان الأمر كذلك استحال أن يكون قوله أمرا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤٧/٢٢

لهم بذلك لأن الجمع بين كونه ناهيا وآمرا بالفعل الواحد محال فعلمنا أن قوله غير محمول على ظاهره وحينئذ يزول الإشكال السؤال الثاني لم قدمهم في الإلقاء على نفسه مع أن تقديم استماع الشبهة على استماع الحجة غير جائز فكذا تقديم إيراد الشبهة على إيراد الحجة وجب أن لا يجوز لاحتمال أنه ربما أدرك الشبهة ثم لا يتفرغ لإدراك الحجة بعده فيبقى حينئذ في الكفر والضلال وليس لأحد أن يقول إن ذلك كان بسبب أنهم لما قدموه على أنفسهم فهو عليه السلام قابل ذلك بأن قدمهم على نفسه لأن أمثال ذلك إنما يحسن فيما يرجع إلى حظ النفس فأما ما يرجع إلى الدليل والشبهة فغير جائز **والجواب** أنه عليه السلام كان قد أظهر المعجزة مرة واحدة فما كان به حاجة إلى إظهارها مرة أخرى والقوم إنما جاؤوا لمعارضته فقال عليه السلام لو أني بدأت بإظهار المعجزة أولا لكنت كالسبب في إقدامهم على إظهار السحر وقصد إبطال المعجزة وذلك غير جائز ولكني أفوض الأمر إليهم حتى أنهم باختيارهم يظهرون ذلك السحر ثم أنا أظهر المعجز الذي يبطل سحرهم فيكون على هذا التقدير سببا لإزالة الشبهة وأما على التقدير الأول فإنه يكون سببا لوقوع الشبهة فكان ذلك." (١)

"أوزارا كما يقال مثله في آلات المعاصي أما قوله فقذفناها فذكروا فيه وجوها في أنهم أين قذفوها الوجه الأول قذفوها في حفرة كان هارون عليه السلام أمرهم بجمع الحلي فيها انتظارا لعود موسى عليه السلام والوجه الثاني قذفوها في موضع أمرهم السامري بذلك الوجه الثالث في موضع جمع فيه النار ثم قالوا فكذلك ألقى السامري أي فعل السامري مثل ما فعلنا أما قوله فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فاختلفوا في أنه هل كان ذلك الجسد حيا أم لا فالقول الأول لا لأنه لا يجوز إظهار خرق العادة على يد الضال بل السامري صور صورة على شكل العجل وجعل فيها منافذ ومخارق بحيث تدخل فيها الرياح فيخرج صوت يشبه صوت العجل والقول الثاني أنه صار حيا وخار كما يخور العجل واحتجوا عليه بوجوه أحدها قوله فقبضت قبضة من أثر الرسول (طه ٩٦) ولو لم يصر حيا لما بقي لهذا الكلام فائدة وثانيها أنه تعالى سماه عجلا والعجل حقيقة في الحيوان وسماه جسدا وهو إنما يتناول الحي وثالثها أثبت له الخوار وأجابوا عن حجة الأولين بأن ظهور خوارق العادة على يد مدعي الإلهية جائز لأنه لا يحصل الإلتباس وههنا كذلك فوجب أن لا يمتنع وروى عكرمة عن ابن عباس أن هارون عليه السلام مر بالسامري وهو يصنع العجل فقال ما تصنع فقال أصنع ما ينفع ولا يضر فادع لي فقال اللهم أعطه ما سأل فلما مضى هارون قال السامري اللهم إني أسألك أن يخور فخار وعلى هذا التقدير يكون ذلك معجزا للنبي أما قوله فقالوا هاذا إلاهكم وإلاه موسى ففيه **إشكال وهو** أن القوم إن كانوا في الجهالة بحيث اعتقدوا أن ذلك العجل المعمول في تلك الساعة هو الخالق للسموات والأرض فهم مجانين وليسوا بمكلفين ولأن مثل هذا الجنون على مثل ذلك الجمع العظيم محال وإن لم يعتقدوا ذلك فكيف قالوا هذا إلهكم وإله موسى **وجوابه** لعلهم كانوا من الحلولية فجوزوا حلول الإله أو حلول صفة من صفاته في ذلك الجسم وإن كان ذلك أيضا في غاية البعد لأن ظهور الخوار لا يناسب الإلهية ولكن لعل القوم كانوا في نهاية البلادة والجلافة وأما قوله فنسي ففيه وجوه الأول أنه كلام الله تعالى كأنه أخبر عن السامري أنه نسي الاستدلال على حدوث الأجسام وأن الإله لايحل في شيء ولا يحل فيه شيء ثم إنه سبحانه بين المعنى الذي يجب

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٧١/٢٢

الاستدلال به وهو قوله أفلا يرون أنا لا يرجعون إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا أي لم يخطر ببالهم أن من لا يتكلم ولا يضر ولا ينفع لا يكون إلها ولا يكون للإله تعلق به في الحالية والمحلية الوجه الثاني أن هذا قول السامري وصف به موسى عليه السلام والمعنى أن هذا إلهكم وإله موسى فنسي موسى أن هذا هو الإله فذهب يطلبه في موضع آخر وهو قول الأكثرين الوجه الثالث فنسي وقت الموعد في الرجوع أما قوله يرون ألا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا فهذا استدلال على عدم إلهيتها بأنها لا تتكلم ولا تنفع ولا تضر وهذا يدل على أن الإله لا بد وأن يكون موصوفا بهذه الصفات وهو كقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا (مريم ٤٢) وإن موسى عليه السلام في أكثر الأمر لا يعول إلا على دلائل إبراهيم عليه السلام بقي ههنا بحثان

البحث الأول قال الزجاج الاختيار أن لا يرجع بالرفع بمعنى أنه لا يرجع وهذا كقوله وحسبوا ألا تكون فتنة فعموا وصموا (المائدة ٧١) بمعنى أنه لا تكون وقرىء بالنصب أيضا على أن أن هذه هي." (١)

"اعلم أن الطاعنين في عصمة الأنبياء عليهم السلام يتمسكون بهذه الآية من وجوه أحدها أن موسى عليه السلام إما أن يكون قد أمر هرون باتباعه أو لم يأمره فإن أمره به فإما أن يكون هرون قد اتبعه أو لم يتبعه فإن اتبعه كانت ملامة موسى لهارون معصية وذنبا لأن ملامة غير المجرم معصية وإن لم يتبعه كان هارون تاركا للواجب فكان فاعلا للمعصية وأما إن قلنا إن موسى عليه السلام ما أمره باتباعه كانت ملامته إياه بترك الاتباع معصية فثبت أن على جميع التقديرات يلزم إسناد المعصية إما إلى موسى أو إلى هرون وثانيها قول موسى عليه السلام أفعصيت أمري استفهام على سبيل الإنكار فوجب أن يكون هارون قد عصاه وأن يكون ذلك العصيان منكرا وإلا لكان موسى عليه السلام كاذبا وهو معصية فإذا فعل هارون ذلك فقد فعل المعصية وثالثها قوله أمري قال يبنؤم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي وهذا معصية لأن هارون عليه السلام قد فعل ما قدر عليه من النصيحة والوعظ والزجر فإن كان موسى عليه السلام قد بحث عن الواقعة وبعد أن علم أن هرون قد فعل ما قدر عليه كان الأخذ برأسه ولحيته معصية وإن فعل ذلك قبل تعرف الحال كان ذلك أيضا معصية ورابعها إن هارون عليه السلام قال لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي فإن كان الأخذ بلحيته وبرأسه جائزا كان قول هارون لا تأخذ منعا له عما كان له أن يفعله فيكون ذلك معصية وإن لم يكن ذلك الأخذ جائزا كان موسى عليه السلام فاعلا للمعصية فهذه أمثلة لطيفة في هذا الباب **والجواب** عن الكل أنا بينا في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها (البقرة ٣٦) أنواعا من الدلائل الجلية في أنه لا يجوز صدور المعصية من الأنبياء وحاصل هذه الوجوه تمسك بظواهر قابلة للتأويل ومعارضة ما يبعد عن التأويل بما يتسارع إليه التأويل غير جائز إذا ثبتت هذه المقدمة فاعلم أن لنا في **الجواب** عن هذه الإشكالات وجوها أحدها أنا وإن اختلفنا في جواز المعصية على الأنبياء لكن اتفقنا على جواز ترك الأولى عليهم وإن كان كذلك فالفعل الذي يفعله أحدهما ويمنعه الآخر أعني بهما موسى وهارون عليهما السلام لعله كان أحدهما أولى والآخر كان ترك الأولى فلذلك فعله أحدهما وتركه الآخر فإن قيل هذا التأويل غير جائز لأن كل واحد منهما كان جازما فيما يأتي به فعلا كان أو تركا وفعل المندوب وتركه لا يجزم به قلنا تقييد المطلق بالدليل غير ممتنع فنحن نحمل ذلك الجزم في

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٠/٢٢

الفعل والترك على أن المراد افعل ذلك أو اتركه إن كنت تريد الأصلح وقد يترك ذلك الشرط إذا كان تواطؤهما على رعايته معلوما متقررا وثانيها أن موسى عليه السلام أقبل وهو غضبان على قومه فأخذ برأس أخيه وجره إليه كما يفعل الإنسان بنفسه مثل ذلك عند الغضب فإن الغضبان المتفكر قد يعض على شفتيه ويفتل أصابعه ويقبض لحيته فأجرى موسى عليه السلام أخاه هرون." (١)

"مجرى نفسه لأنه كان أخاه وشريكه فصنع به ما يصنع الرجل بنفسه في حال الفكر والغضب فأما قوله لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي فلا يمتنع أن يكون هرون عليه السلام خاف من أن يتوهم بنو إسرائيل من سوء ظنهم أنه منكر عليه غير معاون له ثم أخذ في شرح القصة فقال إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرءيل وثالثها أن بني إسرائيل كانوا على نهاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى أن هارون غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى عليه السلام أنت قتلته فلما واعد الله تعالى موسى عليه السلام ثلاثين ليلة وأتمها بعشر وكتب له في الألواح من كل شيء ثم رجع فرآى في قومه ما رآى فأخذ برأس أخيه ليدنيه فيتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هارون عليه السلام أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له فقال إشفاقا على موسى لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي لئلا يظن القوم ما لا يليق بك ورابعها قال صاحب (الكشاف) كان موسى عليه السلام رجلا حديدا مجبولا على الحدة والخشونة والتصلب في كل شيء شديد الغضب لله تعالى ولدينه فلم يتمالك حين رآى قومه يعبدون عجلا من دون الله تعالى من بعد ما رأوا من الآيات العظام أن ألقى ألواح التوراة لما غلب على ذهنه من الدهشة العظيمة غضبا لله تعالى وحمية وعنف بأخيه وخليفته على قومه فأقبل عليه إقبال العدو المكاشر واعلم أن هذا الجواب ساقط لأنه يقال هب أنه كان شديد الغضب ولكن مع ذلك الغضب الشديد هل كان يبقى عاقلا مكلفا أم لا فإن بقي عاقلا مكلفا فالأسئلة باقية بتمامها أكثر ما في الباب أنك ذكرت أنه أتى بغضب شديد وذلك من جملة المعاصي فقد زدت إشكالا آخر فإن قلتم بأنه في ذلك الغضب لم يبق عاقلا ولا مكلفا فهذا مما لا يرتضيه مسلم ألبتة فهذه أجوبة من لم يجوز الصغائر وأما من جوزها فلا شك في سقوط السؤال والله أعلم أما قوله ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعن ففيه وجهان الأول أن لا صلة والمراد ما منعك أن تتبعني والثاني أن يكون المراد ما دعاك إلى أن لا تتبعني فأقام منعك مقام دعاك وفي الاتباع قولان أحدهما ما منعك من اتباعي بمن أطاعك واللحوق بي وترك المقام بين أظهرهم وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء والثاني أن تتبعني في وصيتي إذ قلت لك اخلفني فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين (الأعراف ١٤٢) فلم تركت قتالهم وتأديبهم وهذا قول مقاتل ثم قال أفعصيت أمرى ومعناه ظاهر وهذا يدل على أن تارك المأمور به عاص والعاصي مستحق للعقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها (الجن ٢٣) ولقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها (النساء ١٤) فمجموع الآيتين يدل على أن الأمر للوجوب فأجاب هارون عليه السلام وقال قال ابن أم قيل إنما خاطبه بذلك ليدفعه عنه فيتركه وقيل كان أخاه لأمه لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى واعلم أنه ليس في القرآن دلالة على أنه فعل ذلك فإن النهي عن الشيء لا يدل على كون المنهي فاعلا للمنهى عنه كقوله ولا تطع الكافرين والمنافقين (الأحزاب ٤٨) وقوله لئن أشركت ليحبطن عملك (الزمر ٦٥) والذي فيه أنه أخذ برأس

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٣/٢٢

أخيه يجره إليه وهذا القدر لا يدل على الاستخفاف به بل قد يفعل ذلك لسائر الأغراض على ما بيناه ومن الناس من يقول إنه أخذ ذؤابتيه بيمينه ولحيته بيساره ثم قال إني خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرءيل ولم ترقب قولى ولقائل أن يقول إن قول موسى عليه السلام (ما منعك أن لا تتبعن أفعصيت أمري) يدل على أنه أمره بشيء فكيف يحسن في **جوابه** أن يقال إنما لم أمتثل قولك خوفا من أن تقول ولم ترقب قولى فهل يجوز مثل هذا الكلام على العاقل **والجواب** لعل موسى عليه السلام إنما أمره بالذهاب إليه بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى فساد في القوم فلما قال موسى." [1]

"أحدها المسكن وهو قوله إن الله يدخل الذين ءامنوا وعملوا الصالحات جنات تجرى من تحتها الانهار وثانيها الحلية وهو قوله يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير فبين تعالى أنه موصلهم في الآخرة إلى ما حرمه عليهم في الدنيا من هذه الأمور وإن كان من أحله لهم أيضا شاركهم فيه لأن المحلل للنساء في الدنيا يسير بالإضافة إلى ما سيحصل لهم في الآخرة وثالثها الملبوس وهو قوله ولباسهم فيها حرير ورابعها قوله وهدوا إلى الطيب من القول وفيه وجوه أحدها شهادة أن لا إله إلا الله هو الطيب من القول لقوله ومثلا كلمة طيبة (إبراهيم ٢٤) وقوله إليه يصعد الكلم الطيب (فاطر ١٠) وهو صراط الحميد لقوله وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم (الشورى ٥٢) وثانيها قال السدي وهدوا إلى الطيب من القول هو القرآن وثالثها قال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية عطاء هو قولهم الحمد لله الذي صدقنا وعده ورابعها أنهم إذا ساروا إلى الدار الآخرة هدوا إلى البشارات التي تأتيهم من قبل الله تعالى بدوام النعيم والسرور والسلام وهو معنى قوله والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار (الرعد ٢٣ ٢٤) وعندي فيه وجه خامس وهو أن العلاقة البدنية جارية مجرى الحجاب للأرواح البشرية في الاتصال بعالم القدس فإذا فارقت أبدانها انكشف الغطاء ولاحت الأنوار الإلهية وظهور تلك الأنوار هو المراد من قوله وهدوا إلى الطيب من القول وهدوا إلى صراط الحميد والتعبير عنها هو المراد من قوله وهدوا إلى الطيب من القول

إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سوآء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم

اعلم أنه تعالى بعد أن فصل بين الكفار والمؤمنين ذكر عظم حرمه البيت وعظم كفر هؤلاء فقال إن الذين كفروا بما جاء به محمد (صلى الله عليه وسلم) ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام وذلك بالمنع من الهجرة والجهاد لأنهم كانوا يأبون ذلك وفيه **إشكال وهو** أنه كيف عطف المستقبل وهو قوله ويصدون عن سبيل الله الماضي وهو قوله كفروا **والجواب** عنه من وجهين الأول أنه يقال فلان يحسن إلى الفقراء ويعين الضعفاء لا يراد به حال ولا استقبال وإنما يراد استمرار وجود الإحسان منه في جميع أزمنته وأوقاته فكأنه قيل إن الذين كفروا من شأنهم الصد عن سبيل الله ونظيره قوله الذين ءامنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله وثانيهما قال أبو علي الفارسي التقدير إن الذين كفروا فيما مضى وهم الآن يصدون ويدخل فيه أنهم يفعلون ذلك في الحال والمستقبل أما قوله والمسجد الحرام يعني ويصدوهم أيضا عن المسجد الحرام قال ابن عباس رضي

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٤/٢٢

الله عنهما نزلت الآية في أبي سفيان بن حرب وأصحابه حين صدوا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عام الحديبية عن المسجد الحرام عن أن يحجوا ويعتمروا وينحروا الهدى فكره." (١)

"الوجه الثالث في **الجواب** أن قوله الزاني لا ينكح إلا زانية وإن كان خبرا في الظاهر لكن المراد النهي والمعنى أن كل من كان زانيا فلا ينبغي أن ينكح إلا زانية وحرم ذلك على المؤمنين وهكذا كان الحكم في ابتداء الإسلام وعلى هذا الوجه ذكروا قولين أحدهما أن ذلك الحكم باق إلى الآن حتى يحرم على الزاني والزانية التزوج بالعفيفة والعفيف وبالعكس ويقال هذا مذهب أبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود وعائشة ثم في هؤلاء من يسوي بين الابتداء والدوام فيقول كما لا يحل للمؤمن أن يتزوج بالزانية فكذلك لا يحل له إذا زنت تحته أن يقيم عليها ومنهم من يفصل لأن في جملة ما يمنع من التزويج ما لا يمنع من دوام النكاح كالإحرام والعدة

والقول الثاني أن هذا الحكم صار منسوخا واختلفوا في ناسخه فعن الجبائي أن ناسخه هو الإجماع وعن سعيد بن المسيب أنه منسوخ بعموم قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء (النساء ٣) وأنكحوا الايامى (النور ٣٢) قال المحققون هذان الوجهان ضعيفان أما الأول فلأنه ثبت في أصول الفقه أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وأيضا فالإجماع الحاصل عقيب الخلاف لا يكون حجة والإجماع في هذه المسألة مسبوق بمخالفة أبي بكر وعمر وعلي فكيف يصح

وأما قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم فهو لا يصح أن يكون ناسخا لأنه لا بد من أن يشترط فيه أن لا يكون هناك مانع من النكاح من سبب أو نسب أو غيرهما ولقائل أن يقول لا يدخل فيه تزويج الزانية من المؤمن كما لا يدخل فيه تزويجها من الأخ وابن الأخ ونقول إن للزنا تأثيرا في الفرقة ما ليس لغيره ألا ترى أنه إذا قذفها بالزنا يتبعها بالفرقة على بعض الوجوه ولا يجب مثل ذلك في سائر ما يوجب الحد ولأن من حق الزنا أن يورث العار ويؤثر في الفراش ففارق غيره ثم احتج هؤلاء الذين يدعون هذا النسخ بأنه سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن رجل زنى بامرأة فهل له أن يتزوجها فأجازه ابن عباس وشبهه بمن سرق ثمر شجرة ثم اشتراه وعن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه سئل عن ذلك فقال (أوله سفاح وآخره نكاح) والحرام لا يحرم الحلال الوجه الرابع أن يحمل النكاح على الوطء والمعنى أن الزاني لا يطأ حين يزني إلا زانية أو مشركة وكذا الزانية وحرم ذالك على المؤمنين أي وحرم الزنا على المؤمنين وعلى هذا تأويل أبي مسلم قال الزجاج هذا التأويل فاسد من وجهين الأول أنه ما ورد النكاح في كتاب الله تعالى إلا بمعنى التزويج ولم يرد ألبتة بمعنى الوطء الثاني أن ذلك يخرج الكلام عن الفائدة لأنا لو قلنا المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية **فالإشكال عائد** لأنا نرى أن الزاني قد يطأ العفيفة حين يتزوج بها ولو قلنا المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية حين يكون وطؤه زنا فهذا الكلام لا فائدة فيه وهذا آخر الكلام في هذا المقام

السؤال الثالث أي فرق بين قوله الزاني لا ينكح إلا زانية وبين قوله والزانية لا ينكحها إلا زان **والجواب** الكلام الأول يدل على أن الزاني لا يرغب إلا في نكاح الزانية وهذا لا يمنع من أن يرغب في نكاح الزانية غير الزاني فلا جرم بين ذلك بالكلام الثاني

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢١/٢٣

السؤال الرابع لم قدمت الزانية على الزاني في الآية المتقدمة وههنا بالعكس **الجواب** سبقت تلك الآية لعقوبتها على جنايتها والمرأة هي المادة في الزنا وأما الثانية فمسوقة لذكر النكاح والرجل أصل فيه لأنه هو الراغب والطالب." (١)

"المسألة الثانية قال أهل اللغة كلمة (الذي) موضوعة للإشارة إلى الشيء عند محاولة تعريفه بقضية معلومة وعند هذا يتوجه **الإشكال وهو** أن القوم ما كانوا عالمين بأنه سبحانه هو الذي نزل الفرقان فكيف حسن ههنا لفظ (الذي) **وجوابه** أنه لما قامت الدلالة على كون القرآن معجزا ظهر بحسب الدليل كونه من عند الله فلقوة الدليل وظهوره أجراه سبحانه وتعالى مجرى المعلوم

المسألة الثالثة لا نزاع أن الفرقان هو القرآن وصف بذلك من حيث إنه سبحانه فرق به بين الحق والباطل في نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) وبين الحلال والحرام أو لأنه فرق في النزول كما قال وقرءانا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث (الإسراء ١٠٦) وهذا التأويل أقرب لأنه قال نزل الفرقان ولفظة (نزل) تدل على التفريق وأما لفظة (أنزل) فتدل على الجمع ولذلك قال في سورة آل عمران نزل عليك الكتاب بالحق وأنزل التوراة والإنجيل (آل عمران ٣) واعلم أنه سبحانه وتعالى لما قال أولا تبارك ومعناه كثرة الخير والبركة ثم ذكر عقبه أمر القرآن دل ذلك على أن القرآن منشأ الخيرات وأعم البركات لكن القرآن ليس إلا منبعا للعلوم والمعارف والحكم فدل هذا على أن العلم أشرف المخلوقات وأعظم الأشياء خيرا وبركة

المسألة الرابعة لا نزاع أن المراد من العبد ههنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وعن ابن الزبير على عباده وهم رسول الله وأمته كما قال لقد أنزلنا إليكم (الأنبياء ١٠) قولوا ءامنا بالله وما أنزل إلينا (البقرة ١٣٦) وقوله ليكون للعالمين نذيرا فالمراد ليكون هذا العبد نذيرا للعالمين وقول من قال إنه راجع إلى الفرقان فأضاف الإنذار إليه كما أضاف الهداية إليه في قوله إن هاذا القرءان يهدى (الأسراء ٩) فبعيد وذلك لأن المنذر والنذير من صفات الفاعل للتخويف وإذا وصف به القرآن فهو مجاز وحمل الكلام على الحقيقة إذا أمكن هو الواجب ثم قالوا هذه الآية تدل على أحكام الأول أن العالم كل ما سوى الله تعالى ويتناول جميع المكلفين من الجن والإنس والملائكة لكنا أجمعنا أنه عليه السلام لم يكن رسولا إلى الملائكة فوجب أن يكون رسولا إلى الجن والإنس جميعا ويبطل بهذا قول من قال إنه كان رسولا إلى البعض دون البعض الثاني أن لفظ العالمين يتناول جميع المخلوقات فدلت الآية على أنه رسول للخلق إلى يوم القيامة فوجب أن يكون خاتم الأنبياء والرسل الثالث قالت المعتزلة دلت الآية على أنه سبحانه أراد الإيمان وفعل الطاعات من الكل لأنه إنما بعثه إلى الكل ليكون نذيرا للكل وأراد من الكل الاشتغال بالحسن والإعراض عن القبيح وعارضهم أصحابنا بقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم (لأعراف ١٧٩) الآية الرابع لقائل أن يقول إن قوله تبارك كما دل على كثرة الخير والبركة لا بد وأن يكون المذكور عقيبه ما يكون سببا لكثرة الخير والمنافع والإنذار يوجب الغم والخوف فكيف يليق هذا لهذا الموضع **جوابه** أن هذا الإنذار يجري مجرى تأديب الولد وكما أنه كلما كانت المبالغة في تأديب الولد أكثر كان الإحسان إليه أكثر لما أن ذاك يؤدي في المستقبل إلى المنافع العظيمة فكذا ههنا كلما كان الإنذار كثيرا كان رجوع الخلق إلى الله أكثر فكانت السعادة الأخروية أتم وأكثر وهذا كالتنبيه

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٣٢/٢٣

على أنه لا التفات إلى المنافع العاجلة وذلك لأنه سبحانه لما وصف نفسه بأنه الذي يعطي الخيرات الكثيرة لم يذكر إلا منافع الدين ولم يذكر ألبتة شيئا من منافع الدنيا." [١]

"المعبودين عنهم أشد في حسرتهم وحيرتهم

السؤال الثالث قال تعالى أم هم ضلوا السبيل والقياس أن يقال ضل عن السبيل **الجواب** الأصل ذلك إلا أن الإنسان إذا كان متناهيا في التفريط وقلة الاحتياط يقال ضل السبيل

أما قوله سبحانك فاعلم أنه سبحانه حكى **جوابهم** وفي قوله سبحانك وجوه أحدها أنه تعجب منهم فقد تعجبوا مما قيل لهم لأنهم ملائكة وأنبياء معصومون فما أبعدهم عن الإضلال الذي هو مختص بإبليس وحزبه وثانيها أنهم نطقوا بسبحانك ليدلوا على أنهم المسبحون (المقدسون المؤمنون) بذلك فكيف يليق بحالهم أن يضلوا عباده وثالثها قصدوا به تنزيهه عن الأنداد سواء كان وثنا أو نبيا أو ملكا ورابعها قصدوا تنزيهه أن يكون مقصوده من هذا السؤال استفادة علم أو إيذاء من كان بريئا عن الجرم بل إنه إنما سألهم تقريعا للكفار وتوبيخا لهم

أما قوله ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء ففيه مسائل

المسألة الأولى القراءة المعروفة أن نتخذ بفتح النون وكسر الخاء وعن أبي جعفر وابن عامر برفع النون وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله قال الزجاج أخطأ من قرأ أن نتخذ بضم النون لأن (من) إنما تدخل في هذا الباب في الأسماء إذا كان مفعولا أولا ولا تدخل على مفعول الحال تقول ما اتخذت من أحد وليا ولا يجوز ما اتخذت أحدا من ولي قال صاحب (الكشاف) اتخذ يتعدى إلى مفعول واحد كقولك اتخذ وليا وإلى مفعولين كقولك اتخذ فلانا وليا قال الله تعالى واتخذ الله إبراهيم خليلا (النساء ١٢٥) والقراءة الأولى من المتعدي إلى واحد وهو من أولياء والأصل أن نتخذ أولياء فزيدت من لتأكيد معنى النفي والثانية من المتعدي إلى مفعولين فالأول ما بني له الفعل والثاني من أولياء من للتبعيض أي لا نتخذ بعض أولياء وتنكير أولياء من حيث إنهم أولياء مخصوصون وهم الجن والأصنام

المسألة الثانية ذكروا في تفسير هذه الآية وجوها أولها وهو الأصح الأقوى أن المعنى إذا كنا لا نرى أن نتخذ من دونك أولياء فكيف ندعو غيرنا إلى ذلك وثانيها ما كان ينبغي لنا أن نكون أمثال الشياطين في توليهم الكفار كما يوليهم الكفار قال تعالى فقاتلوا أولياء الشيطان (النساء ٧٦) يريد الكفرة وقال والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت (البقرة ٢٥٧) عن أبي مسلم وثالثها ما كان لنا أن نتخذ من دون رضاك من أولياء أي لما علمنا أنك لا ترضى بهذا ما فعلناه والحاصل أنه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ورابعها قالت الملائك إنهم عبيدك فلا ينبغي لعبيدك أن يتخذوا من دون إذنك وليا ولا حبيبا فضلا عن أن يتخذ عبد عبدا آخر إلها لنفسه وخامسها أن على قراءة أبي جعفر **الإشكال زائل** فإن قيل هذه القراءة غير جائزة لأنه لا مدخل لهم في أن يتخذهم غيرهم أولياء قلنا المراد إنا لا نصلح لذلك فكيف ندعوهم إلى عبادتنا وسادسها أن هذا قول الأصنام وأنها قالت لا يصح منا أن نكون من العابدين فكيف يمكننا ادعاؤنا أنا من المعبودين

المسألة الثالثة الآية تدل على أنه لا تجوز الولاية والعداوة إلا بإذن الله فكل ولاية مبنية على ميل النفس ونصيب الطبع فذاك

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤٠/٢٤

على خلاف الشرع

أما قوله تعالى ولاكن متعتهم وءاباءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوما بورا ففيه مسائل." (١)

"والأرض وما بينهما فقد ثبت أنه لا **جواب** ألبتة لقول فرعون وما رب العالمين إلا ما قاله موسى عليه السلام وهو أنه رب السموات والأرض وما بينهما فأما قوله إن كنتم موقنين فمعناه إن كنتم موقنين بإسناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود فاعرفوا أنه لا يمكن تعريفه إلا بما ذكرته لأنكم لما سلمتم انتهاء هذه المحسوسات إلى الواجب لذاته ثبت أن الواجب لذاته فرد مطلق وثبت أن الفرد المطلق لا يمكن تعريفه إلا بآثاره وثبت أن تلك الآثار لا بد وأن تكون أظهر آثاره وأبعدها عن الخفاء وما ذاك إلا السموات والأرض وما بينهما فإن أيقنتم بذلك لزمكم أن تقطعوا بأنه لا **جواب** عن ذلك السؤال إلا هذا **الجواب** ولما ذكر موسى عليه السلام هذا **الجواب** الحق قال فرعون لمن حوله ألا تستمعون وإنما ذكر ذلك على سبيل التعجب من **جواب** موسى يعني أنا أطلب منه الماهية وخصوصية الحقيقة وهو يجيبني بالفاعلية والمؤثرية وتمام **الإشكال أن** تعريف الماهية بلوازمها لا يفيد الوقوف على نفس تلك الماهية وذلك لأنا إذا قلنا في الشيء إنه الذي يلزمه اللازم الفلاني فهذا المذكور إما أن يكون معروفا لمجرد كونه أمرا ما يلزمه ذلك اللازم أو لخصوصية تلك الماهية التي عرضت لها هذه الملزومية والأول محال لأن كونه أمرا يلزمه ذلك اللازم جعلناه كاشفا فلو كان المكشوف هو هذا القدر لزم كون الشيء معروفا لنفسه وهو محال والثاني محال لأن العلم بأنه أمر ما يلزمه اللازم الفلاني لا يفيد العلم بخصوصية تلك الماهية الملزومة لأنه لا يمتنع في العقل اشتراك الماهيات المختلفة في لوازم متساوية فثبت أن التعريف بالوصف الخارجي لا يفيد معرفة نفس الحقيقة فلم يكن كونه ربا للسموات والأرض وما بينهما **جوابا** عن قوله وما رب العالمين فأجاب موسى عليه السلام بأن قال ربكم ورب ءابائكم الاولين وكأنه عدل عن التعريف بخالقية السماء والأرض إلى التعريف بكونه تعالى خالقا لنا ولآبائنا وذلك لأنه لا يمتنع أن يعتقد أحد أن السموات والأرضين واجبة لذواتها فهي غنية عن الخالق والمؤثر ولكن لا يمكن أن يعتقد العاقل في نفسه وأبيه وأجداده كونهم واجبين لذواتهم لم أن المشاهدة دلت على أنهم وجدوا بعد العدم ثم عدموا بعد الوجود وما كان كذلك استحال أن يكون واجبا لذاته وما لم يكن واجبا لذاته استحال وجوده إلا لمؤثر فكان التعريف بهذا الأثر أظهر فلهذا عدل موسى عليه السلام من الكلام الأول إليه فقال فرعون إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون يعني المقصود من سؤال ما طلب الماهية وخصوصية الحقيقة والتعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد ألبتة تلك الخصوصية فهذا الذي يدعي الرسالة مجنون لا يفهم السؤال فضلا عن أن يجيب عنه فقال موسى عليه السلام رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون فعدل إلى طريق ثالث أوضح من الثاني وذلك لأنه أراد بالمشرق طلوع الشمس وظهور النهار وأراد بالمغرب غروب الشمس وزوال النهار والأمر ظاهر في أن هذا التدبير المستمر على الوجه العجيب لا يتم إلا بتدبير مدبر وهذا بعينه طريقة إبراهيم عليه السلام مع نمروذ فإنه استدل أولا بالإحياء والإماتة وهو الذي ذكره موسى عليه السلام ههنا بقوله ربكم ورب ءابائكم الاولين فأجابه نمروذ بقوله ألم تر إلى (البقرة ٢٥٨) فقال فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر (البقرة ٢٥٨) وهو الذي ذكره موسى عليه السلام ههنا بقوله رب المشرق والمغرب

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥٥/٢٤

وأما قوله إن كنتم تعقلون فكأنه عليه السلام قال إن كنت من العقلاء عرفت أنه لا جواب عن سؤالك إلا ما ذكرت لأنك طلبت مني تعريف حقيقته." (١)

"ما هو مطلوب كل عاقل من الخلاص عن العذاب والفوز بالثواب

واعلم أن إبراهيم عليه السلام جمع في هذه الألفاظ جميع نعم الله تعالى من أول الخلق إلى آخر الأبد في الدار الآخرة ثم ههنا أسئلة

السؤال الأول لم قال والذى أطمع والطمع عبارة عن الظن والرجاء وإنه عليه السلام كان قاطعا بذلك جوابه أن هذا الكلام لا يستقيم إلا على مذهبنا حيث قلنا إنه لا يجب على الله لأحد شيء وأنه يحسن منه كل شيء ولا اعتراض لأحد عليه في فعله وأجاب الجبائي عنه من وجهين الأول أن قوله والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى أراد به سائر المؤمنين لأنهم الذين يطمعون ولا يقطعون به الثاني المراد من الطمع اليقين وهو مروي عن الحسن وأجاب صاحب (الكشاف) بأنه إنما ذكره على هذا الوجه تعليما منه لأمته كيفية الدعاء

واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة أما الأول فلأن الله تعالى حكى عنه الثناء أولا والدعاء ثانيا ومن أول المدح إلى آخر الدعاء كلام إبراهيم عليه السلام فجعل الشيء الواحد وهو قوله والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين كلام غيره مما يبطل نظم الكلام ويفسده وأما الثاني وهو أن الطمع هو اليقين فهذا على خلاف اللغة وأما الثالث وهو أن الغرض منه تعليم الأمة فباطل أيضا لأن حاصله يرجع إلى أنه كذب على نفسه لغرض تعليم الأمة وهو باطل قطعا

السؤال الثاني لم أسند إلى نفسه الخطيئة مع أن الأنبياء منزعون عن الخطايا قطعا وفي جوابه ثلاثة وجوه أحدها أنه محمول على كذب إبراهيم عليه السلام في قوله فعله كبيرهم (الأنبياء ٦٣) وقوله إني سقيم (الصافات ٨٩) وقوله لسارة (إنها أختي) وهو ضعيف لأن نسبة الكذب إليه غير جائزة وثانيها أنه ذكره على سبيل التواضع وهضم النفس وهذا ضعيف لأنه إن كان صادقا في هذا التواضع فقد لزم الإشكال وإن كان كاذبا فحينئذ يرجع حاصل الجواب إلى إلحاق المعصية به لأجل تنزيهه عن المعصية وثالثها وهو الجواب الصحيح أن يحمل ذلك على ترك الأولى وقد يسمى ذلك خطأ فإن من ملك جوهرة وأمكنه أن يبيعها بألف ألف دينار فإن باعها بدينار قيل إنه أخطأ وترك الأولى على الأنبياء جائز

السؤال الثالث لم علق مغفرة الخطيئة بيوم الدين وإنما تغفر في الدنيا جوابه لأن أثرها يظهر يوم الدين وهو الآن خفي لا يعلم

السؤال الرابع ما فائدة (لي) في قوله يغفر لى خطيئتى وجوابه من وجوه أحدها أن الأب إذا عفا عن ولده والسيد عن عبده والزوج عن زوجته فذلك في أكثر الأمر إنما يكون طلبا للثواب وهربا عن العقاب أو طلبا لحسن الثناء والمحمدة أو دفعا للألم الحاصل من الرقة الجنسية وإذا كان كذلك لم يكن المقصود من ذلك العفو رعاية جانب المعفو عنه بل رعاية جانب نفسه إما لتحصيل ما ينبغي أو لدفع ما لا ينبغي أما الإله سبحانه فإنه كامل لذاته فيستحيل أن تحدث له صفات كمال لم تكن أو يزول عنه نقصان كان وإذا كان كذلك لم يكن عفوه إلا رعاية لجانب المعفو عنه فقوله والذى أطمع أن

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١١٢/٢٤

يغفر لى يعني هو الذي إذا غفر كان غفرانه لي ولأجلي لا لأجل أمر عائد إليه ألبتة وثانيها كأنه قال خلقتني لا لي فإنك حين خلقتني ما كنت موجودا وإذا لم أكن موجودا استحال تحصيل شيء لأجلي ثم مع هذا فأنت خلقتني أما لو عفوت كان." (١)

"في الدنيا لأنه كان عند فرعون في ملك وثروة فقال ذلك رضي بهذا البدل وفرحا به وشكرا له وهذا التأويل أليق بحال موسى عليه السلام

أما قوله تعالى فجاءته إحداهما تمشى على استحياء فقوله على استحياء في موضع الحال أي مستحيية قال عمر بن الخطاب قد استترت بكم قميصها وقيل ماشية على بعد مائلة عن الرجال وقال عبد العزيز بن أبي حازم على إجلال له ومنهم من يقف على قوله تمشى ثم يبتدىء فيقول على استحياء قالت إن أبي يدعوك يعني أنها على الاستحياء قالت هذا القول لأن الكريم إذا دعا غيره إلى الضيافة يستحيي لا سيما المرأة وفي ذلك دلالة على أن شعيبا لم يكن له معين سواهما وروي أنهما لما رجعتا إلى أبيهما قبل الناس قال لهما ما أعجلكما قالتا وجدنا رجلا صالحا رحمنا فسقى لنا فقال لإحداهما اذهبي فادعيه لي أما الاختلاف في أن ذلك الشيخ كان شعيبا عليه السلام أو غيره فقد تقدم والأكثرون على أنه شعيب وقال محمد بن إسحاق في البنتين اسم الكبرى صفورا والصغرى ليا وقال غيره صفرا وصفيرا وقال الضحاك صافورا والتي جاءت إلى موسى عليه السلام هي الكبرى على قول الأكثرين وقال الكلبي الصغرى وليس في القرآن دلالة على شيء من هذه التفاصيل

أما قوله قالت إن أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا ففيه إشكالات أحدها كيف ساغ لموسى عليه السلام أن يعمل بقول امرأة وأن يمشي معها وهي أجنبية فإن ذلك يورث التهمة العظيمة وقال عليه السلام (اتقوا مواضع التهم) وثانيها أنه سقى أغنامهما تقربا إلى الله تعالى فكيف يليق به أخذ الأجرة عليه فإن ذلك غير جائز في المروءة ولا في الشريعة وثالثها أنه عرف فقرهن وفقر أبيهن وعجزهم وأنه عليه السلام كان في نهاية القوة بحيث كان يمكنه الكسب الكثير بأقل سعي فكيف يليق بمروءة مثله طلب الأجرة على ذلك القدر من السقي من الشيخ الفقير والمرأة الفقيرة ورابعها كيف يليق بشعيب النبي عليه السلام أن يبعث ابنته الشابة إلى رجل شاب قبل العلم بكون ذلك الرجل عفيفا أو فاسقا والجواب عن الأول أن نقول أما العمل بقول امرأة فكما نعمل بقول الواحد حرا كان أو عبدا ذكرا كان أو أنثى في الأخبار وما كانت إلا مخبرة عن أبيها وأما المشي مع المرأة فلا بأس به مع الاحتياط والتورع والجواب عن الثاني أن المرأة وإن قالت ذلك فلعل موسى عليه السلام ما ذهب إليهم طلبا للأجرة بل للتبرك برؤية ذلك الشيخ وروي أنها لما قالت ليجزيك كره ذلك ولما قدم إليه الطعام امتنع وقال إنا أهل بيت لا نبيع ديننا بدنيانا ولا نأخذ على المعروف ثمنا حتى قال شعيب عليه السلام هذه عادتنا مع كل من ينزل بنا وأيضا فليس بمنكر أن الجوع قد بلغ إلى حيث ما كان يطيق تحمله فقبل ذلك على سبيل الاضطرار وهذا هو الجواب عن الثالث فإن الضرورات تبيح المحظورات والجواب عن الرابع لعله عليه السلام كان قد علم بالوحي طهارتها وبراءتها فكان يعتمد عليها

أما قوله فلما جاءه قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقام يمشي والجارية أمامه فهبت الريح فكشفت عنها فقال موسى

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٢٦/٢٤

عليه السلام إني من عنصر إبراهيم عليه السلام فكوني من خلفي حتى لا ترفع الريح ثيابك فأرى ما لا يحل لي فلما دخل على شعيب فإذا الطعام موضوع فقال شعيب تناول يا فتى فقال موسى عليه السلام أعوذ بالله قال شعيب ولم قال لأنا من أهل بيت لا نبيع ديننا بملء الأرض ذهبا." (١)

"الموجبة لذلك فكانت حجتهم على الله تعالى طاهرة وكذلك القول فيما تقدم لأن الشيطان كان له أن يقول إنما أغويت بخلقك في الغواية وإنما قبل من دعوته لمثل ذلك فتكون الحجة لهم في ذلك قوية والعذر ظاهرا **والجواب** أن القاضي لا يترك آية من الآيات المشتملة على المدح والذم والثواب والعقاب إلا ويعيد استدلاله بها وكما أن وجه استدلاله في الكل هذا الحرف فكذا وجه **جوابنا** حرف واحد وهو أن علم الله تعالى بعدم الإيمان مع وقوع الإيمان متنافيان لذاتيهما فمع العلم بعدم الإيمان إذا أمر بإدخال الإيمان في الوجود فقد أمر بالجمع بين الضدين والذي اعتمد القاضي عليه في دفع هذا الحرف في كتبه الكلامية قوله خطأ قول من يقول إنه يمكن وخطأ قول من يقول إنه لا يمكن بل الواجب السكوت ولو أورد الكافر هذا السؤال على ربه لما كان لربه عنه **جواب** إلا السكوت فتكون حجة الكافر قوية وعذره ظاهرا فثبت أن **الإشكال** **مشترك** والله أعلم

فأما من تاب وءامن وعمل صالحا فعسى أن يكون من المفلحين وربك يخلق ما يشآء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون وربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون وهو الله لا إله إلا هو له الحمد فى الا ولى والا خرة وله الحكم وإليه ترجعون

اعلم أنه تعالى لما بين حال المعذبين من الكفار وما يجري عليهم من التوبيخ أتبعه بذكر من يتوب منهم في الدنيا ترغيبا في التوبة وزجرا عن الثبات على الكفر فقال فأما من تاب وءامن وعمل صالحا فعسى أن يكون من المفلحين وفي عسى وجوه أحدها أنه من الكرام تحقيق والله أكرم الأكرمين وثانيها أن يراد ترجي التائب وطمعه كأنه قال فليطمع في الفلاح وثالثها عسى أن يكونوا كذلك إن داموا على التوبة والإيمان لجواز أن لا يدوموا واعلم أن القوم كانوا يذكرون شبهة أخرى ويقولون لولا نزل هاذا القرءان على رجل من القريتين عظيم (الزخرف ٣١) يعنون الوليد بن المغيرة أو أبا مسعود الثقفي فأجاب الله تعالى عنه بقوله وربك يخلق ما يشاء ويختار والمراد أنه المالك المطلق وهو منزه عن النفع والضر فله أن يخص من شاء بما شاء لا اعتراض عليه ألبتة وعلى طريقة المعتزلة لما ثبت أنه حكيم مطلق علم أنه كل ما فعله كان حكمة وصوابا فليس لأحد أن يعترض عليه وقوله ما كان لهم الخيرة والخيرة اسم من الاختيار قام مقام المصدر والخيرة أيضا اسم للمختار يقال محمد خيرة الله في خلقه إذا عرفت هذا فنقول في الآية وجهان الأول وهو الأحسن أن يكون تمام الوقف على قوله ويختار ويكون ما نفيا والمعنى وربك يخلق ما يشاء ويختار ليس لهم الخيرة إذ ليس لهم أن يختاروا على الله أن يفعل والثاني أن يكون ما بمعنى الذي فيكون الوقف عند قوله وربك يخلق ما يشاء ثم يقول ويختار ما كان لهم الخيرة قال." (٢)

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٠٦/٢٤

(٢) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩/٢٥

"أوليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم

وقوله تعالى أوليس الذى خلق السماوات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم قدم ذكر النار في الشجر على ذكر الخلق الأكبر لأن استبعادهم كان بالصريح واقعا على الأحياء حيث قالوا من يحى العظام (يس ٧٨) ولم يقولوا من يجمعها ويؤلفها والنار في الشجر تناسب الحياة

وقوله تعالى بلى وهو الخلاق إشارة إلى أنه في القدرة كامل وقوله تعالى العليم إشارة إلى أن علمه شامل ثم أكد بيانه بقوله تعالى

إنمآ أمره إذآ أراد شيئا أن يقول له كن فيكون

وهذا إظهار فساد تمثيلهم وتشبيههم وضرب مثلهم حيث ضربوا لله مثلا وقالوا لا يقدر أحد على مثل هذا قياسا للغائب على الشاهد فقال في الشاهد الخلق يكون بالآلات البدنية والانتقالات المكانية ولا يقع إلا في الأزمنة الممتدة والله يخلق بكن فيكون فكيف تضربون المثل الأدنى وله المثل الأعلى من أن يدرك وفي الآية مباحث

البحث الأول قالت المعتزلة هذه الآية دالة على أن المعدوم شيء لأنه يقول لما أراده كن فيكون فهو قبل القول له كن لا يكون وهو في تلك الحالة شيء حيث قال إنما أمره إذا أراد شيئا **والجواب** أن هذا بيان لعدم تخلف الشيء عن تعلق إرادته به فقوله إذا مفهوم الحين والوقت والآية دالة على أن المراد شيء حين تعلق الإرادة به ولا دلالة فيها على أنه شيء قبل ما إذا أراد وحينئذ لا يرد ما ذكروه لأن الشيء حين تعلق الإرادة به شيء موجود لا يريده في زمان ويكون في زمان آخر بل يكون في زمان تعلق ازرادة فإذا الشيء هو الموجود لا المعدوم لا يقال كيف يريد الموجود وهو موجود فيكون ذلك إيجادا لموجود نقول هذا **الإشكال من** بال المعقولات ونجيب عنه في موضعه وإنما غرضنا إبطال تمسكهم باللفظ وقد ظهر أن المفهوم من هذا الكلام أنه يريد ما هو شيء إذا أراد وليس في الآية أنه إذا أراد ما كان شيئا قبل تعلق الإرادة

البحث الثاني قالت الكرامية لله إرادة محدثة بدليل قوله تعالى إذا أراد ووجه دلالته من أمرين أحدهما من حيث إنه جعل للإرادة زمانا فإن إذا ظرف زمان وكل ما هو زماني فهو حادث وثانيهما هو أنه تعالى جعل إرادته متصلة بقوله كن وقوله كن متصل بكون الشيء ووقوعه لأنه تعالى قال يكون بفاء التعقيب لكن الكون حادث وما قبل الحادث متصل به حادث والفلاسفة وافقوهم في هذا **الإشكال من** وجه آخر فقالوا إرادته متصلة بأمره وأمره متصل بالكون ولكن إرادته قديمة فالكون قديم فمكونات الله قديمة **وجواب** الضالين من التمسك باللفظ هو أن المفهوم من قوله إذا أراد من حيث اللغة إذا تعلقت إرادته بالشي لأن قوله أراد فعل ماض وإذا دخلت كلمة إذا على الماضي تجعله في معنى المستقبل ونحن نقول أن مفهوم قولنا أراد ويريد وعلم ويعلم يجوز أن يدخله الحدوث وإنما نقول لله تعالى صفة قديمة هي الإرادة وتلك الصفة إذا تعلقت بشيء نقول أراد ويريد وقبل التعلق لا نقول أراد وإنما نقول له إرادة وهو بها مريد ولنضرب مثالا للأفهام الضعيفة ليزول ما يقع في الأوقام السخيفة فنقول قولنا فلان خياط يراد به أن له صنعة الخياطة فلو لم يصح منا أن نقول إنه خاط ثوب زيد أو يخيط ثوب زيد لا يلزم منه نفي صحة قولنا إنه خياط بمعنى أن له صنعة بها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة في ثوب زيد في زمان ماض خاط ثوبه وبها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة في ثوب زيد في زمان مستقبل يخيط ثوبه ولله المثل

الأعلى فافهم أن الإرادة أمر ثابت إن تعلقت بوجو شيء نقول أراد وجوده أي يريد وجوده وإذا علمت هذا فهو في المعنى من." (١)

"السؤال الأول هذه الشهب هل هي من الكواكب التي زين الله السماء بها أم لا والأول باطل لأن هذه الشهب تبطل وتضمحل فلو كانت هذه الشهب تلك الكواكب الحقيقية لوجب أن يظهر نقصان كثير من أعداد كواكب السماء ومعلوم أن هذا المعنى لم يوجد ألبتة فإن أعداد كواكب السماء باقية في حالة واحدة من غير تغير ألبتة وأيضا فجعلها رجوما للشياطين مما يوجب وقوع النقصان في زينة السماء فكأن الجمع بين هذين المقصودين كالمتناقض وأما القسم الثاني وهو أن يقال إن هذه الشهب جنس آخر غير الكواكب المركوزة في الفلك فهذا أيضا مشكل لأنه تعالى قال في سورة تبارك الذى بيده الملك (الملك ١) ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين (الملك ٥) فالضمير في قوله وجعلناها عائد إلى المصابيح فوجب أن تكون تلكالمصابيح هي الرجوع بأعيانها من غير تفاوت **والجواب** أن هذه الشهب غير تلك الثواقب الباقية وأما قوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين (الملك ٥) فنقول كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصابيح لأهل الأرض إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الدهر آمنة من التغير والفساد ومنها ما لا يكون كذلك وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين وبهذا التقدير فقد زال **الإشكال والله** أعلم

السؤال الثاني كيف يجوز أن تذهب الشياطين إلى حيث يعلمون بالتجويز أن الشهب تحرقهم ولا يصلون إلى مقصودهم ألبتة وهل يمكن أن يصدر مثل هذا الفعل عن عاقل فكيف من الشياطين الذين لهم مزية في معرفة الحيل الدقيقة **والجواب** أن حصول هذه الحالة ليس له موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه وإنما يمنعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فربما صاروا إلى موضع تصيبهم فيه الشهب وربما صاروا إلى غيره ولا يصادفون الملائكة فلا تصيبهم الشهب فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلموا في بعض الأوقات جاز أن يصيروا إلى مواضع يغلب على ظنونهم أنه لا تصيبهم الشهب فيها كما يجوز فيمن يسلك البحر أن يسلكه في موضع يغلب على ظنه حصول النجاة هذا ما ذكره أبو علي الجبائي من **الجواب** عن هذا السؤال في تفسيره ولقائل أن يقول إنهم إذا صعدوا فإما أن يصلوا إلى مواضع الملائكة أو إلى غير تلك المواضع فإن وصلوا إلى مواضع الملائكة احتلقوا وإن وصلوا إلى غير مواضع الملائكة لم يفوزوا بمقصودهم أصلا فعلى كلا التقديرين المقصود غير حاصل إذا حصلت هذه التجربة وثبت بالاستقراء أن الفوز بالمقصود محال وجب أن يمتنعوا عن هذا العمل وأن لا يقدموا عليه أصلا بخلاف حال المسافرين في البحر فإن الغالب عليهم السلامة والفوز بالمقصود أما ههنا فالشيطان الذي يسلم من الاحتراق إنما يسلم إذا لم يصل إلى مواضع الملائكة وإذا لم يصل إلى تلك المواضع لم يفز بالمقصود فوجب أن لا يعود إلى هذا العمل ألبتة والأقرب في **الجواب** أن نقول هذه الوقعة إنما تتفق في الندرة فلعلها لا تشتهر بسبب كونها نادرة بين الشياطين والله أعلم

السؤال الثالث قالوا دلت التواريخ المتواترة على أن حدوث الشهب كان حاصلا قبل مجيء النبي (صلى الله عليه وسلم)

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٧/٢٦

فـإن الحكماء الذين كانوا موجودين قبل مجيء النبي (صلى الله عليه وسلم) بزمان طويل ذكروا ذلك وتكلموا في سبب حدوثه إذا ثبت أن ذلك كان موجودا قبل مجيء النبي (صلى الله عليه وسلم) امتنع حمله على مجيء النبي (صلى الله عليه وسلم) أجاب القاضي بأن الأقرب أن هذه الحالة كانت موجودة قبل النبي (صلى الله عليه وسلم) لكنها كثرت في زمان النبي (صلى الله عليه وسلم) فصارت بسبب الكثرة معجزة." (١)

"سورة ص

ثمانون وثمان آيات مكية

ص والقرءان ذى الذكر بل الذين كفروا فى عزة وشقاق كم أهلكنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص

وفيه مسائل

المسألة الأولى الكلام المستقصى في أمثال هذه الفواتح مذكور في أول سورة البقرة ولا بأس بإعادة بعض الوجوه فالأول أنه مفتاح أسماء الله تعالى التي أولها صاد كقولنا صادق الوعد صانع المصنوعات صمد والثاني معناه صدق محمد في كل ما أخبر به عن الله الثالث معناه صد الكفار عن قبول هذا الدين كما قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله (النحل ٨٨) الرابع معناه أن القررن مركب من هذه الحروف وأنتم قادرون عليها ولستم قادرين على معارضة القرآن فدل ذلك على أن القرآن معجز الخامس أن يكون صاد بكسر الدال من المصادة وهي المعارضة ومنها لاصدى وهو ما يعارض صوتك في الأماكن الخالية من الأجسام الصلبة ومعناه عارض القرآن بعملك فاعلم بأوامره وانته عن نواهيه السادس أنه اسم السورة والتقدير هذه صاد فإن قيل ههنا إشكالان أحدهما أن قوله والقرءان ذى الذكر قسم وأين المقسم عليه والثاني أن كلمة (بل) تقتضي رفع حكم ثبت قلبها وإثبات حكم بعدها يناقض الحكم السابق فأين هذا المعنى ههنا **والجواب** عن الأول من وجوه الأول أن يكون معنى صاد بمعنى صدق محمد (صلى الله عليه وسلم) فيكون صاد هو المقسم عليه وقوله ص والقرءان ذى هو القسم الثاني أن يكون المقسم عليه محذوفا والتقدير سورة (ص والقرآن ذي الذكر) أنه لكلام معجز لأنا بينا أن قوله ص تنبيه على التحدي والثالث أن يكون صاد اسما للسورة ويكون التقدير هذه ص والقرآن ذي الذكر ولما كان المشهور أن محمدا عليه السلام يدعي في هذه السورة كونها معجزة كان قوله هذه ص جاريا مجرى." (٢)

"يكون المراد منه الذين تابوا عن الكفر واتبعوا سبيل الإيمان وقوله إن التائب عن الكفر المصر على الفسق لا يسمى تائبا ولا متبعا سبيل الله قلنا لا نسلم قوله بل يقال إنه تائب عن الكفر وتابع سبيل الله في الدين والشريعة وإذا ثبت أنه تائب عن الكفر ثبت أنه تائب ألا ترى أنه يكفي في صدق وصفه بكونه ضاربا وضاحكا صدور الضرب والضحك عنه واحدة ولا يتوقف ذلك على صدور كل أنواع الضرب والضحك عنه فكذا ههنا

المسألة الثالثة قال أهل التحقيق إن هذه الشفاعة الصادرة عن الملائكة في حق البشر تجري مجرى اعتذار عن ذلة سبقت وذلك لأنهم قالوا في أول تخليق البشر أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء (البقرة ٣٠) فلما سبق منهم هذا الكلام

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٠٦/٢٦

(٢) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥٢/٢٦

تداركوا في آخر الأمر بأن قالوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وهذا كالتنبيه على أن من آذى غيره فالأولى أن يجبر ذلك الإيذاء بإيصال نفع عليه

واعلم أنه تعالى لما حكى عن الملائكة أنهم يستغفرون للذين تابوا بين كيفية ذلك الاستغفار فحكى عنهم أنهم قالوا ربنا وسعت كل شى ء رحمة وعلما وفيه مسائل

المسألة الأولى أن الدعاء في أكثر الأمور مذكور بلفظ ربنا ويدل عليه أن الملائكة عند الدعاء قالوا ربنا بدليل هذه الآية وقال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا أنفسنا (الأعراف ٢٣) وقال نوح عليه السلام رب إنى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم (هود ٤٧) وقال أيضا رب إنى دعوت قومى ليلا ونهارا (نوح ٥) وقال أيضا رب اغفر لى ولوالدى (نوح ٢٨) وقال عن إبراهيم عليه السلام رب أرنى كيف تحى الموتى (البقرة ٢٦٠) وقال ربنا اغفر لى ولوالدى وللمؤمنين يوم يقوم الحساب (إبراهيم ٤١) وقال ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك (البقرة ١٢٨) وقال عن يوسف رب قد اتيتنى من الملك (يوسف ١٠١) وقال عن موسى عليه السلام رب أرنى أنظر إليك (الأعراف ١٤٣) وقال في قصة الوكز رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى فغفر له إنه هو الغفور الرحيم قال رب بما أنعمت على فلن أكون ظهيرا للمجرمين (القصص ١٦ ١٧) وحكى تعالى عن داود فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب (ص ٢٤) وعن سليمان أنه قال رب اغفر لى وهب لى ملكا (ص ٣٥) وعن ذكريا أنه نادى ربه نداء خفيا (مريم ٣) وعن عيسى عليه السلام أنه قال ربنا أنزل علينا مائدة من السماء (المائدة ١١٤) وعن محمد (صلى الله عليه وسلم) أن الله تعالى قال له وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين (المؤمنون ٩٧) وحكى عن المؤمنون أنهم قالوا ربنا ما خلقت هذا باطلا (آل عمران ١٩١) وأعادوا هذه اللفظة خمس مرات وحكى أيضا عنهم أنهم قالوا غفرانك ربنا وإليك المصير (البقرة ٢٨٥) إلى آخر السورة

فثبت بما ذكرنا أن من أرضى الدعاء أن ينادي العبد ربه بقوله يا رب وتمام **الإشكال فيه** أن يقال لفظ الله أعظم من لفظ الرب فلم صار لفظ الرب مختصا بوقت الدعاء **والجواب** كأن العبد يقول كنت في كتم العدم والمحض والنفي الصرف فأخرجتني إلى الوجود وربيتني فاجعل تربيتك لي شفيعا إليك في أن لا تخليني طرفة عين عن تربيتك وإحسانك وفضلك." (١)

"مرتين أما المرة الثالثة فليس في اللفظ ما يدل على ثبوتها أو عدمها فثبت أن نفي حياة القبر يقتضي ترك ما دل اللفظ عليه فأما إثبات حياة القبر فإنه يقتضي إثبات شيء زائد على ما دل عليه اللفظ مع اللفظ لا إشعار فيه بثبوته ولا بعدمه فكان هذا أولى وأما ما ذكروه في المعارضة الأولى فنقول قوله يحذر الاخرة (الزمر ٩) تدخل فيه الحياة الآخرة سواء كانت في القبر أو في القيامة وأما المعارضة الثانية **فجوابها** أنا نرجح قولنا بالأحاديث الصحيحة الواردة في عذاب القبر وأما الوجهان العقليان فمدفوعان لأنا إذا قلنا إن الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو عبارة عن جسم نوراني سار في هذا البدن كانت الإشكالات التي ذكرتموها غير واردة في هذا الباب والله أعلم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٣١/٢٧

المسألة الثانية اعلم أنا لما أثبتنا حياة القبر فيكون الحاصل في حق بعضهم أربعة أنواع من الحياة وثلاثة أنواع من الموت والدليل عليه قوله تعالى في سورة البقرة ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم (البقرة ٢٤٣) فهؤلاء أربعة مراتب في الحياة حياتان في الدنيا وحياة في القبر وحياة رابعة في القيامة

المسألة الثالثة قوله اثنتين نعت لمصدر محذوف والتقدير إماتتين اثنتين ثم حكى الله عنهم أنهم قالوا فاعترفنا بذنوبنا فإن قيل الفاء في قوله فاعترفنا تقتضي أن تكون الإماتة مرتين والإحياء مرتين سببا لهذا الاعتراف فبينوا هذه السببية قلنا لأنهم كانوا منكرين للبعث فلما شاهدوا الإحياء بعد الإماتة مرتين لم يبق لهم عذر في الإقرار بالبعث فلا جرم وقع هذا الإقرار كالمسبب عن ذلك الإحياء وتلك الإماتة ثم قال فهل إلى خروج من سبيل أي هل إلى نوع من الخروج سريع أو بطيء من سبيل أم اليأس وقع فلا خروج ولا سبيل إليه وهذا كلام من غلب عليه اليأس والقنوط واعلم أن **الجواب** الصريح عنه أن يقال لا أو نعم وهو تعالى لم يفعل ذلك بل ذكر كلاما يدل على أنه لا سبيل لهم إلى الخروج فقال ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا أي ذلكم الذي أنتم فيه وهو أن لا سبيل لكم إلى الخروج قط إنما وقع بسبب كفركم بتوحيد الله تعالى وإيمانكم الإشراك به فالحكم لله حيث حكم عليكم بالعذاب السرمدي وقوله العلى الكبير دلالة على الكبرياء والعظمة وعلى أن عقابه لا يكون إلا كذلك والمشبهة استدلوا بقوله تعالى العلى على العلو الأعلى في الجهة وبقوله الكبير على كبر الجثة والذات وكل ذلك باطل لأنا دللنا على أن الجسمية والمكان محالان في حق الله تعالى فوجب أن يكون المراد من العلى الكبير العلو والكبرياء بحسب القدرة والإلهية." [١]

"الصوت إلا أن **الإشكال في** أن الحاجة إلى إظهار المعجزة في كل مرة لم يقل به أحد

المسألة السابعة دلت المناظرات المذكورة في القرآن بين الله تعالى وبين إبليس على أنه تعالى كان يتكلم مع إبليس من غير واسطة فذلك هل يسمى وحيا من الله تعالى إلى إبليس أو لا الأظهر منعه ولا بد في هذا الموضع من بحث غامض كامل

المسألة الثامنة قرأ نافع أو يرسل رسولا برفع اللام فيوحي بسكون الياء ومحله رفع على تقدير وهو يرسل فيوحي والباقون بالنصب على تأويل المصدر كأنه قيل ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا إو إسماعا لكلامه من وراء حجاب أو يرسل لكن فيه **إشكال لأن** قوله وحيا أو إسماعا اسم وقوله أو يرسل فعل وعطف الفعل على الاسم قبيح فأجيب عنه بأن التقدير وما كان لبشر أن يكلمه إلا أن يوحي إليه وحيا أو يسمع إسماعا من وراء حجاب أو يرسل رسولا

المسألة التاسعة الصحيح عند أهل الحق أن عندما يبلغ الملك الوحي إلى الرسول لا يقدر الشيطان على إلقاء الباطل في أثناء ذلك الوحي وقال بعضهم يجوز ذلك لقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى الشفاعة ترتجى وكان صديقنا الملك سام بن محمد رحمه الله وكان أفضل من لقيته من أرباب السلطنة يقول هذا الكلام بعد الدلائل القوية القاهرة باطل من وجهين آخرين الأول أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال (من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بصورتيا) فإذا لم يقدر الشيطان على أن يتمثل في المنام بصورة الرسول فكيف قدر على التشبه بجبريل حال اشتغال تبليغ وحي الله تعالى والثاني أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال (ما سلك عمر فجا إلا وسلك الشيطان فجا آخر)

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٣٧/٢٧

فإذا لم يقدر الشيطان أن يحضر مع عمر في فج واحد فكيف يقدر على أن يحضر مع جبريل في موقف تبليغ وحي الله تعالى

المسألة العاشرة قوله تعالى فيوحي بإذنه ما يشاء يعني فيوحي ذلك الملك بإذن الله ما يشاء الله وهذا يقتضي أن الحسن لا يحسن لوجه عائد عليه وأن القبيح لا يقبح لوجه عائد إليه بل لله أن يأمر بما يشاء من غير تخصيص وأن ينهى عما يشاء من غير تخصيص إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما صح قوله ما يشاء والله أعلم

ثم قال تعالى في آخر الآية إنه على حكيم يعني أنه علي عن صفات المخلوقين حكيم يجري أفعاله على موجب الحكمة فيتكلم تارة بغير واسطة على سبيل الإلهام وأخرى بإسماع الكلام وثالثا بتوسيط الملائكة الكرام ولما بين الله تعالى كيفية أقسام الوحي إلى الأنبياء عليهم السلام قال وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا والمراد به القرآن وسماه روحا لأنه يفيد الحياة من موت الجهل أو الكفر

ثم قال تعالى ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان واختلف العلماء في هذه الآية مع الإجماع على أنه لا يجوز أن يقال الرسل كانوا قبل الوحي على الكفر وذكروا في **الجواب** وجوها الأول ما كنت تدرى ما الكتاب أي القرآن ولا الإيمان أي الصلاة لقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم (البقرة ١٤٣)." (١)

"المسألة الأولى من للعقلاء وكل ما على وجه الأرض مع الأرض فان فما فائدة الاختصاص بالعقلاء نقول المنتفع بالتخويف هو العاقل فخصه تعالى بالذكر

المسألة الثانية الفاني هو الذي فنى وكل من عليها سيفنى فهو باق بعد ليس بفان نقول كقوله إنك ميت (الزمر ٣٠) وكما يقال للقريب إنه واصل **وجواب** آخر وهو أن وجود الإنسان عرض وهو غير باق وما ليس بباق فهو فان فأمر الدنيا بين شيئين حدوث وعدم أما البقاء فلا بقاء له لأن البقاء استمرار ولا يقال هذا تثبيت بالمذهب الباطل الذي هو القول بأن الجسم لا يبقى زمانين كما قيل في العرض لأنا نقول قوله من بدل قوله (ما) ينفي ذلك التوهم لأني قلت (من عليها فان) لا بقاء له وما قلت ما عليها فان ومن مع كونه على الأرض يتناول جسما قام به أعراض بعضها الحياة والأعراض غير باقية فالمجموع لم يبق كما كان وإنما الباقي أحد جزأيه وهو الجسم وليس يطلق عليه بطريق الحقيقة لفظة (من) فالفاني ليس ما عليها وما عليها ليس بباق

المسألة الثالثة ما الفائدة في بيان أنه تعالى قال فان نقول فيه فوائد منها الحث على العبادة وصرف الزمان اليسير إلى الطاعة ومنها المنع من الوثوق بما يكون للمرء فلا يقول إذا كان في نعمة إنها لن تذهب فيترك الرجوع إلى الله معتمدا على ماله وملكه ومنها الأمر بالصبر إن كان في ضر فلا يكفر بالله معتمدا على أن الأمر ذاهب والضر زائل ومنها ترك اتخاذ الغير معبودا والزجر على الاغترار بالقرب من الملوك وترك التقرب إلى الله تعالى فإن أمرهم إلى الزوال قريب فيبقى القريب منهم عن قريب في ندم عظيم لأنه إن مات قبلهم يلقى الله كالعبد الآبق وإن مات الملك قبله فيبقى بين الخلق وكل أحد ينتقم منه ويتشفى فيه ويستحي ممن كان يتكبر عليه وإن ماتا جميعا فلقاء الله عليه بعد التوفي في غاية الصعوبة ومنها حسن

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٦٣/٢٧

التوحيد وترك الشرك الظاهر والخفي جميعا لأن الفاني لا يصلح لأن يعبد

ثم قال تعالى

ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام فبأى ءالا ء ربكما تكذبان

وفيه مسائل

المسألة الأولى الوجه يطلق على الذات والمجسم يحمل الوجه على العضو وهو خلاف العقل والنقل أعني القرآن لأن قوله تعالى كل شى ء هالك إلا وجهه (القصص ٨٨) يدل على أن لا يبقى إلا وجه الله تعالى فعلى القول الحق لا **إشكال فيه** لأن المعنى لا يبقى غير حقيقة الله أو غير ذات الله شيء وهو كذلك وعلى قول المجسم يلزم أن لا تبقى يده التي أثبتها ورجله التي قال بها لا يقال فعلى قولكم أيضا يلزم أن لا يبقى علم الله ولا قدرة الله لأن الوجه جعلتموه ذاتا والذات غير الصفات فإذا قلت كل شيء هالك إلا حقيقة الله خرجت الصفات عنها فيكون قولكم نفيا للصفات نقول **الجواب** عنه بالعقل والنقل أما النقل فذلك أمر يذكر في غير هذا الموضع وأما العقل فهو أن قول القائل لم يبق لفلان إلا ثوب يتناول الثوب وما قام به من اللون والطول والعرض وإذا قال لم يبق إلا كمه لا يدل على بقاء جيبه وذيله فكذلك قولنا يبقى ذات الله تعالى يتناول صفاته وإذا قلتم لا يبقى غير وجهه بمعنى العضو يلزمه أن لا تبقى يده

المسألة الثانية فما السبب في حسن إطلاق لفظ الوجه على الذات نقول إنه مأخوذ من عرف الناس." (١)

"المسألة الأولى ماذا يسأله السائلون فنقول يحتمل وجوها أحدها أنه سؤال استعطاء فيسأله كل أحد الرحمة وما يحتاج إليه في دينه ودنياه ثانيها أنه سؤال استعلام أي عنده علم الغيب لا يعلمه إلا هو فكل أحد يسأله عن عاقبة أمره وعما فيه صلاحه وفساده فإن قيل ليس كل أحد يعترف بجهله وعلم الله نقول هذا كلام في حقيقة الأمر من جاهل فإن كان من جاهل معاند فهو في الوجه الأول أيضا وارد فإن من المعاندين من لا يعترف بقدرة الله فلا يسأله شيئا بلسانه وإن كان يسأله بلسان حاله لإمكانه والوجه الأول إشارة إلى كمال القدرة أي كل أحد عاجز عن تحصيل ما يحتاج إليه والوجه الثاني إشارة إلى كمال العلم أي كل أحد جاهل بما عند الله من المعلومات ثالثها أن ذلك سؤال استخراج أمر وقوله من فى السماوات والارض أي من الملائكة يسألونه كل يوم ويقولون إلهنا ماذا نفعل وبماذا تأمرنا وهذا يصلح **جوابا** آخر عن **الإشكال على** قول من قال يسأله حال لأنه يقول قال تعالى كل من عليها فان (الرحمن ٢٦) ومن عليها تكون الأرض مكانه ومعتمده ولولاها لا يعيش وأما من فيها من الملائكة الأرضية فهم فيها وليسوا عليها ولا تضرهم زلزلتها فعندما يفنى من عليها ويبقى الله تعالى لا يفنى هؤلاء في تلك الحال فيسألونه ويقولون ماذا نفعل فيأمرهم بما يأمرهم ويفعلون ما يؤمرون ثم يقول لهم عندما يشاء موتوا فيموتوا هذا على قول من قال يسأله حال وعلى الوجه الآخر لا إشكال

المسألة الثانية هو عائد إلى من نقول الظاهر المشهور أنه عائد إلى الله تعالى وعليه اتفاق المفسرين ويدل عليه ما روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه سئل عن ذلك الشأن فقال (يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع من يشاء ويضع من يشاء) ويحتمل أن يقال هو عائد إلى يوم و كل يوم ظرف سؤالهم أي يقع سؤالهم في كل يوم وهو في شأن يكون جملة وصف بها

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٣/٢٩

يوم وهو نكرة كما يقال يسألني فلان كل يوم هو يوم راحتي أي يسألني أيام الراحة وقوله هو فى شأن يكون صفة مميزة للأيام التي فيها شأن عن اليوم الذي قال تعالى فيه لمن الملك اليوم لله الواحد القهار (غافر ١٦) فإنه تعالى في ذلك اليوم يكون هو السائل وهو المجيب ولا يسأل في ذلك اليوم لأنه ليس يوما هو في شأن يتعلق بالسائلين من الناس والملائكة وغيرهم وإنما يسألونه في يوم هو في شأن يتعلق بهم فيطلبون ما يحتاجون إليه أو يستخرجون أمره بما يفعلون فيه فإن قيل فهذا ينافي ما ورد في الخبر نقول لا منافاة لقوله عليه السلام في **جواب** من قال ما هذا الشأن فقال (يغفر ذنبا (ويفرج كربا)) أي فالله تعالى جعل بعض الأيام موسومة بوسم يتعلق بالخلق من مغفرة الذنوب والتفريج عن المكروب فقال تعالى يسأله من فى السماوات والارض في تلك الأيام التي في ذلك الشأن وجعل بعضها موسومة بأن لا داعي فيها ولا سائل وكيف لا نقول بهذا ولو تركنا كل يوم على عمومه لكان كل يوم فيه فعل وأمر وشأن فيفضي ذلك إلى القول بالقدم والدوام اللهم إلا أن يقال عام دخله التخصيص كقوله تعالى وأوتيت من كل شى ء (النمل ٢٣) و تدمر كل شى ء (الأحقاف ٢٥)

المسألة الثالثة فعلى المشهور يكون الله تعالى في كل يوم ووقت في شأن وقد جف القلم بما هو كائن نقول فيه أجوبة منقولة في غاية الحسن فلا نبخل بها وأجوبة معقولة نذكرها بعدها أما المنقولة فقال بعضهم المراد سوق المقادير إلى المواقيت ومعناه أن القلم جف بما يكون في كل (يوم و) وقت فإذا جاء ذلك الوقت تعلقت إرادته بالفعل فيه فيوجد وهذا وجه حسن لفظا ومعنى وقال بعضهم شؤون يبديها لا." (١)

"ثم قال تعالى

فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جآن فبأى ءالا ء ربكما تكذبان

وفيه وجهان أحدهما لا يسأله أحد عن ذنبه فلا يقال له أنت المذنب أو غيرك ولا يقال من المذنب منكم بل يعرفونه بسواد وجوههم وغيره وعلى هذا فالضمير في ذنبه عائد إلى مضمر مفسر بما يعده وتقديره لا يسأل إنس عن ذنبه ولا جان يسأل أي عن ذنبه وثانيهما معناه قريب من المعنى قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى (الأنعام ١٦٤) كأنه يقول لا يسأل عن ذنبه مذنب إنس ولا جان وفيه **إشكال لفظي** لأن الضمير في ذنبه إن عاد إلى أمر قبله يلزم استحالة ما ذكرت من المعنى بل يلزم فساد المعنى رأسا لأنك إذا قلت لا يسأل مسؤول واحد أو إنسي مثلا عن ذنبه فقولك بعد إنس ولا جان يقتضي تعلق فعل بفاعلين وأنه محال **والجواب** عنه من وجهين أحدهما أن لا يفرض عائدا وإنما يجعل بمعنى المظهر لا غير ويجعل عن ذنبه كأنه قال عن ذنب مذنب ثانيهما وهو أدق وبالقبول أحق أن يجعل ما يعود إليه الضمير قبل الفعل فيقال تقديره فالمذنب يومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان وفيه مسائل لفظية ومعنوية

المسألة الأولى اللفظية الفاء للتعذيب وأنه يحتمل أن يكون زمانيا كأنه يقول فإذا انشقت السماء يقع العذاب فيوم وقوعه لا يسأل وبين الأحوال فاصل زماني غير متراخ ويحتمل أن يكون عقليا كأنه يقول يقع العذاب فلا يتأخر تعلقه بهم مقدار ما يسألون عن ذنبهم ويحتمل أن يكون أراد الترتيب الكلامي كأنه يقول تهربون بالخروج من أقطار السموات وأقول لا

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٩٦/٢٩

تمتنعون عند انشقاق السماء فأقول لا تمهلون مقدار ما تسألون

المسألة الثانية ما المراد من السؤال نقول المشهور ما ذكرنا أنهم لا يقال لهم من المذنب منكم وهو على هذا سؤال استعلام وعلى الوجه الثاني سؤال توبيخ أي لا يقال له لم أذنب المذنب ويحتمل أن يكون سؤال موهبة وشفاعة كما يقول القائل أسألك ذنب فلان أي أطلب منك عفوه فإن قيل هذا فاسد من وجوه أحدها أن السؤال إذا عدى بعن لا يكون إلا بمعنى الاستعلام أو التوبيخ وإذا كان بمعنى لاستعطاء يعدى بنفسه إلى مفعولين فيقال نسألك العفو والعافية ثانيها الكلام لا يحتمل تقديرا ولا يمكن تقديره بحيث يطابق الكلام لأن المعنى يصير كأنه يقول لا يسأل واحد ذنب أحد بل أحد لا يسأل ذنب نفسه ثالثها قوله يعرف المجرمون بسيماهم (الرحمن ٤١) لا يناسب ذلك نقول أما الجواب عن الأول فهو أن السؤال ربما يتعدى إلى مفعولين غير أنه عند الاستعلام يحذف الثاني ويؤتى بما يتعلق به يقال سألته عن كذا أي سألته الإخبار عن كذا فيحذف الإخبار ويكتفي بما يدل عليه وهو الجار والمجرور فيكون المعنى طلبت منه أن يخبرني عن كذا وعن الثاني أن التقدير لا يسأل إنس ذنبه ولا جان والضمير يكون عائدا إلى المضمر لفظا لا معنى كما نقول قبلوا أنفسهم فالضمير في أنفسهم عائد إلى ما في قولك قتلوا لفظا لا معنى لأن ما في قتلوا ضمير الفاعل وفي أنفسهم ضمير المفعول إذ الواحد لا يقتل نفسه وإنما المراد كل واحد قتل واحدا غيره فكذلك (كل) إنس لا يسأل (عن) ذنبه أي ذنب إنس غيره ومعنى الكلام لا يقال لأحد اعف عن فلان لبيان أن لا مسئول في ذلك الوقت من الإنس والجن وإنما كلهم سائلون الله والله." (١)

"تعالى قل موتوا (آل عمران ١١٩) ولم يقل قل ماتوا وقال تعالى ولا تموتن (آل عمران ١٠٢) ولم يقل ولا تماتوا كما قال لا تخافوا (الصافات ٣٠) أقلنا فيه وجهان أحدهما أن هذه الكلمة خالفت غيرها فقيل فيها أموات والسماع مقدم على القياس والثاني مات يمات لغة في مات يموت فاستعمل ما فيها الكسر لأن الكسر في الماضي يوجد أكثر الأمرين أحدهما كثرة يفعل على يفعل وثانيهما كونه على فعل يفعل مثل خاف يخاف وفي مستقبلها الضم لأنه يوجد لسببين أحدهما كون الفعل على فعل يفعل مثل طال يطول فإن وصفه بالتطويل دون الطائل يدل على أنه من باب قصر يقصر وثانيهما كونه على فعل يفعل تقول فعلت في الماضي بالكسر وفي المستقبل بالضم

المسألة السادسة كيف أتى باللام المؤكدة في قوله لمبعوثون مع أن المراد هو النفي وفي النفي لا يذكر في خبر إن اللام يقال إن زيدا ليجيء وإن زيدا لا يجيء فلا تذكر اللام وما مرادهم بالاستفهام إلا الإنكار بمعنى إنا لا نبعث نقول الجواب عنه من وجهين أحدهما عند إرادة التصريح بالنفي يوجد التصريح بالنفي وصيغته ثانيهما أنهم أرادوا تكذيب من يخبر عن البعث فذكروا أن المخبر عنه يبالغ في الإخبار ونحن نستكثر مبالغته وتأكيده فحكوا كلامهم على طريقة الاستفهام بمعنى الإنكار ثم إنهم أشاروا في الإنكار إلى أمور اعتقدوها مقررة لصحة إنكارهم فقالوا أولا أءذا متنا ولم يقتصروا عليه بل قالوا بعده وكنا ترابا وعظاما أي فطال عهدنا بعد كوننا أمواتا حتى صارت اللحوم ترابا والعظام رفاتا ثم زادوا وقالوا مع هذا يقال لنا إنكم لمبعوثون بطريق التأكيد من ثلاثة أوجه أحدها استعمال كلمة إن ثانيها إثبات اللام في خبرها ثالثها ترك صيغة الاستقبال

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٠٤/٢٩

والإتيان بالمفعول كأنه كائن فقالوا لنا إنكم لمبعوثون ثم زادوا وقالوا أو ءاباؤنا الاولون يعني هذا أبعد فإنا إذا كنا ترابا بعد موتنا والآباء حالهم فوق حال العظام الرفات فكيف يمكن البعث وقد بينا في سورة والصافات هذا كله وقلنا إن قوله أو ءاباؤنا الاولون (الصافات ١٧) معناه أو يقولوا آباؤنا الأولون إشارة إلى أنهم في **الإشكال أعظم** ثم إن الله تعالى أجابهم ورد عليهم في **الجواب** في كل مبالغة بمبالغة أخرى فقال

قل إن الا ولين والا خرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم

فقوله قل إشارة إلى أن الأمر في غاية الظهور وذلك أن في الرسالة أسرارا لا تقال إلا للأبرار ومن جملتها تعيين وقت القيامة لأن العوام لو علموا لاتكلوا والأنبياء ربما اطلعوا على علاماتها أكثر مما بينوا وربما بينوا للأكابر من الصحابة علامات على ما نبين ففيه وجوه أولها قوله قل يعني أن هذا من جملة الأمور التي بلغت في الظهور إلى حد يشترك فيه العوام والخواص فقال قل قولا عاما وهكذا في كل موضع قال قل كان الأمر ظاهرا قال الله تعالى قل هو الله أحد (الصمد ١) وقال قل إنما أنا بشر مثلكم (الكهف ١١٠) وقال قل الروح من أمر ربى (الإسراء ٨٥) أي هذا هو الظاهر من أمر الروح وغيره خفي ثانيها قوله تعالى إن الاولين والاخرين بتقديم الأولين على الآخرين في **جواب** قولهم أو ءاباؤنا الاولون (الواقعة ٤٨) فإنهم أخروا ذكر الآباء لكون الاستبعاد فيهم أكثر فقال إن الأولين الذين تستبعدون بعثهم وتؤخرونهم يبعثهم الله في أمر مقدم على الآخرين يتبين منه إثبات حال من أخرتموه." (١)

"فنقول قوله في سورة تبارك خلق الموت والحيواة ليبلوكم (الملك ٢) معناه أمات وأحيا لتعلموا أنه فاعل مختار فتعبدونه وتعتقدون الثواب والعقاب فيحسن عملكم ولو اعتقدتموه موجبا لما عملتم شيئا على هذا التفسير المشهور والظاهر أن المراد من قوله وما نحن بمسبوقين حقيقته وهي أنا ما سبقنا وهو يحتمل شيئين أحدهما أن يكون معناه أنه هو الأول لم يكن قبله شيء وثانيهما في خلق الناس وتقدير الموت فيهم ما سبق وهو على طريقة منع آخر وفيه فائدتان أما إذا قلنا وما نحن بمسبوقين معناه ما سبقنا شيء فهو إشارة إلى أنكم من أي وجه تسلكون طريق النظر تنتهون إلى الله وتقفون عنده ولا تجاوزونه فإنكم إن كنتم تقولون قبل النطفة أب وقبل الأب نطفة فالعقل يحكم بانتهاء النطف والآباء إلى خالق غير مخلوق وأنا ذلك فإني لست بمسبوق وليس هناك خالق ولا سابق غيري وهذا يكون على طريقة التدرج والنزول من مقام إلى مقام والعاقل الذي هداه الله تعالى الهداية القوية يعرف أولا والذي دونه يعرف بعد ذلك برتبة والمعاند لا بد من أن يعرف إن عاد إلى عقله بعد المراتب ويقول لا بد للكل من إله وهو ليس بمسبوق فيما فعله فمعناه أنه فعل ما فعل ولم يكن لمفعوله مثال وأما إن قلنا إنه ليس بمسبوق وأي حاجة في إعادته له بمثال هو أهون فيكون كقوله تعالى وهو أهون عليه (الروم ٢٧) ويؤيده قوله تعالى على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فى مالا تعلمون فإن قيل هذا لا يصح لأن مثل هذا ورد في سؤال سائل والمراد ما ذكرنا كأنه قال وإنا لقادرون على أن نبدل أمثالكم وما نحن بمسبوقين أي لسنا بعاجزين مغلوبين فهذا دليلنا وذلك لأن قوله تعالى إنا لقادرون أفاد فائدة انتفاء العجز عنه فلا بد من أن يكون لقوله تعالى وما نحن بمسبوقين فائدة ظاهرة ثم قال تعالى على أن نبدل أمثالكم في الوجه المشهور قوله تعالى على أن نبدل يتعلق بقوله وما نحن بمسبوقين أي

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب. ، ١٥٠/٢٩

على التبديل ومعناه وما نحن عاجزين عن التبديل

والتحقيق في هذا الوجه أن من سبقه الشيء كأنه غلبه فعجز عنه وكلمة على في هذا الوجه مأخوذة من استعمال لفظ المسابقة فإنه يكون على شيء فإن من سبق غيره على أمر فهو الغالب وعلى الوجه الآخر يتعلق بقوله تعالى نحن قدرنا وتقديره نحن قدرنا بينكم على وجه التبديل لا على وجه قطع النسل من أول الأمر كما يقول القائل خرج فلان على أن يرجع عاجلا أي على هذا الوجه خرج وتعلق كلمة على هذا الوجه أظهر فإن قيل على ما ذهب إليه المفسرون لا **إشكال في** تبديل أمثالكم أي أشكالكم وأوصافكم ويكون الأمثال جمع مثل ويكون معناه وما نحن بعاجزين على أن نمسخكم ونجعلكم في صورة قردة وخنازير فيكون كقوله تعالى ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم (يس ٦٧) وعلى ما قلت في تفسير المسبوقين وجعلت المتعلق لقوله على أن نبدل أمثالكم هو قوله نحن قدرنا فيكون قوله نبدل أمثالكم معناه على أن نبدل أمثالهم لا على عملهم نقول هذا إيراد وارد على المفسرين بأسرهم إذا فسروا الأمثال بجمع المثل وهو الظاهر كما في قوله تعالى ثم لا يكونوا أمثالكم (محمد ٣٨) وقوله وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا (الإنسان ٢٨) فإن قوله إذا دليل الوقوع وتغير أوصافهم بالمسخ ليس أمرا يقع **والجواب** أن يقال الأمثال إما أن يكون جمع مثل وإما جمع مثل فإن كان جمع مثل فنقول معناه قدرنا بينكم الموت على هذا الوجه وهو أن نغير أوصافكم فتكونوا أطفالا ثم شبانا ثم كهولا ثم شيوخا ثم يدرككم الأجل وما قدرنا بينكم الموت على أن نهلككم دفعة واحدة إلا إذا جاء وقت ذلك فتهلكون بنفخة واحدة وإن قلنا هو جمع مثل فنقول معنى نبدل أمثالكم نجعل أمثالكم بدلا وبدله بمعنى جعله بدلا ولم يحسن أن يقال." (١)

"المسألة الأولى قال الفراء لا فرق في اللغة بين أن يقال يعودون لما قالوا وإلى ما قالوا وفيما قالوا أبو علي الفارسي كلمة إلى واللام يتعاقبان كقوله الحمد لله الذى هدانا لهاذا (الأعراف ٤٣) وقال فاهدوهم إلى صراط الجحيم (الصافات ٢٣) وقال تعالى وأوحى إلى نوح (هود ٣٦) وقال بأن ربك أوحى لها (الزلزلة ٥)

المسألة الثانية لفظ ما قالوا في قوله ثم يعودون لما قالوا فيه وجهان أحدهما أنه لفظ الظهار والمعنى أنهم يعودون إلى ذلك اللفظ والثاني أن يكون المراد بقوله لما قالوا المقول فيه وهو الذي حرموه على أنفسهم بلفظ الظهار تنزيلا للقول منزلة المقول فيه ونظيره قوله تعالى ونرثه ما يقول (مريم ٨٠) أي ونرثه المقول وقال عليه السلام (العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه) وإنما هو عائد في الموهوب ويقول الرجل اللهم أنت رجاؤنا أي مرجونا وقال تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين (الحجر ٩٩) أي الموقن به وعلى هذا معنى قوله ثم يعودون لما قالوا أي يعودون إلى الشيء الذي قالوا فيه ذلك القول ثم إذا فسرنا هذا اللفظ بالوجه الأول فنقول قال أهل اللغة يجوز أن يقال عاد لما فعل أي فعله مرة أخرى ويجوز أن يقال عاد لما فعل أي نقض ما فعل وهذا كلام معقول لأن من فعل شيئا ثم أراد أن يقال مثله فقد عاد إلى تلك الماهية لا محالة أيضا وأيضا من فعل شيئا ثم أراد إبطاله فقد عاد إليه لأن التصرف في الشيء بالإعدام لا يمكن إلا بالعود إليه

المسألة الثالثة ظهر مما قدمنا أن قوله ثم يعودون لما قالوا يحتمل أن يكون المراد ثم يعودون إليه بالنقض والرفع والإزالة ويحتمل أن يكون المراد منه ثم يعودون إلى تكوين مثله مرة أخرى أما الاحتمال الأول فهو الذي ذهب إليه أكثر المجتهدين واختلفوا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥٦/٢٩

فيه على وجوه الأول وهو قول الشافعي أن معنى العود لما قالوا السكوت عن الطلاق بعد الظهار زمانا يمكنه أن يطلقها فيه وذلك لأنه لما ظاهر فقد قصد التحريم فإن وصل ذلك بالطلاق فقد تمم ما شرع منه من إيقاع التحريم ولا كفارة عليه فإذا سكت عن الطلاق فذاك يدل على أنه ندم على ما ابتدأ به من التحريم فحينئذ تجب عليه الكفارة واحتج أبو بكر الرازي في (أحكام القرآن) على فساد هذا القول من وجهين الأول أنه تعالى قال ثم يعودون لما قالوا وثم تقتضي التراخي وعلى هذا القول يكون المظاهر عائدا عقيب القول بلا تراخ وذلك خلاف مقتضى الآية الثاني أنه شبهها بالأم والأم لا يحرم إمساكها فتشبيه الزوجة بالأم لا يقتضي حرمة إمساك الزوجة فلا يكون إمساك الزوجة نقضا لقوله أنت علي كظهر أمي فوجب أن لا يفسر العود بهذا الإمساك **والجواب** عن الأول أن هذا أيضا وارد عى قول أبي حنيفة فإنه جعل تفسير العود استباحة الوطء فوجب أن لا يتمكن المظاهر من العود إليها بهذا التفسير عقيب فراغه من التلفظ بلفظ الظهار حتى يحصل التراخي مع أن الأمة مجمعة على أن له ذلك فثبت أن هذا **الإشكال وارد** عليه أيضا ثم نقول إنه ما لم ينقض زمان يمكنه أن يطلقها فيه لا يحكم عليه بكونه عائدا فقد تأخر كونه عائدا عن كونه مظاهرا بذلك القدر من الزمان وذلك يكفي في العمل بمقتضى كلمة ثم **والجواب** عن الثاني أن الأم يحرم إمساكها على سبيل الزوجية ويحرم الاستمتاع بها فقوله أنت علي كظهر أمي ليس فيه بيان أن التشبيه وقع في إمساكها على سبيل الزوجية أو في الاستمتاع بها فوجب حمله على الكل فقوله أنت علي كظهر أمي يقتضي." (١)

"جملة ما في هذا الباب وبعضها باطلة بدليل العقل فإنه لما ثبت أنه تعالى ليس بجسم بطل اتخاذ الصنم على صورة الإله وبطل القول أيضا بالحلول والنزول ولما ثبت أنه تعالى هو القادر على كل المقدورات بطل القول بالوسايط والطلسمات ولما جاء الشرع بالمنع من اتخاذ الصنم بطل القول باتخاذها محاريب وشفعاء

المسألة السادسة هذه الأصنام الخمسة كانت أكبر أصنامهم ثم إنها انتقلت عن قوم نوح إلى العرب فكان ود لكلب وسواع لهمدان ويغوث لمذحج ويعوق لمراد ونسر لحمير ولذلك سمت العرب بعبد ود وعبد يغوث هكذا قيل في الكتب وفيه **إشكال** **لأن** الدنيا قد خربت في زمان الطوفان فكيف بقيت تلك الأصنام وكيف انتقلت إلى العرب ولا يمكن أن يقال إن نوحا عليه السلام وضعها في السفينة وأمسكها لأنه عليه السلام إنما جاء لنفيها وكسرها فكيف يمكن أن يقال إنه وضعها في السفينة سعيا منه في حفظها

المسألة السابعة قرىء لا تذرن ودا بفتح الواو وبضم الواو قال الليث ود بفتح الواو صنم كان لقوم نوح ود بالضم صنم لقريش وبه سمي عمرو بن عبد ود وأقول على قول الليث وجب أن لا يجوز ههنا قراءة ود بالضم لأن هذه الآيات في قصة نوح لا في أحوال قريش وقرأ الأعمش ولا بالصرف وهذه قراءة مشكلة لأنهما إن كانا عربيين أو عجميين ففيهما سببا منع الصرف إما التعريف ووزن الفعل وإما التعريف والعجمة فلعله صرفهما لأجل أنه وجد أخواتهما منصرفة ودا وسواعا ونسرا واعلم أن نوحا لما حكى عنهم أنهم قالوا لأتباعهم كبارا وقالوا لا تذرن ءالهتكم قال وقد أضلوا كثيرا فيه وجهان الأول أولئك الرؤساء قد أضلوا كثيرا قبل هؤلاء الموصين (بأن يتمسكوا) بعبادة الأصنام وليس هذا أول مرة اشتغلوا بالإضلال الثاني

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٢٩/٢٢٣

يجوز أن يكون الضمير عائدا إلى الأصنام كقوله إنهن أضللن كثيرا من الناس (إبراهيم ٣٦) وأجرى الأصنام على هذا القول مجرى الآدميين كقوله ألهم أرجل وأما قوله تعالى ولا تزد الظالمين إلا ضلالا ففيه سؤالان

الأول كيف موقع قوله ولا تزد الظالمين **الجواب** كأن نوحا عليه السلام لما أطنب في تعديد أفعالهم المنكرة وأقوالهم القبيحة امتلأ قلبه غيظا وغضبا عليهم فختم كلامه بأن دعا عليهم

السؤال الثاني إنما بعث ليصرفهم عن الضلال فكيف يليق به أن يدعو الله في أن يزيد في ضلالهم **الجواب** من وجهين الأول لعله ليس المراد الضلال في أمر الدين بل الضلال في أمر دنياهم وفي ترويج مكرهم وحيلهم الثاني الضلال العذاب لقوله إن المجرمين فى ضلال وسعر (القمر ٤٧)

مما خطي ئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا

ثم إنه تعالى لما حكى كلام نوح عليه السلام قال بعده مما خطاياهم أغرقوا فأدخلوا نارا وفيه مسائل

المسألة الأولى (ما) صلة كقوله فبما نقضهم (النساء ١٥٥) فبما رحمة (النساء ١٥٩) والمعنى من خطاياهم أي من أجلها وبسببها وقرأ ابن مسعود من فأخر كلمة ما وعلى هذه القراءة لا تكون ما صلة زائدة لأن ما مع ما بعده في تقرير المصدر." (١)

"واعلم أن تقديم قوله مما خطاياهم لبيان أنه لم يكن إغراقهم بالطوفان (فإدخالهم النار) إلا من أجل خطيآتهم فمن قال من المنجمين إن ذلك إنما كان بسبب أنه انقضى في ذلك الوقت نصف الدور الأعظم وما يجري مجرى هذه الكلمات كان مكذبا لصريح هذه الآية فيجب تكفيره

المسألة الثانية قرىء خطيئاتهم بالهمزة وخطياتهم بقلبها ياء وإدغامها و خطاياهم و خطيئاتهم بالتوحيد على إرادة الجنس ويجوز أن يراد به الكفر واعلم أن الخطايا والخطيئآت كلاهما جمع خطيئة إلا أن الأول جمع تكسير والثاني جمع سلامة وقد تقدم الكلام فيها في (البقرة ٥٨) عند قوله نغفر لكم خطاياكم وفي (الأعراف ١٦١) عند قوله خطيئاتكم

المسألة الثالثة تمسك أصحابنا في إثبات عذاب القبر بقوله أغرقوا فأدخلوا نارا وذلك من وجهين الأول أن الفاء في قوله فأدخلوا نارا تدل على أنه حصلت تلك الحالة عقيب الإغراق فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة وإلا بطلت دلالة هذه الفاء الثاني أنه قال فادخلوا على سبيل الإخبار عن الماضي وهذا إنما يصدق لو وقع ذلك قال مقاتل والكلبي معناه أنهم سيدخلون في الآخرة نارا ثم عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لصحة كونه وصدق الوعد به كقوله ونادى أصحاب النار (الأعراف ٥٠) ونادى أصحاب الجنة (الأعراف ٤٤) واعلم أن الذي قالوه ترك للظاهر من غير دليل فإن قيل إنما تركنا هذا الظاهر لدليل وهو أن من مات في الماء فإنا نشاهده هناك فكيف يمكن أن يقال إنهم في تلك الساعة أدخلوا نارا **والجواب** هذا **الإشكال إنما** جاء لاعتقاد أن الإنسان هو مجموع هذا الهيكل وهذا خطأ لما بينا أن هذا الإنسان هو الذي كان موجودا من أول عمره مع أنه كان صغير الجثة في أول عمره ثم إن أجزاءه دائما في التحلل والذوبان ومعلوم أن الباقي غير المتبدل فهذا الإنسان عبارة عن ذلك الشيء الذي هو باق من أول عمره إلى الآن فلم لا يجوز أن يقال إنه وإن بقيت

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٢٨/٣٠

هذه الجثة في الماء إلا أن الله تعالى نقل تلك الأجزاء الأصلية الباقية التي كان الإنسان المعين عبارة عنها إلى النار والعذاب ثم قال تعالى فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا وهذا تعريض بأنهم إنما واظبوا على عبادة تلك الأصنام لتكون دافعة للآفات عنهم جالبة للمنافع إليهم فلما جاءهم عذاب الله لم ينتفعوا بتلك الأصنام وما قدرت تلك الأصنام على دفع عذاب الله عنهم وهو كقوله أم لهم الهة تمنعهم من دوننا واعلم أن هذه الآية حجة على كل من عول على شيء غير الله تعالى

وقال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا

قال المبرد ديارا لا تستعمل إلا في النفي العام يقال ما بالدار ديار ولا تستعمل في جانب الإثبات قال أهل العربية هو فيعال من الدور." (١)

"المسألة الثالثة اعلم أن قوله تعالى قل أمر منه تعالى لرسوله أن يظهر لأصحابه ما أوحى الله في واقعة الجن وفيه فوائد إحداها أن يعرفوا بذلك أنه عليه السلام كما بعث إلى الإنس فقد بعث إلى الجن وثانيها أن يعلم قريش أن الجن مع تمردهم لما سمعوا القرآن عرفوا إعجازه فآمنوا بالرسول وثالثها أن يعلم القوم أن الجن مكلفون كالإنس ورابعها أن يعلم أن الجن يستمعون كلامنا ويفهمون لغاتنا وخامسها أن يظهر أن المؤمن منهم يدعو غيره من قبيلته إلى الإيمان وفي كل هذه الوجوه مصالح كثيرة إذا عرفها الناس

المسألة الرابعة الإيحاء إلقاء المعنى إلى النفس في خفاء كالإلهام وإنزال الملك ويكون ذلك في سرعة من قولهم الوحي الوحي والقراءة المشهورة أوحى بالألف وفي رواية يونس وهرون عن أبي عمرو وحى بضم الواو بغير ألف وهما لغتان يقال وحي إليه وأوحى إليه وقرىء أحي بالهمز من غير واو وأصله وحي فقلبت الواو همزة كما يقال أعد وأزن نسفت وإذا الرسل أقتت (المرسلات ١١) وقوله تعالى أنه استمع نفر من الجن فيه مسائل

المسألة الأولى أجمعوا على أن قوله أنه استمع بالفتح وذلك لأنه نائب فاعل أوحى فهو كقوله وأوحى إلى هاذا القرءان (الأنعام ١٩) وأجمعوا على كسر إنا في قوله إنا سمعنا لأنه مبتدأ محكي بعد القول ثم ههنا قراءتان إحداهما أن نحمل البواقي على الموضعين اللذين بينا أنهم أجمعوا عليهما فما كان من الوحي فتح وما كان من قول الجن كسر وكلها من قول الجن إلا الآخرين وهما قوله وأن المساجد لله (الجن ١٨) وأنه لما قام (الجن ١٩) وثانيهما فتح الكل والتقدير فآمنا به وآمنا بأنه تعالى جد ربنا وبأنه كان يقول سفيهنا وكذا البواقي فإن قيل ههنا إشكال من وجهين أحدهما أنه يقبح إضافة الإيمان إلى بعض هذه السورة فإنه يقبح أن يقال وآمنا بأنه كان يقول سفيهنا على الله شططا والثاني وهو أنه لا يعطف على الهاء المخفوضة إلا بإظهار الخافض لا يقال آمنا به وزيد بل يقال آمنا به وبزيد والجواب عن الإشكالين أنا إذا حملنا قوله آمنا على معنى صدقنا وشهدنا زال الإشكالان

المسألة الثانية نفر من الجن جماعة منهم ما بين الثلاثة إلى العشرة روي أن ذلك النفر كانوا يهودا وذكر الحسن أن فيهم يهودا ونصارى ومجوسا ومشركين ثم اعلم أن الجن حكوا أشياء

النوع الأول مما حكوه قوله تعالى فقالوا إنا سمعنا قرءانا عجبا يهدى إلى الرشد فئامنا به ولن نشرك بربنا أحدا أي قالوا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٢٩/٣٠

لقومهم حين رجعوا إليهم كقوله فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين (الأحقاف ٢٩) قل أوحى أي خارجا عن حد أشكاله ونظائره و (عجبا) مصدر يوضع موضع العجيب ولا شك أنه أبلغ من العجيب يهدى إلى الرشد أي إلى الصواب وقيل إلى التوحيد يهدى إلى أي بالقرآن ويمكن أن يكون المراد فآمنا بالرشد الذي في القرآن وهو التوحيد ولن نشرك بربنا أحدا أي ولن نعود إلى ما كنا." (١)

"العدد العجيب فلما ذكره مع علمه بأنهم لا بد وأن يستهزئوا به علم كل عاقل أن مقصوده منه إنما هو تبليغ الوحي وأنه ما كان يبالي في ذلك لا بتصديق المصدقين ولا بتكذيب المكذبين

السؤال الثالث ما تأثير هذه الواقعة في ازدياد إيمان المؤمنين **الجواب** أن المكلف مالم يستحضر كونه تعالى عالما بجميع المعلومات غنيا عن جميع الحادثات منزها عن الكذب والخلف لا يمكنه أن ينقاد لهذه العدة ويعترف بحقيقتها فإذا اشتغل باستحضار تلك الدلائل ثم جعل العلم الإجمالي بأنه صادق لا يكذب حكيم لا يجهل دافعا للتعجب الحاصل في الطبع من هذا العدد العجيب فحينئذ يمكنه أن يؤمن بحقيقة هذا العدد ولا شك أن المؤمن يصير عند اعتبار هذه المقامات أشد استحضارا للدلائل وأكثر انقيادا للدين فالمراد بازدياد الإيمان هذا

السؤال الرابع حقيقة الإيمان عندكم لا تقبل الزيادة والنقصان فما قولكم في هذه الآية **الجواب** نحمله على ثمرات الإيمان وعلى آثاره ولوازمه

السؤال الخامس لما أثبت الاستيقان لأهل الكتاب وأثبت زيادة الإيمان للمؤمنين فما الفائدة في قوله بعد ذلك ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون **الجواب** أن المطلوب إذا كان غامضا دقيق الحجة كثير الشبهة فإذا اجتهد الإنسان فيه وحصل له اليقين فربما غفل عن مقدمة من مقدمات ذلك الدليل الدقيق فيعود الشك والشبهة فإثبات اليقين في بعض الأحوال لا ينافي طريان الارتياب بعد ذلك فالمقصود من إعادة هذا الكلام هو أنه حصل لهم يقين جازم بحيث لا يحصل عقيبه ألبتة شك ولا ريب

السؤال السادس جمهور المفسرين قالوا في تفسير قوله الذين في قلوبهم مرض إنهم الكافرون وذكر الحسين بن الفضل البجلي أن هذه السورة مكية ولم يكن بمكة نفاق فالمرض في هذه الآية ليس بمعنى النفاق **والجواب** قول المفسرين حق وذلك لأنه كان في معلوم الله تعالى أن النفاق سيحدث فأخبر عما سيكون وعلى هذا تصير هذه الآية معجزة لأنه إخبار عن غيب سيقع وقد وقع على وفق الخبر فيكون معجزا ويجوز أيضا أن يراد بالمرض الشك لأن أهل مكة كان أكثرهم شاكين وبعضهم كانوا قاطعين بالكذب

السؤال السابع هب أن الاستيقان وانتفاء الارتياب يصح أن يكونا مقصودين من إنزال هذا المتشابه فكيف صح أن يكون قول الكافرين والمنافقين مقصودا **الجواب** أما على أصلنا فلا **إشكال لأنه** تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء وسيأتي مريد تقرير لهذا في الآية الآتية وأما عند المعتزلة فإن هذه الحالة لما وقعت أشبهت الغرض في كونه واقعا فأدخل عليه حرف اللام وهو كقوله ولقد ذرأنا لجهنم

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب ، ١٣٦/٣٠

السؤال الثامن لم سموه مثلا **الجواب** أنه لما كان هذا العدد عددا عجيبا ظن القوم أنه ربما لم يكن مراد الله منه ما أشعر به ظاهره بل جعله مثلا لشيء آخر وتنبيها على مقصود آخر لا جرم سموه مثلا

السؤال التاسع القوم كانوا ينكرون كون القرآن من عند الله فكيف قالوا ماذا أراد الله بهذا مثلا **الجواب** أما الذين في قلوبهم مرض وهم المنافقون فكانوا في الظاهر معترفين بأن القرآن من عند الله فلا جرم قالوا ذلك باللسان وأما الكفار فقالوه على سبيل التهكم أو على سبيل الاستدلال بأن القرآن لو كان من عند الله لما قال مثل هذا الكلام." (١)

"المذكور ليس من هذا الباب وعن الثاني أن القرآن كالسورة الواحدة في عدم التناقض فإما في أن يقرن بكل آية ما قرن بالآية الأخرى فذلك غير جائز لأنه يلزم جواز أن يقرن بكل إثبات حرف النفي في سائر الآيات وذلك يقتضي انقلاب كل إثبات نفيا وانقلاب كل نفي إثباتا وإنه لا يجوز وثالثها أن المراد من قولنا لا صلة أنه لغو باطل يجب طرحه وإسقاطه حتى ينتظم الكلام ومعلوم أن وصف كلام الله تعالى بذلك لا يجوز القول الثاني للمفسرين في هذه الآية ما نقل عن الحسن أنه قرأ لأقسم على أن اللام للابتداء وأقسم خبر مبتدأ محذوف معناه لأنا أقسم ويعضده أنه في مصحف عثمان بغير ألف واتفقوا في قوله ولا أقسم بالنفس اللوامة على لا أقسم قال الحسن معنى الآية أني أقسم بيوم القيامة لشرفها ولا أقسم بالنفس اللوامة لخساستها وطعن أبو عبيدة في هذه القراءة وقال لو كان المراد هذا لقال لأقسمن لأن العرب لا تقول لأفعل كذا وإنما يقولون لأفعلن كذا إلاأن الواحدي حكى جواز ذلك عن سيبويه والفراء واعلم أن هذا الوجه أيضا ضعيف لأن هذه القراءة شاذة فهب أن هذا الشاذ استمر فما الوجه في القراءة المشهورة المتواترة ولا يمكن دفعها وإلا لكان ذلك قدحا فيما ثبت بالتواتر وأيضا فلا بد من إضمار قسم آخر لتكون هذه اللام **جوابا** عنه فيصير التقدير والله لأقسم بيوم القيامة فيكون ذلك قسما على قسم وإنه ركيك ولأنه يفضي إلى التسلسل القول الثالث أن لفظة لا وردت للنفي ثم ههنا احتمالان الأول أنها وردت نفيا لكلام ذكر قبل القسم كأنهم أنكروا البعث فقيل لا ليس الأمر على ما ذكرتم ثم قيل أقسم بيوم القيامة وهذا أيضا فيه **إشكال لأن** إعادة حرف النفي مرة أخرى في قوه ولا أقسم بالنفس اللوامة مع أن المراد ما ذكروه تقدح في فصاحة الكلام

الاحتمال الثاني أن لا ههنا لنفي القسم كأنه قال لا أقسم عليكم بذلك اليوم وتلك النفس ولكني أسألك غير مقسم أتحسب أنا لا نجمع عظامك إذا تفرقت بالموت فإن كنت تحسب ذلك فاعلم أنا قادرون على أن نفعل ذلك وهذا القول اختيار أبي مسلم وهو الأصح ويمكن تقدير هذا القول على وجوه أخر أحدها كأنه تعالى يقول لا أقسم بهذه الأشياء على إثبات هذا المطلوب فإن هذا المطلوب أعظم وأجل من أن يقسم عليه بهذه الأشياء ويكون الغرض من هذا الكلام تعظيم المقسم عليه وتفخيم شأنه وثانيها كأنه تعالى يقول لا أقسم بهذه الأشياء على إثبات هذا المطلوب فإن إثباته أظهر وأجلى وأقوى وأحرى من أن يحاول إثباته بمثل هذا القسم ثم قال بعده أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه (القيامة ٣) أي كيف خطر بباله هذا الخاطر الفاسد مع ظهور فساده وثالثها أن يكون الغرض منه الاستفهام على سبيل الإنكار والتقدير ألا أقسم بيوم القيامة ألا أقسم بالنفس اللوامة على أن الحشر والنشر حق

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٨٢/٣٠

المسألة الثانية ذكروا في النفس اللوامة وجوها أحدها قال ابن عباس إن كل نفس فإنها تلوم نفسها يوم القيامة سواء كانت برة أو فاجرة أما البرة فلأجل أنها لم تزد على طاعتها وأما الفاجرة فلأجل أنها لم تشتغل بالتقوى وطعن بعضهم في هذا الوجه من وجوه الأول أن من يستحق الثواب لا يجوز أن يلوم نفسه على ترك الزيادة لأنه لو جاز منه لوم نفسه على ذلك لجاز من غيره أن يلومها عليه الثاني أن الإنسان إنما يلوم نفسه عند الضجارة وصيق القلب وذلك لا يليق بأهل الجنة حال كونهم في الجنة ولأن المكلف يعلم أنه لا مقدار من الطاعة إلا ويمكن الإتيان بما هو أزيد منه فلو كان ذلك موجبا للوم لامتنع الانفكاك عنه وما كان كذلك لا يكون مطلوب الحصول ولا يلام على ترك تحصيله **والجواب** عن الكل أن يحمل اللوم." (١)

"على تمني الزيادة وحينئذ تسقط هذه الأسئلة وثانيها أن النفس اللوامة هي النفوس المتقية التي تلوم النفس العاصية يوم القيامة بسبب أنها تركت التقوى

ثالثها أنها هي النفوس الشريفة التي لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت في الطاعة وعن الحسن أن المؤمن لا تراه إلا لائما نفسه وأما الجاهل فإنه يكون راضيا بما هو فيه من الأحوال الخسيسة ورابعها أنها نفس آدم لم تزل تلوم على فعلها الذي خرجت به من الجنة وخامسها المراد نفوس الأشقياء حين شاهدت أحوال القيامة وأهوالها فإنها تلوم نفسها على ما صدر عنها من المعاصي ونظيره قوله تعالى أن تقول نفس ياحسرتى ياحسرتى على ما فرطت (الزمر ٥٦) وسادسها أن الإنسان خلق ملولا فأي شيء طلبه إذا وجده مله فحينئذ يلوم نفسه على أني لم طلبته فلكثرة هذا العمل سمي بالنفس اللوامة ونظيره قوله تعالى إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا (المعارج ١٩ ٢١) واعلم أن قوله لوامة ينبيء عن التكرار والإعادة وكذا القول في لوام وعذاب وضرار

المسألة الثالثة إعلم أن في الآية إشكالات أحدها ما المناسبة بين القيامة وبين النفس اللوامة حتى جمع الله بينهما في القسم وثانيها المقسم عليه هو وقوع القيامة فيصير حاصلة أنه تعالى أقسم بوقوع القيامة وثالثها لم قال لا أقسم بيوم القيامة ولم يقل والقيامة كما قال في سائر السور والطور والذاريات والضحى **والجواب** عن الأول من وجوه أحدها أن أحوال القيامة عجيبة جدا ثم المقصود من إقامة القيامة إظهار أحوال النفوس اللوامة أعني سعادتها وشقاوتها فقد حصل بين القيامة والنفوس اللوامة هذه المناسبة الشدية وثانيها أن القسم بالنفس اللوامة تنبيه على عجائب أحوال النفس على ما قال عليه الصلاة والسلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ومن أحوالها العجيبة قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون (الذاريات ٥٦) وقوله إنا عرضنا الامانة إلى قوله وحملها الإنسان (الأحزاب ٧٢) وقال قائلون القسم وقع بالنفس اللوامة على معنى التعظيم لها من حيث إنها أبدا تستحقر فعلها وجدها واجتهادها في طاعة الله وقال آخرون إنه تعالى أقسم بالقيامة ولم يقسم بالنفس اللوامة وهذا على القراءة الشاذة التي رويناها عن الحسن فكأنه تعالى قال أقسم بيوم القيامة تعظيما لها ولا أقسم بالنفس تحقيرا لها لأن النفس اللوامة إما أن تكون كافرة بالقيامة مع عظم أمرها وإما أن تكون فاسقة مقصرة في العمل وعلى التقديرين فإنها تكون مستحقرة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٩٠/٣٠

وأما السؤال الثاني **فالجواب** عنه ما ذكرنا أن المحققين قالوا القسم بهذه الأشياء قسم بربها وخالقها في الحقيقة فكأنه قيل أقسم برب القيامة على وقوع يوم القيامة

وأما السؤال الثالث **فجوابه** أنه حيث أقسم قال والطور الطور والذريات (الذاريات ١) وأما ههنا فإنه نفي كونه تعالى مقسما بهذه الأشياء فزال السؤال والله تعالى أعلم

أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه

فيه مسائل

المسألة الأولى ذكروا في **جواب** القسم وجوها أحدها وهو قول الجمهور أنه محذوف على تقدير." (١)

"ليبعثن ويدل عليه أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه وثانيها قال الحسن وقع القسم على قوله بلى قادرين وثالثها وهو أقرب أن هذا ليس بقسم بل هو نفي للقسم فلا يحتاج إلى **الجواب** فكأنه تعالى يقول لا أقسم بكذا وكذا على شيء ولكني أسألك أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه

المسألة الثانية المشهور أن المراد من الإنسان إنسان معين روي أن عدي بن أبي ربيعة ختن الأخنس بن شريق وهما اللذان كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول فيهما (اللهم اكفني شر جاري السوء) قال لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) يا محمد حدثني عن يوم القيامة متى يكون وكيف أمره فأخبره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال لو عاينت ذلك اليوم لم أصدقك يا محمد ولم أؤمن بك كيف يجمع الله العظام فنزلت هذه الآية وقال ابن عباس يريد الإنسان ههنا أبا جهل وقال جمع من الأصوليين بل المراد بالإنسان المكذب بالبعث على الإطلاق

المسألة الثالثة قرأ قتادة أن لن نجمع عظامه على البناء للمفعول والمعنى أن الكافر ظن أن العظام بعد تفرقها وصيرورتها ترابا واختلاط تلك الأجزاء بغيرها وبعدما نسفتها الرياح وطيرتها في أباعد الأرض لا يمكن جمعها مرة أخرى وقال تعالى في **جوابه** بلى فهذه الكلمة أوجبت ما بعد النفي وهو الجمع فكأنه قيل بل يجمعها وفي قوله قادرين وجهان الأول وهو المشهور أنه حال من الضمير في نجمع أي نجمع العظام قادرين على تأليفها جميعها وإعادتها إلى التركيب الأول وهذا الوجه عندي فيه **إشكال وهو** أن الحال إنما يحسن ذكره إذا أمكن وقوع ذلك الأمر لا على تلك الحالة تقول رأيت زيدا راكبا لأنه يمكن أن نرى زيد غير راكب وههنا كونه تعالى جامعا للعظام يستحيل وقوعه إلا مع كونه قادرا فكان جعله حالا جاريا مجرى بيان الواضحات وإنه غير جائز والثاني أن تقدير الآية كنا قادرين على أن نسوي بنانه في الإبتداء فوجب أن نبقي قادرين على تلك التسوية في الانتهاء وقرىء قادرون أي ونحن قادرون وفي قوله على أن نسوى بنانه وجوه أحدها أنه نبه بالبنان على بقية الأعضاء أي نقدر على أن نسوي بنانه بعد صيرورته ترابا كما كان وتحقيقه أن من قدر على الشيء في الابتداء قدر أيضا عليه في الإعادة وإنما خص البنان بالذكر لأنه آخر ما يتم خلقه فكأنه قيل نقدر على ضم سلاماته على صغرها ولطافتها بعضها إلى بعض كما كانت أولا من غير نقصان ولا تفاوت فكيف القول في كبار العظام وثانيها بلى قادرين على أن نسوي بنانه أي نجعلها مع كفه صفيحة مستوية لا شقوق فيها كخف البعير فيعدم الارتفاق بالأعمال اللطيفة كالكتابة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٩١/٣٠

والخياطة وسائر الأعمال اللطيفة التي يستعان عليها بالأصابع والقول الأول أقرب إلى الصواب
بل يريد الإنسان ليفجر أمامه
اعلم أن قوله بل يريد عطف على أيحسب فيجوز فيه أن يكون أيضا استفهاما كأنه استفهم عن شيء ثم استفهم عن شيء آخر ويجوز أن يكون إيجابا كأنه استفهم أولا ثم أتى بهذا الإخبار ثانيا وقوله ليفجر أمامه فيه قولان الأول أي ليدوم على فجوره فيما يستقبله من الزمان لا ينزع عنه وعن سعيد بن جبير يقدم الذنب ويؤخر التوبة يقول سوف أتوب حتى يأتيه الموت على شر أحواله وأسوأ أعماله القول الثاني ليفجر أمامه أي ليكذب بما أمامه من البعث والحساب لأن من كذب حقا كان كاذبا وفاجرا." (١)

"ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدورا لله وهو الإمكان والإمكان عام في الممكنات وجب أن يحصل في كل الممكنات صحة أن تكون مقدورة لله تعالى وإذا ثبت ذلك ونسبة قدرته إلى الكل على السوية وجب أن يكون قادرا على الكل وإذا ثبت أن الله قادر على الممكنات فلو قدرنا قادرا آخر قدر على بعض الممكنات لزم وقوع مقدور واحد بين قادرين من جهة واحدة وذلك محال لأنه إما أن يقع بأحدهما دون الآخر وهو محال لأنهما لما كانا مستقلين بالاقتضاء فليس وقوعه بهذا أولى من وقوعه بذاك أو بهما معا وهو أيضا محال لأنه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجا إليهما معا وغنيا عنهما معا وهو محال فثبت بهذا أنه لا يمكن وقوع ممكن آخر بسبب آخر سوى قدرة الله تعالى وهذا الكلام جيد لكن على قول من لا يثبت في الوجود مؤثرا سوى الواحد فهذا جملة ما في هذا الباب
واعلم أنه تعالى لما بين في السماء أنه بناها بين بعد ذلك أنه كيف بناها وشرح تلك الكيفية من وجوه
رفع سمكها فسواها
أولها ما يتعلق بالمكان فقال تعالى رفع سمكها
واعلم أن امتداد الشيء إذا أخذ من أعلاه إلى أسفله سمي عمقا وإذا أخذ من أسفله إلى أعلاه سمي سمكا فالمراد برفع سمكها شدة علوها حتى ذكروا أن ما بين الأرض وبينها مسيرة خمسمائة عام و (قد) بين أصحاب الهيئة مقادير الأجرام الفلكية وأبعاد ما بين كل واحد منها وبين الأرض وقال آخرون بل المراد رفع سمكها من غير عمد وذلك مما لا يصح إلا من الله تعالى
الصفة الثانية قوله تعالى فسواها وفيه وجهان الأول المراد تسوية تأليفها وقيل بل المراد نفي الشقوق عنها كقوله ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت (الملك ٣) والقائلون بالقول الأول قالوا فسواها عام فلا يجوز تخصيصه بالتسوية في بعض الأشياء ثم قال هذا يدل على كون السماء كرة لأنه لو لم يكن كرة لكان بعض جوانبه سطحا والبعض زاوية والبعض خطا ولكان بعض أجزائه أقرب إلينا والبعض أبعد فلا تكون التسوية الحقيقة حاصلة فوجب أن يكون كرة حتى تكون التسوية الحقيقة حاصلة ثم قالوا لما ثبت أنها محدثة مفتقرة إلى فاعل مختار فأي ضرر في الدين ينشأ من كونها كرة
وأغطش ليلها وأخرج ضحاها

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب ، ١٩٢/٣٠

الصفة الثالثة قوله تعالى وأغطش ليلها وأخرج ضحاها وفيه مسائل

المسألة الأولى أغطش قد يجيء لازما يقال أغطش الليل إذا صار مظلما ويجيء متعديا يقال أغطشه الله إذا جعله مظلما والغطش الظلمة والأغطش شبه الأعمش ثم ههنا سؤال وهو أن الليل اسم لزمان الظلمة الحاصلة بسبب غروب الشمس فقوله وأغطش ليلها يرجع معناه إلى أنه جعل المظلم مظلما وهو بعيد **والجواب** معناه أن الظلمة الحاصلة في ذلك الزمان إنما حصلت بتدبير الله وتقديره وحيئنذ لا يبقى الإشكال." (١)

"النداء الذي صار كالصارف للكفار عن قبول الإيمان وكالقاطع على الرسول أعظم مهماته أولى أن يكون ذنبا ومعصية فثبت بهذا أن الذي فعله ابن أم مكتوم كان ذنبا ومعصية وأن الذي فعله الرسول كان هو الواجب وعند هذا يتوجه السؤال في أنه كيف عاتبه الله تعالى على ذلك الفعل

السؤال الثاني أنه تعالى لما عاتبه على مجرد أنه عبس في وجهه كان تعظيما عظيما من الله سبحانه لابن أم مكتوم وإذا كان كذلك فكيف يليق بمثل هذا التعظيم أن يذكره باسم الأعمى مع أن ذكر الإنسان بهذا الوصف يقتضي تحقير شأنه جدا

السؤال الثالث الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام كان مأذونا في أن يعامل أصحابه على حسب ما يراه مصلحة وأنه عليه الصلاة والسلام كثيرا ما كان يؤدب أصحابه ويزجرهم عن أشياء وكيف لا يكون كذلك وهو عليه الصلاة والسلام إنما بعث ليؤدبهم وليعلمهم محاسن الآداب وإذا كان كذلك كان ذلك التعبيس داخلا في إذن الله تعالى إياه في تأديب أصحابه وإذا كان ذلك مأذونا فيه فكيف وقعت المعاتبة عليه فهذا جملة ما يتعلق بهذا الموضع من الإشكالات **والجواب** عن السؤال الأول من وجهين الأول أن الأمر وإن كان على ما ذكرتم إلا أن ظاهر الواقعة يوهم تقديم الأغنياء على الفقراء وانكسار قلوب الفقراء فلهذا السبب حصلت المعاتبة ونظيره قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي (الأنعام ٥٢) والوجه الثاني لعل هذا العتاب لم يقع على ما صدر من الرسول عليه الصلاة والسلام من الفعل الظاهر بل على ما كان منه في قلبه وهو أن قلبه عليه الصلاة والسلام كان قد مال إليهم بسبب قرابتهم وشرفهم وعلو منصبهم وكان ينفر طبعه عن الأعمى بسبب عماه وعدم قرابته وقلة شرفه فلما وقع التعبيس والتولي لهذه الداعية وقعت المعاتبة لا على التأديب بل على التأديب لأجل هذه الداعية **والجواب** عن السؤال الثاني أن ذكره بلفظ الأعمى ليس لتحقير شأنه بل كأنه قيل إنه بسبب عماه استحق مزيد الرفق والرأفة فكيف يليق بك يا محمد أن تخصه بالغلظة **والجواب** عن السؤال الثالث أنه كان مأذونا في تأديب أصحابه لكن ههنا لما أوهم تقديم الأغنياء على الفقراء وكان ذلك مما يوهم ترجيح الدنيا على الدين فلهذا السبب جاءت هذه المعاتبة

المسألة الثانية القائلون بصدور الذنب عن الأنبياء عليهم السلام تمسكوا بهذه الآية وقالوا لما عاتبه الله في ذلك الفعل دل على أن ذلك الفعل كان معصية وهذا بعيد فإنا قد بينا أن ذلك كان هو الواجب المتعين لا بحسب هذا الاعتبار الواحد وهو أنه يوهم تقديم الأغنياء على الفقراء وذلك غير لائق بصلابة الرسول عليه الصلاة والسلام وإذا كان كذلك كان ذلك جاريا مجرى ترك الاحتياط وترك الأفضل فلم يكن ذلك ذنبا ألبتة

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٤٣/٣١

المسألة الثالثة أجمع المفسرون على أن الذي عبس وتولى هو الرسول عليه الصلاة والسلام وأجمعوا (على) أن الأعمى هو ابن أم مكتوم وقرىء عبس بالتشديد للمبالغة ونحوه كلح في كلح أن جاءه منصوب بتولى أو بعبس على اختلاف المذهبين في إعمال الأقرب أو الأبعد ومعناه عبس لأن جاءه الأعمى وأعرض لذلك وقرىء أن جاءه بهمزتين وبألف بينهما وقف على عبس وتولى ثم ابتدأ على معنى ألآن جاءه الأعمى والمراد منه الإنكار عليه واعلم أن في الأخبار عما فرط من رسول الله ثم الإقبال عليه." (١)

"مدرجات الليل لما عسعسا

والصبح إذا تنفس

ثم منهم من قال المراد ههنا أقبل الليل لأن على هذا التقدير يكون القسم واقعا بإقبال الليل وهو قوله إذا عسعس وبإدباره أيضا وهو قوله والصبح إذا تنفس ومنهم من قال بل المراد أدبر وقوله والصبح إذا تنفس أي امتد ضوءه وتكامل فقوله والليل إذا عسعس (التكوير ١٧) إشارة إلى أول طلوع الصبح وهو مثل قوله والليل إذا أدبر والصبح إذا أسفر (المدثر ٣٤ ٣٣) وقوله والصبح إذا تنفس إشارة إلى تكامل طلوع الصبح فلا يكون فيه تكرار

وأما قوله تعالى والصبح إذا تنفس أي إذا أسفر كقوله والصبح إذا أسفر (المدثر ٣٤) ثم في كيفية المجاز قولان

أحدهما أنه إذا أقبل الصبح أقبل بأقباله روح ونسيم فجعل ذلك نفسا له على المجاز وقيل تنفس الصبح

والثاني أنه شبه الليل المظلم بالمكروب المحزون الذي جلس بحيث لا يتحرك واجتمع الحزن في قلبه فإذا تنفس وجد راحة فههنا لما طلع الصبح فكأنه تخلص من ذلك الحزن فعبر عنه بالتنفس وهو استعارة لطيفة

إنه لقول رسول كريم

واعلم أنه تعالى لما ذكر المقسم به أتبعه بذكر المقسم عليه فقال إنه لقول رسول كريم وفيه قولان

الأول وهو المشهور أن المراد أن القرآن نزل به جبريل فإن قيل ههنا **إشكال قوي** وهو أنه حلف أنه قول جبريل فوجب علينا أن نصدقه في ذلك فإن لم نقطع بوجوب حمل اللفظ على الظاهر فلا أقل من الاحتمال وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن هذا القرآن يحتمل أن يكون كلام جبريل لا كلام الله وبتقدير أن يكون كلام جبريل يخرج عن كونه معجزا لاحتمال أن جبريل ألقاه إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) على سبيل الإضلال ولا يمكن أن يجاب عنه بأن جبريل معصوم لا يفعل الإضلال لأن العلم بعصمة جبريل مستفاد من صدق النبي وصدق النبي مفرع على كون القرآن معجزا وكون القرآن معجزا يتفرع على عصمة جبريل فيلزم الدور وهو محال **والجواب** الذين قالوا بأن القرآن إنما كان معجزا للصرفة إنما ذهبوا إلى ذلك المذهب فرارا من هذا السؤال لأن الإعجاز على ذلك القول ليس في الفصاحة بل في سلب تلك العلوم والدواعي عن القلوب وذلك مما لا يقدر عليه أحد إلا الله تعالى

القول الثاني أن هذا الذي أخبركم به محمد من أمر الساعة على ما ذكر في هذه السورة ليس بكهانة ولا ظن ولا افتعال إنما هو قول جبريل أتاه به وحيا من عند الله تعالى واعلم أنه تعالى وصف جبريل ههنا بصفات ست أولها أنه رسول ولا شك

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥١/٣١

أنه رسول الله إلى الأنبياء فهو رسول وجميع الأنبياء أمته وهو المراد من قوله ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشآء من عباده (النحل ٢) وقال نزل به الروح الامين على قلبك (الشعراء ١٩٤ ١٩٣) وثانيها أنه كريم ومن كرمه أنه يعطي أفضل العطايا وهو المعرفة والهداية والإرشاد." [(١)]

"ما يليق به من الثواب عن عائشة رضي الله عنها قالت (سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول اللهم حاسبني حسابا يسيرا قلت وما الحساب اليسير قال ينظر في كتابه ويتجاوز عن سيئاته فأما من نوقش في الحساب فقد هلك) وعن عائشة قالت (قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من نوقش الحساب فقد هلك) فقلت يا رسول الله إن الله يقول فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال (ذلك العرض ولكن من نوقش الحساب عذب) وفي قوله يحاسب **إشكال لأن** المحاسبة تكون بين اثنين وليس في القيامة لأحد قبل ربه مطالبة فيحاسبه **وجوابه** أن العبد يقول إلهي فعلت المعصية الفلانية فكأن ذلك بين الرب والعبد محاسبة والدليل على أنه تعالى خص الكفار بأنه لا يكلمهم فدل ذلك على أنه يكلم المطيعين والعبد يكلمه فكانت المكالمة محاسبة

وأما من أوتى كتابه ورآء ظهره

أما قوله وأما من أوتى كتابه وراء ظهره فللمفسرين فيه وجوه أحدها قال الكلبي السبب فيه لأن يمينه مغلولة إلى عنقه ويده اليسرى خلف ظهره وثانيها قال مجاهد تخلع يده اليسرى فتجعل من وراء ظهره وثالثها قال قوم يتحول وجهه في قفاه فيقرأ كتابه كذلك ورابعها أنه يؤتي كتابه بشماله من وراء ظهره لأنه إذا حاول أخذه بيمينه كالمؤمنين يمنع من ذلك وأوتي من وراء ظهره بشماله فإن قيل أليس أنه قال في سورة الحاقة وأما من أوتى كتابه بشماله (الحاقة ٢٥) ولم يذكر الظهر **والجواب** من وجهين أحدهما يحتمل أن يؤتى بشماله وراء ظهره على ما حكيناه عن الكلبي وثانيها أن يكون بعضهم يعطى بشماله وبعضهم من وراء ظهره

فسوف يدعو ثبورا

أما قوله فسوف يدعو ثبورا فاعلم أن الثبور هو الهلاك والمعنى أنه لما أوتي كتابه من غير يمينه علم أنه من أهل النار فيقول واثبوراه قال الفراء العرب تقول فلان يدعوا لهفه إذا قال والهفاه وفيه وجه آخر ذكره القفال فقال الثبور مشتق من المثابرة على شيء وهي المواظبة عليه فسمي هلاك الآخرة ثبور لأنه لازم لا يزول كما قال إن عذابها كان غراما (الفرقان ٦٥) وأصل الغرام اللزوم والولوع

ويصلى سعيرا

أما قوله تعالى ويصلى سعيرا ففيه مسألتان

المسألة الأولى يقال صلى الكافر النار قال الله تعالى وسيصلون سعيرا (النساء ١٠) وقال ونصله جهنم (آل عمران ١١٥) وقال إلا من هو صال الجحيم (الصافات ١) وقال لا يصلاها إلا الاشقى الذى كذب وتولى (الليل ١٦ ١٥) والمعنى أنه إذا أعطى كتابه بشماله من وراء ظهره فإنه يدعو الثبور ثم يدخل النار وهو في النار أيضا يدعو ثبورا كما قال دعوا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٦٧/٣١

هنالك ثبورا (الفرقان ١٣) وأحدهما لا ينفي الآخر وإنما هو على اجتماعهما قبل دخول النار وبعد دخولها نعوذ بالله منها ومما قرب إليها من قول أو عمل." [١]

"لذلك الشيء لقوله تعالى وقودها النار والحجارة (البقرة ٢٤) وفي ذات الوقود تعظيم أمر ما كان في ذلك الأخدود من الحطب الكثير

المسألة الثانية قال أبو علي هذا بدل الاشتمال كقولك سلب زيد ثوبه فإن الأخدود مشتمل على النار

المسألة الثالثة قرىء الوقود بالضم أما قوله تعالى إذ هم عليها قعود ففيه مسألتان

المسألة الأولى العامل في إذ قتل والمعنى لعنوا في ذلك الوقت الذي هم فيه قعود عند الأخدود يعذبون المؤمنين

المسألة الثانية في الآية **إشكال وهو** أن قوله هم ضمير عائد إلى أصحاب الأخدود لأن ذلك أقرب المذكورات والضمير في قوله عليها عائد إلى النار فهذا يقتضي أن أصحاب الأخدود كانوا قاعدين على النار ومعلوم أنه لم يكن الأمر كذلك **والجواب** من وجوه أحدها أن الضمير في هم عائد إلى أصحاب الأخدود لكن المراد ههنا من أصحاب الأخدود المقتولون لا القاتلون فيكون المعنى إذ المؤمنين قعود على النار يحترقون مطرحون على النار وثانيها أن يجعل الضمير في عليها عائد إلى طرف النار وشفيرها والمواضع التي يمكن الجلوس فيها ولفظ على مشعر بذلك تقول مررت عليها تريد مستعليا بمكان يقرب منه فالقائلون كانوا جالسين فيها وكانوا يعرضون المؤمنين على النار فمن كان يترك دينه تركوه ومن كان يصبر على دينه ألقوه في النار وثالثها هب أنا سلمنا أن الضمير في هم عائد إلى أصحاب الأخدود بمعنى القاتلين والضمير في عليها عائد إلى النار فلم لا يجوز أن يقال إن أولئك القاتلين كانوا قاعدين على النار فإنا بينا أنهم لما ألقوا المؤمنين في النار ارتفعت النار إليهم فهلكوا بنفس ما فعلوه بأيديهم لأجل إهلاك غيرهم فكانت الآية دالة على أنهم في تلك الحالة كانوا ملعونين أيضا ويكون المعنى أنهم خسروا الدنيا والآخرة ورابعها أن تكون على بمعنى عند كما قيل في قوله ولهم على ذنب (الشعراء ١٤) أي عندي

أما قوله تعالى وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود فاعلم أن قوله شهود يحتمل أن يكون المراد منه حضور ويحتمل أن يكون المراد منه الشهود الذين تثبت الدعوى بشهادتهم أما على الوجه الأول فالمعنى إن أولئك الجبابرة القاتلين كانوا حاضرين عند ذلك العمل يشاهدون ذلك فيكون الغرض من ذكر ذلك أحد أمور ثلاثة إما وصفهم بقسوة القلب إذ كانوا عند التعذيب بالنار حاضرين مشاهدين له وأما وصفهم بالجد في تقرير كفرهم وباطلهم حيث حضروا في تلك المواطن المنفرة والأفعال الموحشة وأما وصف أولئك المؤمنين المقتولين بالجد دينهم والإصرار على حقهم فإن الكفار إنما حضروا في ذلك الموضع طمعا في أن هؤلاء المؤمنين إذا نظروا إليهم هابوا حضورهم واحتشموا من مخالفتهم ثم إن أولئك المؤمنين لم يلتفتوا إليهم وبقوا مصرين على دينهم الحق فإن قلت المراد من الشهود إن كان هذا المعنى فكان يجب أن يقال وهم لما يفعلون شهود ولا يقال وهم على ما يفعلون شهود قلنا إنما ذكر لفظة على بمعنى أنهم على قبح فعلهم بهؤلاء المؤمنين وهو إحراقهم بالنار كانوا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٣١/٩٧

حاضرين مشاهدين لتلك الأفعال القبيحة

أما الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد من الشهود الشهادة التي تثبت الدعوى بها ففيه وجوه." (١)

"أما قوله تعالى

وذكر اسم ربه فصلى

ففيه مسائل

المسألة الأولى ذكر المفسرون فيه وجوها أحدها قال ابن عباس ذكر معاده وموقفه بين يدي ربه فصلى له وأقول هذا التفسير متعين وذلك لأن مراتب أعمال المكلف ثلاثة أولها إزالة العقائد الفاسدة عن القلب وثانيها استحضار معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأسمائه وثالثها الاشتغال بخدمته

فالمرتبة الأولى هي المراد بالتزكية في قوله قد أفلح من تزكى (الأعلى ١٤)

وثانيها هي المراد بقوله وذكر اسم ربه فإن الذكر بالقلب ليس إلا المعرفة

وثالثها الخدمة وهي المراد بقوله فصلى فإن الصلاة عبارة عن التواضع والخشوع فمن استنار قلبه بمعرفة جلال الله تعالى وكبريائه لا بد وأن يظهر في جوارحه وأعضائه أثر الخضوع والخشوع

وثانيها قال قوم من المفسرين قوله قد أفلح من تزكى يعني من تصدق قبل مروره إلى العيد وذكر اسم ربه فصلى يعني ثم صلى صلاة العيد بعد ذلك مع الإمام وهذا قول عكرمة وأبي العالية وابن سيرين وابن عمر وروي ذلك مرفوعا إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) وهذا التفسير فيه إشكال من وجهين الأول أن عادة الله تعالى في القرآن تقديم ذكر الصلاة على ذكر الزكاة لا تقديم الزكاة على الصلاة والثاني قال الثعلبي هذه السورة مكية بالإجماع ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة فطر أجاب الواحدي عنه بأنه لا يمتنع أن يقال لما كان في معلوم الله تعالى أن ذلك سيكون أثنى على من فعل ذلك وثالثها قال مقاتل قد أفلح من تزكى (الأعلى ١٤) أي تصدق من ماله وذكر ربه بالتوحيد في الصلاة فصلى له والفرق بين هذا الوجه وما قبله أن هذا يتناول الزكاة والصلاة المفروضتين والوجه الأول ليس كذلك ورابعها قد أفلح من تزكى ليس المراد منه زكاة المال بل زكاة الأعمال أي من تطهر في أعماله من الرياء والتقصير لأن اللفظ المعتاد أن يقال في المال زكى ولا يقال تزكى قال تعالى ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه (فاطر ١٨) وخامسها قال ابن عباس وذكر اسم ربه أي كبر في خروجه إلى العيد وصلى صلاة العيد وسادسها المعنى وذكر اسم ربه في صلاته ولا تكون صلاته كصلاة المنافقين حيث يراؤون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا

المسألة الثانية الفقهاء احتجوا بهذه الآية على وجوب تكبيرة الافتتاح واحتج أبو حنيفة رحمه الله بها على أن تكبيرة الافتتاح ليست من الصلاة قال لأن الصلاة معطوفة عليها والعطف يستدعي المغايرة واحتج أيضا بهذه الآية على أن الافتتاح جائز بكل اسم من أسمائه وأجاب أصحابنا بأن تقدير الآية وصلى فذكر اسم ربه ولا فرق بين أن تقول أكرمتني فزرتني وبين أن تقول زرتني فأكرمتني ولأبي حنيفة أن يقول ترك العمل بفاء التعقيب لا يجوز من غير دليل والأولى في الجواب أن يقال الآية

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٠٩/٣١

تدل على مدح كل من ذكر اسم الله فصلى عقيبه وليس في الآية بيان أن ذلك الذكر هو تكبيرة الافتتاح فلعل المراد به أن من ذكر الله بقلبه وذكر ثوابه وعقابه دعاه ذلك إلى فعل الصلاة فحينئذ يأتي بالصلاة التي أحد أجزائها التكبير وحينئذ يندفع الاستدلال." (١)

"والنهار إذا جلاها

معنى التجلية الإظهار والكشف والضمير في جلاها إلى ماذا يعود فيه وجهان أحدهما وهو قول الزجاج أنه عائد إلى الشمس وذلك لأن النهار عبارة عن نور الشمس فكلما كان النهار أجلى ظهورا كانت الشمس أجلى ظهورا لأن قوة الأثر وكماله تدل على قوة المؤثر فكان النهار يبرز الشمس ويظهرها كقوله تعالى لا يجليها لوقتها إلا هو أي لا يخرجها الثاني وهو قول الجمهور أنه عائد إلى الظلمة أو إلى الدنيا أو إلى الأرض وإن لم يجر لها ذكر يقولون أصبحت باردة يريدون الغداة وأرسلت يريدون السماء

والليل إذا يغشاها

يعني يغشى الليل الشمس فيزيل ضوءها وهذه الآية تقوي القول الأول في الآية التي قبلها من وجهين الأول إنه لما جعل الليل يغشى الشمس ويزيل ضوءها حسن أن يقال النهار يجليها على ضد ما ذكر في الليل والثاني أن الضمير في يغشاها للشمس بلا خلاف فكذا في جلاها يجب أن يكون للشمس حتى يكون الضمير في الفواصل من أول السورة إلى ههنا للشمس قال القفال وهذه الأقسام الأربعة ليست إلا بالشمس في الحقيقة لكن بحسب أوصاف أربعة أولها الضوء الحاصل منها عند ارتفاع النهار وذلك هو الوقت الذي يكمل فيه انتشار الحيوان واضطراب الناس للمعاش ومنها تلو القمر لها وأخذه الضوء عنها ومنها تكامل طلوعها وبروزها بمجيء النهار ومنها وجود خلاف ذلك بمجيء الليل ومن تأمل قليلا في عظمة الشمس ثم شاهد بعين عقله فيها أثر المصنوعية والمخلوقية من المقدار المتناهي والتركب من الأجزاء انتقل منه إلى عظمة خالقها فسبحانه ما أعظم شأنه

والسمآء وما بناها

فيه سؤالات

السؤال الأول أن الذي ذكره صاحب (الكشاف) من أن ما ههنا لو كانت مصدرية لكان عطف فألهمها عليه يوجب فساد النظم حق والذي ذكره القاضي من أنه لو كان هذا قسما بخالق السماء لما كان يجوز تأخيره عن ذكر الشمس فهو إشكال جيد والذي يخطر ببالي في الجواب عنه أن أعظم المحسوسات هو الشمس فذكرها سبحانه مع أوصافها الأربعة الدالة على عظمتها ثم ذكر ذاته المقدسة بعد ذلك ووصفها بصفات ثلاثة وهي تدبيره سبحانه للسماء والأرض وللمركبات ونبه على المركبات بذكر أشرفها وهي النفس والغرض من هذا الترتيب هو أن يتوافق العقل والحس على عظمة جرم الشمس ثم يحتج العقل الساذج بالشمس بل بجميع السماويات والأرضيات والمركبات على إثبات مبدىء لها فحينئذ يحظى العقل ههنا بإدراك جلال الله وعظمته على ما يليق به والحس لا ينازعه فيه فكان ذلك كالطريق إلى جذب العقل من حضيض

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٣٤/٣١

عالم المحسوسات إلى يفاع عالم الربوبية وبيداء كبرياء الصمدية فسبحان من عظمت حكمته وكملت كلمته

السؤال الثاني ما الفائدة في قوله والسماء وما بناها الجواب أنه سبحانه لما وصف الشمس بالصفات الأربعة الدالة على عظمتها أتبعه ببيان ما يدل على حدوثها وحدوث جميع الأجرام السماوية فنبه بهذه الآية على تلك الدلالة وذلك لأن الشمس والسماء متناهية وكل متناه فإنه مختص بمقدار معين مع." (١)

"السؤال الثالث لم قال ألم نشرح ولم يقل ألم أشرح والجواب إن حملناه على نون التعظيم فالمعنى أن عظمة المنعم تدل على عظمة النعمة فدل ذلك على أن ذلك الشرح نعمة لا تصل العقول إلى كنه جلالتها وإن حملناه على نون الجميع فالمعنى كأنه تعالى يقول لم أشرحه وحدي بل أعملت فيه ملائكتي فكنت ترى الملائكة حواليك وبين يديك حتى يقوي قلبك فأديت الرسالة وأنت قوي القلب ولحقتهم هيبة فلم يجيبوا لك جوابا فلو كنت ضيق القلب لضحكوا منك فسبحان من جعل قوة قلبك جبنا فيهم وانشراح صدرك ضيقا فيهم

ووضعنا عنك وزرك الذى أنقض ظهرك

ثم قال تعالى ووضعنا عنك وزرك الذى أنقض ظهرك وفيه مسائل

المسألة الأولى قال المبرد هذا محمول على معنى ألم نشرح لا على لفظه لأنك لا تقول ألم وضعنا ولكن معنى ألم نشرح قد شرحنا فحمل الثاني على معنى الأول لا على ظاهر اللفظ لأنه لو كان معطوفا على ظاهره لوجب أن يقال ونضع عنك وزرك

المسألة الثانية معنى الوزر ثقل الذنب وقد مر تفسيره عند قوله وهم يحملون أوزارهم وهو كقوله تعالى ليغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر

وأما قوله أنقض ظهرك فقال علماء اللغة الأصل فيه أن الظهر إذا أثقل الحمل سمع له نقيض أي صوت خفي وهو صوت المحامل والرحال والأضلاع أو البعير إذا أثقله الحمل فهو مثل لما كان يثقل عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من أوزاره

المسألة الرابعة احتج بهذه الآية من أثبت المعصية للأنبياء عليهم السلام والجواب عنه من وجهين الأول أن الذين يجوزون الصغائر على الأنبياء عليهم السلام حملوا هذه الآية عليها لا يقال إن قوله الذى أنقض ظهرك يدل على كونه عظيما فكيف يليق ذلك بالصغائر لأنا نقول إنما وصف ذلك بإنقاض الظهر مع كونها مغفورة لشدة اعتمام النبي (صلى الله عليه وسلم) بوقوعه منه وتحسره مع ندمه عليه وأما إنما وصفه بذلك لأن تأثيره فيما يزول به من الثواب عظيم فيجوز لذلك ما ذكره الله تعالى هذا تقرير الكلام على قول المعتزلة وفيه إشكال وهو أن العفو عن الصغيرة واجب على الله تعالى عند القاضي والله تعالى ذكر هذه الآية في معرض الامتنان ومن المعلوم أن الامتنان بفعل الواجب غير جائز الوجه الثاني أن يحمل ذلك على غير الذنب وفيه وجوه أحدها قال قتادة كانت للنبي (صلى الله عليه وسلم) ذنوب سلفت منه في الجاهلية قبل النبوة وقد أثقلته فغفرها له وثانيها أن المراد منه تخفيف أعباء النبوة التي تثقل الظهر من القيام بأمرها وحفظ موجباتها والمحافظة على حقوقها فسهل الله تعالى ذلك عليه وحط عنه ثقلها بأن يسرها عليه حتى تيسرت له وثالثها الوزر ما كان

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٧٣/٣١

يكره من تغييرهم لسنة الخليل وكان لا يقدر على منعهم إلى أن قواه الله وقال له أن اتبع ملة إبراهيم ورابعها أنها ذنوب أمته صارت كالوزر عليه ماذا يصنع في حقهم إلى أن قال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم فأمنه من العذاب في العاجل ووعد له الشفاعة في الآجل وخامسها معناه عصمناك عن الوزر الذي ينقض ظهرك لو كان ذلك." (١)

"سورة البينة

وهي ثمانية آيات مدنية

لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جآءتهم البينة

لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة

إعلم أن في الآية مسائل

المسألة الأولى قال الواحدي في كتاب البسيط هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظما وتفسيرا وقد تخبط فيها الكبار من العلماء ثم إنه رحمه الله تعالى لم يلخص كيفية **الإشكال فيها** وأنا أقول وجه **الإشكال أن** تقدير الآية لم يكن الذين كفروا منفكين حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول ثم إنه تعالى لم يذكر أنهم منفكون عن ماذا لكنه معلوم إذ المراد هو الكفر الذي كانوا عليه فصار التقدير لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول ثم إن كلمة حتى لانتهاء الغاية فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول ثم قال بعد ذلك وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول عليه السلام فحينئذ يحصل بين الآية الأولى والآية الثانية مناقضة في الظاهر هذا منتهى **الإشكال فيما** أظن **والجواب** عنه من وجوه أولها وأحسنها الوجه الذي لخصه صاحب الكشاف وهو أن الكفار من الفريقين أهل الكتاب وعبدة الأوثان كانوا يقولون قبل مبعث محمد (صلى الله عليه وسلم) لا ننفك عما نحن عليه من ديننا ولا نتركه حتى." (٢)

"يبعث النبي الموعود الذي هو مكتوب في التوراة والإنجيل وهو محمد عليه السلام فحكى الله تعالى ما كانوا يقولونه ثم قال وما تفرق الذين أوتوا الكتاب يعني أنهم كانوا يعدون اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول ثم ما فرقهم عن الحق ولا أقرهم على الكفر إلا مجيء الرسول ونظيره في الكلام أن يقول الفقير الفاسق لمن يعظه لست أمتنع مما أنا فيه من الأفعال القبيحة حتى يرزقني الله الغنى فلما رزقه الله الغنى ازداد فسقا فيقول واعظه لم تكن منفكا عن الفسق حتى توسر وما عمست رأسك في الفسق إلا بعد اليسار بذكره ما كان يقوله توبيخا وإلزاما وحاصل هذا **الجواب** يرجع إلى حرف واحد وهو أن قوله لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة مذكورة حكاية عنهم وقوله وما تفرق الذين أوتوا الكتاب هو إخبار عن الواقع والمعنى أن الذي وقع كان على خلاف ما ادعوا وثانيها أن تقدير الآية لم يكن

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥/٣٢

(٢) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٣٧/٣٢

الذين كفروا منفكين عن كفرهم وإن جاءتهم البينة وعلى هذا التقدير يزول **الإشكال هكذا** ذكره القاضي إلا أن تفسير لفظة حتى بهذا ليس من اللغة في شيء وثالثها أنا لا نحمل قوله منفكين على الكفر بل على كونهم منفكين عن ذكر محمد بالمناقب والفضائل والمعنى لم يكن الذين كفروا منفكين عن ذكر محمد بالمناقب والفضائل حتى تأتيهم البينة قال ابن عرفة أي حتى أتتهم فاللفظ لفظ المضارع ومعناه الماضي وهو كقوله تعالى ما تتلوا الشياطين أي ما تلت والمعنى أنهم ما كانوا منفكين عن ذكر مناقبه ثم لما جاءهم محمد تفرقوا فيه وقال كل واحد فيه قولا آخر رديا ونظيره قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به والقول المختار في هذه الآية هو الأول وفي الآية وجه رابع وهو أنه تعالى حكم على الكفار أنهم ما كانوا منفكين عن كفرهم إلى وقت مجيء الرسول وكلمة حتى تقتضي أن يكون الحال بعد ذلك بخلاف ما كان قبل ذلك والأمر هكذا كان لأن ذلك المجموع ما بقوا على الكفر بل تفرقوا فمنهم من صار مؤمنا ومنهم من صار كافرا ولما لم يبق حال أولئك الجمع بعد مجيء الرسول كما كان قبل مجيئه كفى ذلك في العمل بمدلول لفظ حتى وفيها وجه خامس وهو أن الكفار كانوا قبل مبعث الرسول منفكين عن التردد في كفرهم بل كانوا جازمين به معتقدين حقيقته ثم زال ذلك الجزم بعد مبعث الرسول بل بقوا شاكين متحيرين في ذلك الدين وفي سائر الأديان ونظيره قوله كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين والمعنى أن الدين الذي كانوا عليه صار كأنه اختلط بلحمهم ودمهم فاليهودي كان جازما في يهوديته وكذا النصراني وعابد الوثن فلما بعث محمد عليه الصلاة والسلام اضطربت الخواطر والأفكار وتشكك كل أحد في دينه ومذهبه ومقالته وقوله منفكين مشعر بهذا لأن انفكاك الشيء عن الشيء هو انفصاله عنه فمعناه أن قلوبهم ما خلت عن تلك العقائد وما انفصلت عن الجزم بصحتها ثم إن بعد المعبث لم يبق الأمر على تلك الحالة

المسألة الثانية الكفار كانوا جنسين أحدهما أهل الكتاب كفرق اليهود والنصارى وكانوا كفارا بإحداثهم في دينهم ما كفروا به كقولهم عزير ابن الله و المسيح ابن الله وتحريفهم كتاب الله ودينه والثاني المشركون الذين كانوا لا ينسبون إلى كتاب فذكر الله تعالى الجنسين بقوله الذين كفروا على الإجمال ثم أردف ذلك الإجمال بالتفضل وهو قوله من أهل الكتاب والمشركين وههنا سؤالان." (١)

"فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره

ثم قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وفيه مسائل

المسألة الأولى مثقال ذرة أي زنة ذرة قال الكلبي الذرة أصغر النمل وقال ابن عباس إذا وضعت راحتك على الأرض ثم رفعتها فكل واحد مما لزق به من التراب مثقال ذرة فليس من عبد عمل خيرا أو شرا قليلا أو كثيرا إلا أراه الله تعالى إياه

المسألة الثانية في رواية عن عاصم يره برفع الياء وقرأ الباقون يره بفتحها وقرأ بعضهم يره بالجزم

المسألة الثالثة في الآية **إشكال وهو** أن حسنات الكافر محبطة بكفره وسيئات المؤمن مغفورة إما ابتداء وإما بسبب اجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٣٨/٣٢

واعلم أن المفسرين أجابوا عنه من وجوه أحدها قال أحمد بن كعب القرظي فمن يعمل مثقال ذرة من خير وهو كافر فإنه يرى ثواب ذلك في الدنيا حتى يلقى الآخرة وليس له فيها شيء وهذا مروي عن ابن عباس أيضا ويدل على صحة هذا التأويل ما روى أنه عليه السلام قال لأبي بكر (يا أبا بكر ما رأيت في الدنيا مما تكره فبمثاقيل ذر الشر ويدخر الله لك مثاقيل الخير حتى توفاها يوم القيامة) وثانيها قال ابن عباس ليس من مؤمن ولا كافر عمل خيرا أو شرا ءلا أراه الله إياه فأما المؤمن فيغفر الله سيئاته ويثيبه بحسناته وأما الكافر فترد حسناته ويعذب بسيئاته وثالثها أن حسنات الكافر وإن كانت محبطة بكفره ولكن الموازنة معتبرة فتقدر تلك الحسنات انحبطت من عقاب كفره وكذا القول في الجانب الآخر فلا يكون ذلك قادحا في عموم الآية ورابعها أن تخصص عموم قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونقول المراد فمن يعمل من السعداء مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل من الأشقياء مثقال ذرة شرا يره

المسألة الرابعة لقائل أن يقول إذا كان الأمر إلى هذا الحد فأين الكرم **والجواب** هذا هو الكرم لأن المعصية وإن قلت ففيها استخفاف والكريم لا يحتمله وفي الطاعة تعظيم وإن قل فالكريم لا يضيعه وكأن الله سبحانه يقول لا تحسب مثقال الذرة من الخير صغيرا فإنك مع لؤمك وضعفك لم تضيع مني الذرة بل اعتبرتها ونظرت فيها واستدللت بها على ذاتي وصفاتي واتخذتها مركبا به وصلت إلي فإذا لم تضيع ذرتي أفأضيع ذرتكا ثم التحقيق أن المقصود هو النية والقصد فإذا كان العمل قليلا لكن النية خالصة فقد حصل المطلوب وإن كان العمل كثيرا والنية دائرة فالمقصود فائت ومن ذلك ما روى عن كعب لا تحقروا شيئا من المعروف فإن رجلا دخل الجنة بإعارة إبرة في سبيل الله وإن امرأة أعانت بحبة في بناء بيت المقدس فدخلت الجنة وعن عائشة (كانت بين يديها عنب فقدمته إلى نسوة بحضرتها فجاء سائل فأمرت له بحبة من ذلك العنب فضحك بعض من كان عندها فقالت إن فيما ترون مثاقيل الذرة وتلت هذه الآية) ولعلها كان غرضها التعليم وإلا فهي كانت في غاية السخاوة روى (أن ابن الزبير بعث إليها بمائة ألف وثمانين ألف درهم في غرارتين فدعت بطبق وجعلت تقسمه بين الناس فلما أمست قالت يا جارية فطوري هلمي فجاءت بخبز وزيت فقيل لها أما أمسكت النار درهما نشتري به لحما نفطر عليه فقالت لو ذكرتيني لفعلت." [١]

"يستعمل عند الجريمة الشديدة كقوله ويل للمطففين فويل لهم مما كتبت أيديهم ويل لكل همزة لمزة ويروى أن كل أحد ينوح في النار بحسب جريمته فقائل يقول ويلي من حب الشرف وآخر يقول ويلي من الحمية الجاهلية وآخر يقول ويلي من صلاتي فلهذا يستحب عند سماع مثل الآية أن يقول المرء ويلي إن لم يغفر لي

المسألة الثانية الآية دالة على حصول التهديد العظيم بفعل ثلاثة أمور أحدها السهو عن الصلاة وثانيها فعل المراءاة وثالثها منع الماعون وكل ذلك من باب الذنوب ولا يصير المرء به منافقا فلم حكم الله بمثل هذا الوعيد على فاعل هذه الأفعال ولأجل هذا **الإشكال ذكر** المفسرون فيه وجوها أحدها أن قوله فويل للمصلين أي فويل للمصلين من المنافقين الذين يأتون بهذه الأفعال وعلى هذا التقدير تدل الآية على أن الكافر له مزيد عقوبة بسبب إقدامه على محظورات الشرع وتركه لواجبات الشرع وهو يدل على صحة قول الشافعي إن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وهذا **الجواب** هو العتمد وثانيها ما رواه عطاء

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ٥٨/٣٢

عن ابن عباس أنه لو قال الله في صلاتهم ساهون لكان هذا الوعيد في المؤمنين لكنه قال عن صلاتهم ساهون والساهي عن الصلاة هو الذي لا يتذكرها ويكون فارغا عنها وهذا القول ضعيف لأن السهو عن الصلاة لا يجوز أن يكون مفسرا بترك الصلاة لأنه تعالى أثبت لهم الصلاة بقوله فويل للمصلين وأيضا فالسهو عن الصلاة بمعنى الترك لا يكون نفاقا ولا كفرا فيعود **الإشكال ويمكن** أن يجاب عن الاعتراض الأول بأنه تعالى حكم عليهم بكونهم مضلين نظرا ءلى الصورة و بأنهم نسوا الصلاة بالكلية نظرا إلى المعنى كما قال إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وإذا قاموا إلى الصلواة قاموا كسالى يراءون ويجاب عن الاعتراض الثاني بأن النسيان عن الصلاة هو أن يبقى ناسيا لذكر الله في جميع أجزاء الصلاة وهذا لا يصدر إلا عن المنافق الذي يعتقد أنه لا فائدة في الصلاة أما المسلم الذي يعتقد فيها فائدة عينية يمتنع أن لا يتذكر أمر الدين والثواب والعقاب في شيء من أجزاء الصلاة بل قد يحصل له السهو في الصلاة بمعنى أنه يصير ساهيا في بعض أجزاء الصلاة فثبت أن السهو في الصلاة من أفعال المؤمن والسهو عن الصلاة من أفعال الكافر وثالثها أن يكون معنى ساهون أي لا يتعهدون أوقات صلواتهم ولا شرائطها ومعناه أنه لا يبالي سواء صلى أو لم يصل وهو قول سعد بن أبي وقاص ومسروق والحسن ومقاتل

المسألة الثالثة اختلفوا في سهو الرسول عليه الصلاة والسلام في صلاته فقال كثير من العلماء إنه عليه الصلاة والسلام ما سها لكن الله تعالى أذن له في ذلك الفعل حتى يفعل ما يفعله الساهي فيصير ذلك بيانا لذلك الشرع بالفعل والبيان بالفعل أقوى ثم بتقدير وقوع السهو منه فالسهو على أقسام أحدها سهو الرسول والصحابة وذلك منجبر تارة بسجود السهو وتارة بالسنن والنوافل والثاني ما يكون في الصلاة من الغفلة وعدم استحضار المعارف والنيات والثالث الترك لا إلى قضاء والإخراج عن الوقت ومن ذلك صلاة المنافق وهي شر من ترك الصلاة لأنه يستهزىء بالدين بتلك الصلاة

الذين هم يرآءون

أما قوله تعالى الذين هم يراءون فاعلم أن الفرق بين المنافق والمرائي أن المنافق هو المظهر للإيمان المبطن للكفر والمرائي المظهر ما ليس في قلبه من زيادة خشوع ليعتقد فيه من يراه أنه متدين أو تقول المنافق لا يصلي سرا والمرائي تكون صلاته عند الناس أحسن." (١)

"إلى رؤية كل الأشياء من الله تعالى

المسألة الخامسة في قوله واستغفره وجوهأحدها لعله عليه السلام كان يتمنى أن ينتقم ممن آذاه ويسأل الله أن ينصره فلما سمع إذا جاء نصر الله استبشر لكن لو قرن بهذه البشارة شرط أن لا ينتقم لتنغصت عليه تلك البشارة فذكر لفظ الناس وأنهم يدخلون في دين الله وأمره بأن يستغفر للداخلين لكن من المعلوم أن الاستغفار لمن لا ذنب له لا يحسن فعلم النبي (صلى الله عليه وسلم) بهذا الطريق أنه تعالى ندبه إلى العفو وترك الانتقام لأنه لما أمره بأن يطلب لهم المغفرة فكيف يحسن منه أن يشتغل بالانتقام منهم ثم ختم بلفظ التواب كأنه يقول إن قبول التوبة حرفته فكل من طلب منه التوبة أعطاه كما أن البياع حرفته بيع الأمتعة التي عنده فكل من طلب منه شيئا من تلك الأمتعة باعه منه سواء كان المشتري عدوا أو وليا

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٠٧/٣٢

فكذا الرب سبحانه يقبل التوبة سواء كان التائب مكيا أو مدنيا ثم إنه عليه السلام امتثل أمر الرب تعالى فحين قالوا له أخ كريم وابن أخ كريم قال لهم لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم أي أمربي أن استغفر لكم فلا يجوز أن يردني وثالثها أن قوله واستغفره إما أن يكون المراد واستغفر الله لنفسك أو لأمتك فإن كان المراد هو الأول فهو يتفرع على أنه هل صدرت عنه معصية أم لا فمن قال صدرت المعصية عنه ذكر في فائدة الاستغفار وجوها أحدها أنه لا يمتنع أن تكون كثرة الاستغفار منه تؤثر في جعل ذنبه صغيرة وثانيها لزمه الاستغفار ليصير الاستغفار جابرا للذنب الصغير فلا ينتقض من ثوابه شيء أصلا وأما من قال ما صدرت المعصية عنه فذكر في هذا الاستغفار وجوها أحدها أن استغفار النبي جار مجرى التسبيح وذلك لأنه وصف الله بأنه غفار وثانيها تعبده الله بذلك ليقتدي به غيره إذ لا يأمن كل مكلف عن تقصير يقع منه في عبادته وفيه تنبيه على أنه مع شدة اجتهاده وعصمته ما كان يستغني عن الاستغفار فكيف من دونه وثالثها أن الاستغفار كان عن ترك الأفضل ورابعها أن الاستغفار كان بسبب أن كل طاعة أتى بها العبد فإذا قابلها بإحسان الرب وجدها قاصرة عن الوفاء بأداء شكر تلك النعمة فليستغفر الله لأجل ذلك وخامسها الاستغفار بسبب التقصير الواقع في السلوك لأن السائر إلى الله إذا وصل إلى مقام في العبودية ثم تجاوز عنه فبعد تجاوزه عنه يرى ذلك المقام قاصرا فيستغفر الله عنه ولما كانت مراتب السير إلى الله غير متناهية لا جرم كانت مراتب هذا الاستغفار غير متناهية أما الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد واستغفره لذنب أمتك فهو أيضا ظاهر لأنه تعالى أمره بالاستغفار لذنب أمته في قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فههنا لما كثرت الأمة صار ذلك الاستغفار أوجب وأهم وهكذا إذا قلنا المراد ههنا أن يستغفر لنفسه ولأمته

المسألة السادسة في الآية **إشكال وهو** أن التوبة مقدمة على جميع الطاعات ثم الحمد مقدم على التسبيح لأن الحمد يكون بسبب الإنعام والإنعام كما يصدر عن المنزه فقد يصدر عن غيره فكان ينبغي أن يقع الابتداء بالاستغفار ثم بعده يذكر الحمد ثم بعده يذكر التسبيح فما السبب في أن صار مذكورا على العكس من هذا الترتيب **وجوابه** من وجوه أولها لعله ابتدأ بالأشرف فالأشرف نازلا إلى الأخس فالأخس تنبيها على أن النزول من الخالق إلى الخلق أشرف من الصعود من الخلق إلى الخالق وثانيها فيه تنبيه على أن التسبيح والحمد الصادر عن العبد إذا صار مقابلا بجلال الله وعزته صار عين الذنب فوجب الاستغفار منه وثالثها للتسبيح والحمد إشارة إلى التعظيم لأمر الله والاستغفار إشارة إلى الشفقة على خلق." (١)

"مولى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال كنت غلاما للعباس بن عبد المطلب وكان الإسلام دخل بيتنا فأسلم العباس وأسلمت أم الفضل وأسلمت أنا وكان العباس يهاب القوم ويكتم إسلامه وكان أبو لهب يخلف عن بدر فبعث مكانه العاص بن هشام ولم يتخلف رجل منهم إلا بعث مكانه رجلا آخر فلما جاء الخبر عن واقعة أهل بدر وجدنا في أنفسنا قوة وكنت رجلا ضعيفا وكنت أعمل القداح ألحيها في حجرة زمزم فكنت جالسا هناك وعندي أم الفضل جالسة وقد سرنا ما جاءنا من الخبر إذا أقبل أبو لهب يجر رجليه فجلس على طنب الحجرة وكان ظهري إلى ظهره فبينا هو جالس إذ قال الناس هذا أبو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب فقال له أبو لهب كيف الخبر يا ابن أخي فقال لقينا القوم ومنحناهم أكتافنا يقتلوننا كيف أرادوا وايم الله مع ذلك تأملت الناس لقينا رجال بيض على خيل بلق بين السماء والأرض قال أبو

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٤٩/٣٢

رافع فرفعت طنب الحجرة ثم قلت أولئك والله الملائكة فأخذني وضربني على الأرض ثم برك علي فضربني وكنت رجلا ضعيفا فقامت أم الفضل إلى عمود فضربته على رأسه وشجته وقالت تستضعفه أن غاب سيده والله نحن مؤمنون منذ أيام كثيرة وقد صدق فيما قال فانصرف ذليلا فوالله ما عاش إلا سبع ليال حتى رماه الله بالعدسة فقتلته ولقد تركه ابناه ليلتين أو ثلاثا ما يدفناه حتى أنتين في بيته وكانت قريش تتقي العدسة وعدواها كما يتقي الناس الطاعون وقالوا نخشى هذه القرحة ثم دفنوه وتركوه فهذا معنى قوله ما أغنى عنه ماله وما كسب وثالثها الإخبار بأنه من أهل النار وقد كان كذلك لأنه مات على الكفر

المسألة الرابعة احتج أهل السنة على وقوع تكليف مالا يطاق بأن الله تعالى كلف أبا لهب بالإيمان ومن جملة الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن وأنه من أهل النار فقد صار مكلفا بأنه يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال وأجاب الكعبي وأبو الحسين البصري بأنه لو آمن أبو لهب لكان لهذا الخبر خبرا بأنه آمن لا بأنه ما آمن وأجاب القاضي عنه فقال متى قيل لو فعل الله ما أخبر أنه لا يفعله فكيف يكون فجوابنا أنه لا يصح الجواب عن ذلك بلا أو نعم

واعلم أن هذين الجوابين في غاية السقوط أما الأول فلأن هذه الآية دالة على أن خبر الله عن عدم إيمانه واقع والخبر الصدق عن عدم إيمانه ينافيه وجود الإيمان منافاة ذاتية ممتنعة الزوال فإذا كان كلفه أن يأتي بالإيمان مع وجود هذا الخبر فقد كلفه بالجمع بين المتنافيين

وأما الجواب الثاني فأرك من الأول لأنا لسنا في طلب أن يذكروا بلسانهم لا أو نعم بل صريح العقل شاهد بأن بين كون الخبر عن عدم الإيمان صدقا وبين وجود الإيمان منافاة ذاتية فكان التكليف بتحصيل أحد المتضادين حال حصول الآخر تكليفا بالجمع بين الضدين وهذا الإشكال قائم سواء ذكر الخصم بلسانه شيئا أم بقي ساكتا

وامرأته حمالة الحطب

أما قوله تعالى وامرأته حمالة الحطب ففيه مسائل

المسألة الأولى قرىء ومريئته بالتصغير وقرىء حمالة الحطب بالنصب على الشتم قال صاحب الكشاف وأنا أستحب هذه القراءة وقد توسل إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بجميل من أحب شتم أم جميل وقرىء بالنصب والتنوين والرفع." (١)

"المسألة الثانية أم جميل بنت حرب أخت أبي سفيان بن حرب عمة معاوية وكانت في غاية العداوة لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)

وذكروا في تفسير كونها حمالة الحطب وجوها أحدها أنها كانت تحمل حزمة من الشوك والحسك فتنثرها بالليل في طريق رسول الله فإن قيل إنها كانت من بيت العز فكيف يقال إنها حمالة الحطب قلنا لعلها كانت مع كثرة مالها خسيسة أو كانت لشدة عداوتها تحمل بنفسها الشوك والحطب لأجل أن تليقه في طريق رسول الله وثانيها أنها كانت تمشي بالنميمة يقال

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥٧/٣٢

المشاء بالنمائم المفسد بين الناس يحمل الحطب بينهم أي يوقد بينهم النائرة ويقال للمكثار هو حاطب ليل وثالثها قول قتادة أنها كانت تعير رسول الله بالفقر فعيرت بأنها كانت تحتطب والرابع قول أبي مسلم وسعيد بن جبير أن المراد ما حملت من الآثام في عداوة الرسول لأنه كالحطب في تصيرها إلى النار ونظيره أنه تعالى شبه فاعل الإثم بمن يمشي وعلى ظهره حمل قال تعالى فقد احتملوا بهتانا وإثما مبينا وقال تعالى يحملون أوزارهم على ظهورهم وقال تعالى وحملها الإنسان

المسألة الثالثة امرأته إن رفعته ففيه وجهان أحدهما العطف على الضمير في سيصلى أي سيصلي هو وامرأته وفي جيدها في موضع الحال والثاني الرفع على الإبتداء وفي جيدها الخبر

المسألة الرابعة عن أسماء لما نزلت تبت جاءت أم جميل ولها ولولة وبيدها حجر فدخلت المسجد ورسول الله جالس ومعه أبو بكر وهي تقول

مذمما قلينا ودينه أبينا وحكمه عصينا

فقال أبو بكر يا رسول الله قد أقبلت إليك فأنا أخاف أن تراك فقال عليه السلام (إنها لا تراني) وقرأ وإذا قرأت القرءان جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالاخرة حجابا مستورا وقالت لأبي بكر قد ذكر لي أن صاحبك هجاني فقال أبو بكر لا ورب هذا البيت ما هجاك فولت وهي تقول

قد علمت قريش أني بنت سيدها

وفي هذه الحكاية أبحاث

الأول كيف جاز في أم جميل أن لا ترى الرسول وترى أبا بكر والمكان واحد الجواب أما على قول أصحابنا فالسؤال زائل لأن عند حصول الشرائط يكون الإدراك جائزا لا واجبا فإن خلق الله الإدراك رأى وإلا فلا وأما المعتزلة فذكروا فيه وجوها أحدها لعله عليه السلام أعرض وجهه عنها وولاها ظهره ثم إنها كانت لغاية غضبها لم تفتش أو لأن الله ألقى في قلبها خوفا فصار ذلك صارفا لها عن النظر وثانيها لعل الله تعالى ألقى شبه إنسان آخر على الرسول كما فعل ذلك بعيسى وثالثها لعل الله تعالى حول شعاع بصرها عن ذلك السمت حتى أنها ما رأته

واعلم أن الإشكال على الوجوه الثلاثة لازم لأن بهذه الوجوه عرفنا أنه يمكن أن يكون الشيء حاضر ولا نراه وإذا جوزنا ذلك فلم لا يجوز أن يكون عندنا فيلات وبوقات ولا نراها ولا نسمعها." (١)

"وفي هذا الحديث اختلاف روايات بألفاظ مختلفة ، لكنا (قد) فسرنا موضع الإشكال منه ..

﴿ عند ربهم ﴾ : وقف حسن عند أبي حاتم والأخفش . وقال : تفسيرهما ليس بتمام حسن ؛ لأن ﴿ قال الكافرون ﴾ جواب لما قبله.

ومن قرأ " لساحر " فمعناه : هذا النذير لساحر . يعنون النبي A.

---

(١) تفسير الرازي: مفاتيح الغيب . ، ١٥٨/٣٢

ومن قرأ " لسحر " فمعناه : هذا الذي

انذرنا به سحر ، يعنون القرآن .." [1]

" فصل

واختلفوا في آخر ما نزل فروى البخاري في أفراده من حديث ابن عباس قال آخر آية أنزلت على النبي صلى الله عليه و سلم آية الربا وفي أفراد مسلم عنه آخر سورة نزلت جميعا إذا جاء نصر الله والفتح النصر ١ وروى الضحاك عن ابن عباس قال آخر آية أنزلت واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله البقرة ٢٨١ وهذا مذهب سعيد بن جبير وأبي صالح وروى أبو إسحاق عن البراء قال آخر آية نزلت يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة النساء ١٧٦ وآخر سورة نزلت براءة وروي عن أبي بن كعب أن آخر آية نزلت لقد جاءكم رسول من أنفسكم التوبة ١٣٨ الى آخر السورة

فصل

لما رأيت جمهور كتب المفسرين لا يكاد الكتاب منها يفي بالمقصود كشفه حتى ينظر للآية الواحدة فى كتب فرب تفسير أخل فيه بعلم الناسخ والمنسوخ أو ببعضه فان وجد فيه لم يوجد أسباب النزول أو أكثرها فان وجد لم يوجد بيان المكي من المدني وإن وجد ذلك لم توجد الإشارة الى حكم الآية فان وجد لم يوجد **جواب** **إشكال يقع** فى الآية الى غير ذلك من الفنون المطلوبة

وقد أدرجت فى هذا الكتاب من هذه الفنون المذكورة مع ما لم أذكره مما ." [2]

" ثم اسطار ثم اساطير جمع الجمع مثل قول وأقوال وأقاويل

والقول الثاني أن معنى أساطير الأولين الترهات قال أبو عبيدة واحد الأساطير أسطورة وإسطارة ومجازها مجاز الترهات قال ابن الأنباري الترهات عند العرب طرق غامضة ومسالك مشكلة يقول قائلهم قد أخذنا في ترهات البسابس يعني قد عدلنا عن الطريق الواضح إلى المشكل وعما يعرف إلى مالا يعرف والبسابس الصحاري الواسعة والترهات طرق تتشعب من الطريق الأعظم فتكثر وتشكل فجعلت مثلا لما لا يصح وينكشف

فان قيل لم عابوا القرآن بأنه أساطير الأولين وقد سطر الأولون ما فيه علم وحكمة وما لا عيب على قائله فعنه **جوابان**

أحدهما أنهم نسبوه إلى أنه ليس بوحي من الله

والثاني أنهم عابوه **بالإشكال والغموض** استراحة منهم إلى البهت والباطل فعلى **الجواب** الأول تكون أساطير من التسطير وعلى الثاني تكون بمعنى الترهات وقد شرحنا معنى الترهات

قوله تعالى وهم ينهون عنه وينأون عنه في سبب نزولها قولان

---

(١) الهداية الى بلوغ النهاية، ٥/٣٢١٤

(٢) زاد المسير، ٦/١

أحدهما أن أبا طالب كان ينهى المشركين أن يؤذوا رسول الله صلى الله عليه و سلم ويتباعد عما جاء به فنزلت فيه هذه الآية رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس وهو قول عمرو بن دينار وعطاء بن دينار والقاسم بن مخيمرة وقال مقاتل ." (١)

" المعنى كل الذي تحتاج إليه من أنباء الرسل نقص عليك و ما منصوبة بدلا من كل المعنى نقص عليك ما نثبت به فؤادك ومعنى تثبيت الفؤاد تسكين القلب هاهنا ليس للشك ولكن كلما كان البرهان والدلالة أكثر كان القلب أثبت

قوله تعالى وجاءك في هذه الحق في المشار إليه ب هذه أربعة أقوال

أحدها أنها السورة قاله ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وأبو العالية ورواه شيبان عن قتادة

والثاني أنها الدنيا فالمعنى وجاءك في هذه الدنيا رواه سعيد عن قتادة وعن الحسن كالقولين

والثالث أنها الأقاصيص المذكورة

والرابع أنها هذه الآية بعينها ذكر القولين ابن الأنباري

وفي المراد بالحق هاهنا ثلاثة أقوال

أحدها أنها البيان والثاني صدق القصص والأنباء والثالث النبوة

فإن قيل أليس قد جاءه الحق في كل القرآن فلم خص هذه السورة

فالجواب أنا إن قلنا إن الحق النبوة فالإشارة ب هذه إلى الدنيا فيكون المعنى وجاءك في هذه الدنيا النبوة فيرتفع **الإشكال وإن** قلنا إنها السورة فعنه أربعة أجوبة

أحدها أن المراد بالحق البيان وهذه السورة جمعت من تبيين إهلاك الأمم وشرح آمالهم قالهم يجمع غيرها فبان أثر التخصيص وهذا مذهب بعض المفسرين

والثاني أن بعض الحق أوكد من بعض في ظهوره عندنا وخفائه علينا ." (٢)

"" صفحة رقم ١٣٣ " "

ثم لقائل أن يقول : قوله تعالى : (الحمد لله رب العالمين ([الفاتحة : ٢] كلام تام ، إلا أن قوله تعالى : (الرحمن الرحيم مالك ([الفاتحة : ٣] متعلق بما قبله ؛ لأنها صفات ، والصفات تابعة للموصوفات ، فإن جاز قطع الصفة عن الموصوف ، وجعلها وحدها آية ، فلم لم يقولوا : " بسم الله الرحمن " آية ؟ ثم يقولوا : " الرحيم " آية ثانية ، وإن لم يجز ذلك ، فكيف جعلوا " الرحمن الرحيم " آية مستقلة ؟ فهذا **الإشكال لا** بد من **جوابه** .

فصل الاسم هل هو نفس المسمى أم لا ؟

(١) زاد المسير، ٣/٢٠

(٢) زاد المسير، ٤/١٧٣

قال ابن الخطيب - رحمه الله تعالى - : قالت الحشوية ، والكرامية ، والأشعرية :
الاسم نفس المسمى ، وغير التسمية .." (١)
"" " صفحة رقم ١٩٩ " "
والجواب : أن قوله أولا : " تطاول ليلك " فيه التفات ؛ لأنه كان أصل الكلام أن يقول : " تطاول ليلي " ؛ لأنه هو المقصود ، فالتفت من مقام التكلم إلى مقام الخطاب ، ومن مقام الخطاب إلى الغيبة ، ثم من الغيبة إلى التكلم الذي هو الأصل .
وقرىء شاذا : " إياك يعبد " على بنائه للمفعول الغائب ؛ ووجهها على إشكالها : أن فيها استعارة والتفاتا :
أما الاستعارة : [فإنه استعير] فيها ضمير النصب لضمير الرفع ، والأصل : أنت تعبد ، وهو شائع ؛ كقولهم : " عساك ، وعساه ، وعساني " في أحد الأقوال ؛ وقول الآخر : [الرجز]
٦٨ - يا ابن الزبير طالما عصيكا
وطالما عنيتنا إليكا
فالكاف في " عصيكا " نائبة عن التاء ، والأصل : " عصيت " .
وأما الالتفات : فكان من حق هذا القارئ أن يقرأ : " إياك تعبد " بالخطاب ، ولكنه التفت من الخطاب في " إياك " إلى الغيبة في " يعبد " إلا أن هاذ الالتفات غريب ؛ لكونه في جملة واحدة ، بخلاف الالتفات المتقدم ؛ ونظير هذا الالتفات قوله : [الطويل]
٦٩ - أأنت الهلالي الذي كنت مرة
سمعنا به والأرحبي المغلب
فقال : " به " بعد قوله : " أنت " و "كنت " .
و " إياك " واجب التقديم على عامله ؛ لأن القاعدة أن المفعول به إذا كان ضميرا - لو تأخر عم عامله - وجب اتصاله " ، من نحو : " الدرهم إياه أعطيتك " لأنك لو أخرت الضمير هنا فقلت : " الدرهم أعطيك إياه " لم يلزم الاتصال ، لما سيأتي بل يجوز : " أعطيتكه " .." (٢)
"" " صفحة رقم ٢٤٧ " "
أنعمت عليهم ([الفاتحة : ٧] إلى آخرها آية تامة منها . وأما أبو حنيفة - ه - فإنه لما أسقط البسملة قال : قوله تعالى : (صراط الذين أنعمت عليهم (آية ، وقوله : (غير المغضوب عليهم ولا الضآلين (آية أخرى . ودليل الشافعي - رضي الله تعالى عنه - أن مقطع قوله تعالى : (صراط الذين أنعمت عليهم (لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ، ورعاية التشابه في المقاطع لازم ، لأنا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين : متقاربة ، ومتشاكلة . فالمتقاربة كسورة (ق) . والمشاكلة

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٣٣/١
(٢) اللباب في علوم الكتاب، ١٩٩/١

في سورة (القمر) ، وقوله تعالى : (أنعمت عليهم (ليس من القسمين ، فامتنع جعله من المقاطع . وأيضا إذا جعلنا قوله تعالى : (غير المغضوب عليهم (ابتداء آية ، فقد جعلنا أول الآية لفظ (غير) ، وهذا اللفظ إما أن يكون صفة لما قبله ، أو استثناء مما قبله ، والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد ، وكذلك المستثنى مع المستثنى منه كالشيء الواحد ، وإيقاع الفصل [بينهما] على خلاف الدليل ، أما إذا جعلنا قوله تعالى : (صراط الذين أنعمت عليهم (إلى آخر السورة آية واحدة [كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة ، وكذلك المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا ، وآية واحدة] ، وذلك أقرب إلى الدليل .

فصل هل البسملة آية من أوائل السور أم لا ؟

وللشافعي قولان : قال ابن الخطيب : (والمحققون من أصحابنا اتفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور ، وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من كل سورة ، أو هي مع ما بعدها آية) . وقال بعض الحنفية : إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسألة ؛ لأن أحدا ممن قبله لم يقل : إن بسم الله آية من أوائل سائر السور . ودليلنا أن بسم الله مكتوب في أوائل السور بخط القرآن ، فوجب كونه قرآنا ، واحتج المخالف بما روى أبو هريرة – رضي الله تعالى عنه – أن النبي وعلى آله وسلم – قال في سورة (الملك) إنها ثلاثون آية ، وفي سورة (الكوثر) إنها ثلاث آيات ، ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية ، فوجب ألا تمون التسمية آية من هذه السور . **والجواب** أنا إذا قلنا : بسم الله الرحمن الرحيم

كع ما بعدها آية واحدة ، **فالإشكال زائل** . فإن قالوا : لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة ، فكيف يمكنكم أن تقولوا : إنها بعض آية من سائر السور ؟ قلنا : هذا غير بعيد ، ألا ترى أن قوله تعالى : (الحمد لله رب العالمين (آية تامة ؟ ثم صار مجموع قوله تعالى : (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ([يونس : ١٠] آية واحدة ، فكذا ها هنا .." (١)

"" " صفحة رقم ٢٧٠ " "

فيه ، والأمر كذلك ؛ لأن العرب مع بلوغهم في الفصاحة إلى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن ، وذلك يشهد بأنه لقيت هذه الحجة في الظهور إلى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه .

وقيل : في **الجواب** وجوه أخر :

أحدها : أن النفي كونه متعلقا للريب ، المعنى : أنه منعه من الدلالة ، ما إن تأمله المنصف المحق لم يرتب فيه ، ولا اعتبار بمن وجد فيه الريب ؛ لأنه لم ينظر فيه حق النظر ، فريبه غير معتد به .

والثاني : أنه مخصوص ، والمعنى : لا ريب فيه عند المؤمنين .

والثالث : أنه خبر معناه النهي . والأول أحسن .

قوله تعالى : (هدى للمتقين) . يجوز فيه عدة أوجه :

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١/٢٤٧

أحدها : أن يكون مبتدأ ، وخبره فيه متقدما عليه إذا قلنا : إن خبر " لا " محذوف .

وإن قلنا : " فيه " خبرها ، كان خبره محذوفا مدلولا عليه بخبر " لا " ، تقديره : لا ريب فيه ، فيه هدى ، وأن يكون خبر مبتدأ مضمر تقديره : هو هدى ، وأن يكون خبرا ثانيا ل " ذلك " ، على أن يكون " الكتاب " صفة أو بدلا ، أو بيانا ، و " لا ريب " خبر أول ، وأن يكون خبرا ثالثا ل " ذلك " ، على أن يكون " الكتاب " خبرا أول ، و " لا ريب " ، خبرا ثانيا ، وأن يكون منصوبا على الحل من " ذلك " ، أو من " الكتاب " ، والعامل فيه على كلا التقديرين اسم الإشارة ، وأن يكون حالا من الضمير في " فيه " ، والعامل ما في الجار والمجرور من معنى الفعل ، وجعله حالا مما تقدم : إما على المبالغة ، كأنه نفس الهدى ، أو على حذف مضاف ، أي : ذا هدى ، أو على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل ، وهكذا كل مصدر وقع خبرا ، أو صفة ، أو حالا فيه الأقوال الثلاثة ، أرجحها الأول .

وأجازوا أن يكون " فيه " صفة ل " ريب " ، فيتعلق بمحذوف ، وأن يكون متعلقا ب " ريب " ، وفيه إشكال ؛ لأنه يصير مطولا ، واسم " لا " إذا كان مطولا أعرب إلا أن يكون مرادهم أنه معمول لما عليه " ريب " لا لنفس " ريب " .

وقد تقدم معنى الهدى " عند قوله تبارك وتعالى : (اهدنا الصراط المستقيم ([الفاتحة : ٦] .

و " هدى " مصدر على وزن " فعل " فقالوا : ولم يجيء من هذا الوزن في المصادر إلا " سرى " و " بكى " و " هدى " ، وجاء غيرها ، وهو " لقيته لقى " ؛ قال الشاعر : [الطويل]

١١٦ - وقد زعموا حلما لقاك ولم أزد

بحمد الذي أعطاك حلما ولا عقلا." [1]

"" صفحة رقم ٢٩١ " "

وعلى كل واحد من هذين التقديرين إشكال ؛ لأن تقديره متصلا يلزم منه اتصال الضمير مع اتحاد الرتبة ، وهو واجب الانفصال ، وتقديره منفصلا يمنع حذفه ؛ لأن العائد متى كان منفصلا امتنع حذفه ، نصوا عليه ، وعللوا بأنه لم يفصل إلا لغرض ، وإذا حذف فاتت الدلالة على ذلك الغرض .

ويمكن أن يجاب عن الأول بأنه لما اختلف الضميران جمعا وإفرادا - وإن اتحدا رتبة - جاز اتصاله ؛ ويكون كقوله : [الطويل]

١٢٦ - فقد جعلت نفسي تطيب لضغمة

لضغمهماها يقرع العظم نابها

وأيضا فإنه لا يلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه مقدرا لزوال القبح اللفظي .

وعن الثاني : بأنه إنما يمنع لأجل اللبس موصوفة ، والكلام في عائدها كالكلام في عائدها موصولة تقديرا واعتراضا وجوابا .

الثالث : أن تكون مصدرية ، ويكون المصدر واقعا موقع المفعول أي : مرزوقا . وقد منع أبو البقاء هذا الوجه قال : " لأن

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١/٢٧٠

الفعل لا يتفق " ، **وجوابه** ما تقدم من أن المصدر يراد يه المفعول . والرزق لغة : العطاء ، وهو مصدر ؛ قال تعالى : (ومن رزقن اه منا رزقا حسنا ([النحل : ٧٥] وقال الشاعر : [البسيط]

١٢٧ - رزقت ملا ولم ترزق منافعه

إن الشقي هو المحروم ما رزقا

وقيل : يجوز أن يكون " فعلا " بمعنى " مفعول " نحو : " ذبح " ، و " رعي " بمعنى : " مذبوح " ، و " مرعي " .

وقيل : " الرزق " - بالفتح - مصدر ، وبالكسر اسم ، وهو في لغة أزد شنوءة : الشكر ، ومنه : (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون ([الواقعة : ٨٢] .

وقال بعضهم : ويدخل فيه كل ما ينتفع به حتى الولد والعبد .

وقيل : هو نصيب الرجل ، وما هو خاص له دون غيره .

ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل ، وهو باطل ؛ لأن الله - تعالى - أمرنا بأن ننفق مما رزقنا فقال : (وأنفقوا من ما ([المنافقون : ١٠] ، فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن إنفاقه .." (١)

"" صفحة رقم ٣٦٧ " "

ورابعها : قال الجبائي : ويمدهم أي يمد عمرهم ، ثم إنهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون ، وهذا ضعيف من وجهين :

الأول : ما بينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير " ويمدهم " بالمد في العمر .

الثاني : هب أنه يصح ذلك ، ولكنه يفيد أنه - تعالى - يمد عمرهم بغرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون ، وذلك يفيد **الإشكال** .

أجاب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد لأنه - تعالى - يبقيهم ، ويلطف بهم الطاعة ، فيأبون إلا أن يعمهوا .

(أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين (

" أولئك " : رفع بالابتداء و " الذين " وصلته خبره .

وقوله تعالى : (فما ربحت تجارتهم (هذه الجملة عطف على الجملة الواقعة صلة ، وهي : " اشتروا " .

وزعم بعضهم أنها خبر المبتدأ ، وأن الفاء دخلت في الخبر لما تضمنه الموصول من معنى الشرط ، فيصير قوله تعالى : (الذين ينفقون أموالهم ([البقرة : ٢٧٤] ، ثم قال : (فلهم أجرهم ([البقرة : ٢٧٤] وهذا وهم ؛ لأن " الذين " ليس مبتدأ حتى يدعي دخول الفاء في خبره ، بل هو خبر عن " أولئك " كما تقدم . فإن قيل : يكون الموصول مبتدأ ثانيا ، فتكون الفاء دخلت في خبره .

قلنا : يلزم من ذلك عدم الربط بين المبتدأ والجملة الواقعة خبر عنه ، وأيضا فإن الصلة ماضية معنى .

فإن قيل : يكون " الذين " بدلا من " أولئك " **فالجواب** يصير الموصول مخصوصا لإبداله من مخصوص ، والصلة أيضا ماضية .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١/٢٩١

فإن قيل : " االذين " صفة ل " أولئك " ، ويصير نظير قولك : " الرجل الذي يأتيني فله درهم " .

قلنا : يرد بما رد به السؤال الثاني ، وبأنه لا يجوز أن يكون وصفا له ؛ لأنه أعرف منه ، ففسد هذا القول .

والمشهور ضم واو " اشتروا " لالتقاء الساكنين ، وإنما ضممت تشبيها بتاء الفاعل .

وقيل : للفرق بين واو الجمع والواو الأصلية نحو : (لو استطعنا) [التوبة : ٤٢] .

وقيل : لأن الضمة – هنا – أخف من الكسرة ؛ لأنها من جنس الواو .." [١]

"" " صفحة رقم ٤١١ " "

قال الزمخشري : ووجهها على إشكالها أن يقال : أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيدا ، كما أقحم جرير في قوله : [البسيط]

٢٧٦ – يا تيم تيم عدي لا أبا لكم

. . . .

تيما الثاني بين الأول ، وما أضيف إليه ، وكإقحامهم لام الإضافة بين المضاف والمضاف إليه في نحو : " لا أبا لك " قيل : هذا الذي قاله مذهب لبعضهم ؛ ومنه قوله : [الطويل]

٢٧٧ – من النفر اللاء الذين إذا هم

يهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

ف " إذا " وجوبها صلة " اللاء " ، ولا صلة للذين ؛ لأنه توكيد للأول ، إلا أن بعضهم يرد هذا القول ، ويجعله فاسدا من جهة أنه لا يؤكد الحرف إلا بإعادة ما اتصل به ، فالموصول أولى بذلك ، وخرج الآية والبيت على أن " من قبلكم " صلة للموصول الثاني ، والموصول الثاني وصلته خبر لمبتدأ محذوف ، والمبتدأ وخبره صلة الأول ، والتقدير : " والذين هم من قبلكم " ، وكذا [البيت] فجعل " إذا " وجوابها صلة [للذين ، واللذين خبر لمبتدأ محذوف ، وذلك المبتدأ وخبره صلة] ل " اللاء " ، ولا يخفى ما في هذا التعسف .

قوله : (لعلكم تتقون) .

" لعل " واسمها وخبرها ، وإذا ورد في كلام الله – تعالى – فللناس فيه ثلاثة أقوال :

أحدها : أن " لعل " على بابها من الترجي والإطماع ، ولكن بالنسبة إلى المخاطبين ، أي : لعلكم تتقون على رجائكم وطمعكم ؛ وكذا قاتل سيبويه في قوله تعالى : (لعله يتذكر أو يخشى) [طه : ٤٤] : أي : اذهبا على رجائكما .." [٢]

"" " صفحة رقم ٥٣٨ " "

المراد من السجود التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ، وإن سلم أنه وضع الجبهة لكنه قال : السجود لله وآدم قبله ، فزال الإشكال ، وإن سلم أن السجود كان لآدم ، فلم قلتم : إن ذلك لا يجوز من الأشرف ؟ وذلك لأن الحكمة قد

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٦٧/١

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٤١١/١

تقتضي إظهار نهاية الانقياد ، والطاعة ، فإن للسلطان أن يجلس عبدا من عبيده ، ويأمر الأكابر بخدمتهن ويكون غرضه إظهار كونهم مطيعين منقادين له في كليات الأمور ، وأيضا فإن الله – تعالى – يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، فإن أفعاله غير معللة ، ولذلك قلنا : إنه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الإنسان ، ثم يعذبه عليه أبد الآباد ، وإذا كان كذلك ، فكيف يعترض عليه في ان أمر الأعلى بالسجود لمن هو دونه .

وأما الحجة الثانية **فجوابها** أن كون آدم خليفة في الأرض وهذا يقتضي أن يكون آدم – عليه السلام – كان أشرف من كل من في الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء .

فإن قيل : فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الأرض ؟

قلت : لوجوه : منها أن البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ، ومنها أن الجنس إلى الجنس أميل .

وأما الحجة الثالثة : فلا نسلم أن آدم كان أعلم منهم ، وأكثر ما في الباب أن آدم – عليه الصلاة والسلام – كان عالما بتلك اللغات ، وهم ما علموها ، لكنهم لعلهم كانوا عالمين بسائر الأشياء ، مع أن آدم – عليه السلام – ما كان عالما بها ويحقق هذا أن محمدا – عليه أفضل الصلاة والسلام – أفضل من آدم – عليه السلام – مع أن محمدا ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها ، وأيضا فإن " إبليس "كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم من الجنة ، وأن آدم – عليه السلام – ليس كذلك ، والهدهد قال لسليمان صلوات الله وسلامه عليه : (أحطت بما لم تحط به ([النمل : ٢٢] ولم يكن أفضل من سليمان ، سلمنا أنه كان أعلم منهم ، ولكن لم لم يجز أن يقال : إن طاعنهم أكثر إخلاصا من طاعة آدم عليه الصلاة والسلام ؟ .

وأما الحجة الرابعة : فهي قوية .

وأما الخامسة : فلا يلزم من كون محمد – عليه الصلاة والسلام – رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله تعالى : (ف انظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها ([الروم : ٥٠] ولا يمتنع أن يكون – عليه الصلاة والسلام – رحمة لهم من وجه ، وهم يكونون رحمة له من وجه آخر .

وأما الحجة السادسة : وهي أن عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما أنا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه – عليه الصلاة والسلام – لم يتحمل مثلها مع أنا نعلم أن محمدا عليه الصلاة والسلام أفضل من الكل .." (١)

"" " صفحة رقم ٥٦٦ " "

الاعتراض الرابع : هذه المسألة إما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية ، فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا ، وحينئذ يعود **الإشكال** ، وإن كانت من الظنيات فإن قلنا : إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا .

وإن قلنا : المصيب فيها واحد ، والمخطيء فيها معذور بالاتفاق ، فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببا لإخراج آدم – عليه الصلاة والسلام – من الجنة ؟

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٣٨/١

والجواب عن الأول : أن لفظة " هذا " وإن كان في الأصل إشارة إلى الشخص ، لكنه قد يستعمل في الإشارة إلى النوع كما تقدم بيانه .

والجواب عن الثاني : أن الله – سبحانه وتعالى – كان قد قرن به ما دل على أن المراد هو النوع ، لكن لعل آدم – عليه الصلاة والسلام – قصر في معرفة ذلك الدليل ؛ لأنه ظن أنه لا يلزمه ذلك في الحال .

أو يقال : إنه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله – تعالى – عن عين الشجرة ، فلما طالت المدة غفل عنه ، لأن في الخبر أن آدم – عليه الصلاة والسلام – بقي في الجنة الدهر الطويل ، ثم اخرج .

والجواب عن الثالث : أنه لا حاجة ها هنا إلى إثبات أن الأنبياء تمسكوا بالاجتهاد ، فإنا بينا أن آدم – عليه الصلاة والسلام – قصر في معرفة تلك الدلالة ، وإن كان قد عرفها ، لكنه قد نسيها ، وهو المراد من قوله تعالى : (فنسي ولم نجد له عزما) [طه : ١١٥] .

والجواب عن الرابع : يمكن أن يقال [كانت] الدلالة قطيعة [إلا أنه] – عليه الصلاة والسلام – لما نسيها صار النسيان عذرا في ألا يصير الذنب كبيرا ، أو يقال : كانت ظنية إلا أنه ترتب عليه من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين ؛ لأن ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص ، وكما أن الرسول – عليه الصلاة والسلام – مخصوص بأمور كثيرة في باب التشديدات بما لا يثبت في حق الملة فكذا ها هنا . واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر ، وهو أنه – تعالى – لما قال : (ولا تقربا ه اذه الشجرة ([الأعراف : ١٩] فهم آدم – عليه الصلاة والسلام – من هذا النهي أنهما إنما نهيا حال اجتماعهما ؛ لأن قوله : " ولا تقربا " نهي لهما عن الجمع ، ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الاجتماع حال الانفراد ، فلعل الخطأ في الاجتهاد إنما وقع من هذا الوجه .

قوله : (فأخرجهما مما كانا فيه (."[1]

"" " صفحة رقم ٢٤ " "

وقرىء شاذا : " وتكتمون " بالرفع ، وخرجوها على أنها حال ، وهذا غير صحيح ؛ لأنه مضارع مثبت فمن حقه ألا يقترن بالواو ، وما ورد من ذلك ، فهو مؤول بإضمار متبدأ قبله ، نحو : " قمت وأصك عينه " ، وقول الآخر : [االمتقارب]

٤٤٥ فلما خشيت أظافيرهم

نجوت وأرهنهم مالكا

أي : " وأنا أصك " ، و " أنا أرهنهم " ، وكذا " وأنتم تكتمون " ، إلا أنه يلزم منه إشكال آخر ، وهو أنهم منهيون عن اللبس مطلقا ، والحال قيد في الجملة السابقة ، فيكون قد نهوا بقيد ، وليس ذلك مرادا إلا أن [يقال : إنها حال لازمة ، وقد قيده " الزمخشري " ب "كاتمين " ، فجعله حالا ، وفيه الإشكال المقتدم ، إلا أنه] يكون أراد تفسير المعنى لا تفسير الإعرابن قال " ابن الخطيب " : وجواب الإشكال أنه إذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتمان حق أو باطل ، وما لا يعرف كونه حقا وباطلا لا يجوز الإقدام عليه بالنفي ، ولا بالإثبات ، بل يجب التوقف فيه . وسبب ذكر

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٦٦/١

هذا القيد أن الإقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا أفحش من الإقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا ، فلما كانوا عالمين [بما] في التبليس من المفاسد كان إقدامهم عليه أقبح .

ويجوز أن تكون جلمة خبرية عطفت على جملة طلبية ، كأنه تعالى نعى عليهم كتمهم الحق مع علمهم أنه حق .

[ومفعول] العلم غير مراد ؛ لأن المعنى : وأنتم من ذوي العلم .

وقيل : حذف للعلم به ، والتقدير : تعلمون الحق من الباطل .

وقدره " الزمخشري " : " وأنتم تعلمون في حال علمكم أنكم لابسون كاتمون " ، فجعل المفعول اللبس والكتم المفهومين من الفعلين السابقين . وهو حسن .

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين (

أمرهم بالإيمان ، ثم نهاهم عن لبس الحق الباطلن وكتمان دلائل النبوة ، ثم ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع ، وذكر من جملته ما هو كالأصل فيها ، وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية ، والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية .." (١)

"" " صفحة رقم ٧٦ " "

٩٠ هم جمعوا بؤسى ونعمى عليكم

فهلا شكرت القوم إذ لم تقاتل

ومن المتعدي بحرف الجر قوله تعالى : (واشكروا لي ([البقرة : ١٥٢] ، وسيأتي هنا تحقيقه .

فصل في الرد على المعتزلة

قالت المعتزلة : إنه تعالى بين أنه عفا عنهم ، ولم يؤاخذهم لكي يشركوا ، وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر .

والجواب : لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك ، أنما شرط أن يحصل للشاكر داعية للشكر أولا بهذا الشرط ، والأول باطل ؛ إذ لو أراد ذلك بهذا الشرط ، فإن كان هذا الشرط من العمد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى ، وإن كان من الله بحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة ، وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر ، وذلك ضد قول المعتزلة ، وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية ، فقد أراد منه المحال ؛ لأن الفعل بدون الدواعي محال . فثبت أن **الإشكال وراد** عليهم .

(وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون (

" الكتاب " و " الفرقان " مفعول ثان ل " آتينا " .

وهل المراد بالكتاب والفرقان شيء واحد ، وهو التوراة ؟

كأنه قيل : الجامع بين كونه كتابا منزلا ، وفرقانا يفرق بين الحق والباطل ، نحو : رأيت الغيث والليث ، وهو من باب قوله

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٤/٢

: [المتقارب]

٤٩١ إلى الملك القرم وابن الهمام

. . . .

أو لأنهم لما اختلف اللفظ ، جاز ذلك ؛ كقوله : [الوافر]

٤٩٢ فقدمت الأديم لراهشيه

وألفى قولها كذبا ومينا." (١)

"" صفحة رقم ١٦٦ " "

و " تشابهت " على وزن " تفاعلت " وهو في مصحف أبي كذلك أنثه لتأنيث البقرة .

و " متشابهة " و " متشبهة " على اسم الفاعل من تشابه وتشبه . وقرىء : " تشبه " ماضيا .

وقرأ ابن أبي إسحاق : " تشابهت " بتشديد الشين ، قال أبو حاتم : هذا غلط ، لأن التاء في هذا الباب لا تدغم إلا في المضارع . . وهو معذور في ذلك .

وقرىء : " تشابه " كذلك ، إلا أنه بطرح تاء التأنيث ، ووجهها على إشكالها أن يكون الأصل : إن القرة تشابهت ، فالتاء الأولى من البقرة و [التاء] الثانية من الفعل ، فلما اجتمع مثلان أدغم نحو : الشجرة تمايلت ، إلا أنه يشكل أيضا في تشابه من غير تاء ؛ لأنه كان يجب ثبوت علامة التأنيث .

وجوابه : أنه مثل : [المتقارب]

٥٨٦ . . . .

ولا أرض أبقل إبقالها

مع أن ابن كيسان لا يلتزم ذلك في السعة .

وقرأ الحسنك " تشابه " بتاء مفتوحة وهاء مضمومة وتخفيف الشين أراد : تتشابه .

وقرأ الأعرج : " تشابه " بفتح التاء وتشديد الشين وضم الهاء على معنى : تتشابه .

وقرأ مجاهد : " تشبه " كقراءة الأعرج ، إلا أنه بغير ألف . ومعنى الآية : [التلبيس] والتشبه .

قيل : إنما قالوا : " إن البقر تشابه علينا " أي : اشتبه أمره علينا ، فلا نهتدي إليه ؛ لأن وجوه البقر [تتشابه] يريد : أنها يشبه بعضها بعضا ، ووجوه البقر تتشابه .

قوله : (إن شآء الله) هذا شرط **جوابه** محذوف لدلالة " إن " ، ما في حيزها عليه ، والتقدير : إن شاء الله هدايتنا للبقرة ، اهتدينا ، ولكنهم أخرجوه في جملة اسمية مؤكدة بحرفي تأكيد مبالغة في طلب الهداية ، واعترضوا بالشرط تيمنا بمشيئة الله

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢/٧٦

تعالى . " المهتدون " اللام : لام الابتداء داخلة على خبر " إن " .

وقال أبو البقاء : **جواب** الشرط " إن " وما عملت فيه عند سيبويه .." (١)

"" " صفحة رقم ٢١٤ " "

الصلاة والسلام : " دعي الصلاة أيام أقرائك " فمدة الحيض تسمى أياما ، وأقل عدد يسمى أياما ثلاثة ، وأكثره عشرة على ما بينا ، وعليه **الإشكال المتقدم** .

قوله : " أتخذتم " الهمزة للاستفهام ، ومعناها الإنكار والتقريع ، وبها استغني عن همزة الوصل الداخلة على " أتخذتم "كقوله : (أفترى على لله ([سبأ : ٨]) أصطفى ([الصافات : ١٥٣] وبابه . وقد تقدم القول في تصريف " أتخذتم " وخلاف أبي علي فيها .

ويحتمل أن تكون هنا لواحد .

وقال أبو البقاء : وهو بمعنى " جعلتم " المتعدية لواحد .

ولا حاجة إلى جعلها بمعنى " جعل " لتعديها لواحد ، بل المعنى : هلأ أخذتم من الله عهدا ؟ ويحتمل أن يتعدى لاثنين ، الأول " عهد " ، والثاني " عند الله " مقدما عليه ، فعلى الأول يتعلق " عند الله " ب " اتخذتم " .

وعلى الثاني يتعلق بمحذوف .

ويجوز نقل حركة همزة الاستفهام إلى لام " قل " قبلها ، فتفتح وتحذف الهمزة . وهي لغة مطردة قرأ بها نافع في رواية ورش عنه .

قوله : " فلن يخلف الله " هذا **جواب** الاستفهام المقتدم في قوله : " أتخذتم " .

وهل هذا بطريق تضمين الاستفهام معنى الشرط ، أو بطريق إضمار الشرط بعد الاستفهام وأخواته ؟

قولان [تقدم تحقيقها] واختار الزمخشري القول الثاني ، فإنه قال : " فلن يخلف " متعلق بمحذوف تقديره : إن اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده .

وقال ابن عطيةك " فلن يخلف الله عهده : اعتراض بين أثناء الكلام "كأنه يعني بذلك أن قوله : " أم تقولون " معادل لقوله : " أتخذتم " فوقعت هذه الجملة بين المتعادلين معترضة ، والتقدير أي هذين واقع اتخاذكم العهد أم قولكم بغير علم ؟ فعلى هذا لا محل لها من الإعراب ، وعلى الأول محلها الجزم .." (٢)

"" " صفحة رقم ٢٨٩ " "

هاء السكت نحو مجيء " مه " ، وإن كانت مجرورة بحرف فالاختيار اللحاق ، والفرق أن الحرف يمتزج بما يدخل عليه فتقوى به الاستفهامية ، بخلاف الاسم المضاف إليها ، فإنه في نية الانفصال ، وهذا الوقف إنما يجوز ابتداء ، أو بقطع نفس ، ولا جرم أن بعضهم منع الوقف على هذا النحو قال : " إنه إن وقف بغير هاء كان خطأ ؛ لنقصان الحرف ، وإن وقف

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢/١٦٦

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٢/٢١٤

بها خالف السواد " .

لكن البزي قد وقف بالهاء ، ومثل ذلك لا يعد مخالفة للسواد ، ألا ترى إلى إثباتهم بعض ياءات الزوائد .

والجار متعلق بقوله : " تقتلون " ، ولكنه قدم عليه وجوبا ، لأن مجروره له صدر الكلام ، والفاء وما بعدها من " تقتلون " في محل جزم ، وتقتلون وإن كان بصيغة المضارع ، فهو في معنى الماضي [لفهم المعنى] ، وأيضا فمعه قوله " من قبل " [وأيضا فإن الأنبياء عليهم السلام إنما كانوا في ذلك الزمان ، وأيضا فالحاضرون لم يفعلوا ذلك ولا يتأتى لهم قتل الماضيين] ، وجاز إسناد القتل إليهم وإن لم يتعاطوه ؛ لأنهم لما كانوا راضين بفعل أسلافهم جعلوا كأنهم فعلوا هم أنفسهم .

فإن قيل : كيف جاز قوله : " فلم تقتلون " من قبل ، ولا يجوز أن يقال : أنا أضربك أمس ؟

فالجواب من وجهين :

الأول : أن ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله : ويحك لم تكذب ؟ كأنك قلت : لم يكن هذا من شأنك .

قال الله تعالى : (واتبعوا ما تتلوا الشياطين ([البقرة : ١٠٢] ولم يقل : ماتلت الشياطين ؛ لأنه أراد من شأنها التلاوة .

والثاني : كأنه قال : لم ترضون بقتل الأنبياء من قبل إن كنتم مؤمنين بالتوراة ؟

قال بعضهم : جاء " تقتلون " بلفظ الاستقبال ، وهو بمعنى المضي لما ارتفع الإشكال بقوله : " من قبل " وإذا لم يشكل فجائز أن يأتي الماضي بمعنى المستقبل وبالعكس .

قال الحطيئة : [الكامل]

٦٦٦ شهد الحطيئة يوم يلقى ربه

أن الوليد أحق بالعذر

شهد بمعنى يشهد .." (١)

""" صفحة رقم ٢٩٥ " "

وقيل : فتمنوا الموت : ادعوا بالموت على الفرقة الكاذبة . روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال : " لو تمنوا الموت لشرق كل إنسان بريقه وما بقي على وجه الأرض يهودي إلا مات " . قوله : (إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة (شرط جوابه " فتمنوا " .

و " الدار " اسم " كان " وهي الجنة ، والأولى أن يقدر حذف مضاف ، أي : نعيم الدار الآخرة ؛ لأن الدار الآخرة في الحقيقة هي انقضاء الدنيا ، وهي للفريقين . واختلفوا في خبر " كان " على ثلاثة أقوال :

أحدها : أنه " خالصة " ، فيكون " عند " ظرف ل " خالصة " ، أو للاستقرار الذي " لكم " ويجوز أن تكون حالا من " الدار " ، والعامل فيه " كان " ، أو الاستقرار .

وأما " لكم " فيتعلق ب " كان " ؛ لأنها تعمل في الظرف وشبيهه .

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢/٢٨٩

قال أبو البقاء رحمه الله تعالى : ويجوز أن تكون للتبيين ، فيكون موضعها بعد " خالصة " أي : خالصة لكم فتتعلق بنفس " خالصة " ، وهذا فيه نظر ؛ لأنه متى كانت للبيان تعلقت بمحذوف تقديره : أعني لكم ، نحو : سقيا لك ، تقديره : أعني بهذا الدعاء لك ، وقد صرح غيره في هذا الموضع بأنها للبيان ، وأنها متعلقة حينئذ بمحذوف كما تقدم ، ويجوز أن يكون صفة ل " خالصة " في الأصل قدم عليها فصار حالا منها ، فيتعلق بمحذوف . الثاني : أن الخبر " لكم " فيتعلق بمحذوف وينصب خالصة حينئذ على الحال ، والعامل فيها إما "كان " ، أو الاستقرار في " لكم " ، و " عند " منصوب بالاستقرار أيضا .

الثالث : أن الخبر هو الظرف ، و " خالصة " حال أيضا ، والعامل فيها إما "كان " أو الاستقرار ، وكذلك " لكم " ، وقد منع من هذا الوجه قوم فقالوا : لا يجوز أن يكون الظرف خبرا ؛ لأن هذا الكلام لا يستقل .

وجوز ذلك المهدوي ، وابن عطية ، وابو البقاء ، واستشعر أبو البقاء هذا **الإشكال** ، وأجاب عنه بأن قال : وسوغ أن يكون " عند " خبر "كان لكم " يعني لفظ " لكم " سوغ وقوع " عند " خبرا إذ كان فيه تخصيص وتبيين ، ونظيره قوله : (ولم يكن له كفوا أحد ([الإخلاص : ٤] ، لولا " له " لم يصح أن يكون "كفوا " خبرا .

و " من دون الناس " في محل نصب ب " خالصة " ؛ لأنك تقول : خلص كذا من كذا ، والمراد به سوى لا معنى المكان ، كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا : هذا لك دون الناس .." (١)

"" " صفحة رقم ٣١٨ " "

قوله تعالى : (وما يكفر بهآ إلا الفاسقون (هذا استثناء مفرغ ، وقد تقدم أن الفراء يجيز فيه النصب .

والكفر بها من وجهين :

الأول : جحودها مع العلم بصحتها .

والثاني : جحودها مع الجهل ، وترك النظر فيها ، والإعراض عن دلائلها ، وليس في الظاهر تخصيص ، فيدخل الكل فيه .

قال ابن الخطيب : والفسق في اللغة : خروج الإنسان عما حد له قال الله تعالى : (ففسق عن أمر ربه ([الكهف : ٥٠] .

وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها : فسقت النواة ، وقد يقرب من معناه الفجور ؛ لأنه مأخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من أن يسير من الموضع الذي يفسد ، فشبه تعدي الإنسان ما حد له إلى الفساد بالذي فجر السد حتى صار إلى حيث يفسد .

فإن قيل : أليس صاحب الصغيرة تجاوز أم رالله ، ولا يوصف بالفسق والفجور ؟

قلنا : إنه إنما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذي ذكرنا ؛ لأن من فتح من النهر نقبا يسيرا لا يوصف بأنه فجر ذلك النهر ، وكذلك الفسق إنما يقال إذا عظم التعدي ، إذا ثبت هذا فنقول : في قوله : " إلا الفاسقون " وجهان :

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢/٢٩٥

أحدهما : أن كل كافر فاسق ، ولا ينعكس ، فكأن ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره ، فكان أولى .

الثاني : أن يكون المراد ما يكفر بها إلا الكافر المتجاوز على كل حد في كفره ، والمعنى : أن هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها إلا الكافر الذي يبلغ في الكفر إلى النهاية القصوى ، والأحسن في الجواب أن يقال : إنه تعالى لما قال : " وما يكفر بها " أفهم أن مراده بالفاسق هو الكافر لا عموم الفاسق فزال الإشكال .

(أوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون)

الجمهور على تحريك واو " أوكلما " ، واختلف النحويون في ذلك على ثلاثة أقوال : فقال الأخفش : إن الهمزة للاستفهام ، والوو زائدة وهذا على رأيه في جواز زيادتها .

وقال الكسائي هي " أو " العاطفة التي بمعنى " بل " و " نما حركت الواو .

ويؤيده قراءة من قرأها ساكنة .

وقال البصريون : هي واو العطف قدمت عليها همزة الاستفهام على ما عرف .." (١)

"" " صفحة رقم ٣٥٦ " "

لما باعوا به أنفسهم ، وهذا أحسن من تقدير أبي البقاء : لو كانوا ينتفعون بعلمهم لامتنعوا من شراء السحر ؛ لأن المقدر كلما كان متصيدا من اللفظ كان أولى . والضمير في " به " يعود على السحر ، أو الكفر ، وفي " يعلمون " يعود على اليهود باتفاق .

قال الزمخشري : فإن قلت كيف أثبت لهم العلم أولا في : " ولقد علموا " على سبيل التوكيد القسمي ، ثم نفاه عنهم في قوله : " لو كانوا يعلمون " .

قلت : معناه : لو كانوا يعملون بعلمهم ، جعلهم حين لم يعملوا به كأنهم منسلخون عنه ، وهذا بناء منه على أن الضميرين في " علموا " و " يعلمون " لشيء واحد .

وأجاب غيره على هذا التقدير بأن المراد بالعلم الثاني العقل ؛ لأن العلم من ثمرته ، فلما انتفى الأصل انتفى ثمرته ، فصار وجود العلم كعدمه حيث لم ينتفعوا به كما سمى الله تعالى ، الكفار " صما وبكما وعميا " إذ لم ينتفعوا [بهذه الحواس] أو يغاير بين متعلق العلمين أي : علموا ضرره في الآخرة ، ولم يعلما نفعه في الدنيا .

وأما إذا أعدت الضمير في " علموا " على الشياطين ، أو على من بحضرة سليمان ، أو على الملكين ، فلا إشكال لاختلاف المسند إليه العلم حينئذ .

(ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون)

قوله تعالى : (ولو أنهم آمنوا (" لو " هنا فيها قولان :

أحدهما : أنها على بابها من كونها حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره ، وسيأتي الكلام في جوابها ، وأجاز الزمخشري رحمه الله تعالى أن تكون للتمني أي : ليتهم آمنوا على سبيل المجاز عن إرادة الله إيمانهم ، واختيارهم له ، فعلى هذا لا يلتزم أن يكون

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣١٨/٢

لها جواب ، لأنها قد تجاب بالفاء حينئذ ، وفي كلامه اعتزال .

و " أنهم آمنوا " مؤول بمصدر ، وهو في محل رفع ، [وفيه قولان] أحدهما وهو قول سيبويه : أنه في محل رفع بالابتداء ، وخيره محذوف تقديره : ولو كاان إيمانهم ثابت ، وشذ وقوع الاسم بعد " لو " ، وإن كانت مختصة بالأفعال ، كما شذ نصب " غدوة " بعد " لدن " .

وقيل : لا يحتاج هذا المبتدأ إلى خبر لجريان الفظ المسند والمسند إليه في صلة " أن " .

وصحح أبو حيان هذا فى سورة " النساء " وهذا يشبه الخلاف في " أن " الواقعة بعد " ظن وأخواتها " ، وتقدم تحقيقه .." (١)

"" صفحة رقم ٣٧٧ " "

يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه أيضا قوله تعالى : (فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم ([المجادلة : ١٣] .

الحجة الرابعة : أنه تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى : (إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين ([الأنفال : ٦٥] ، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين ([الأنفال : ٦٦] .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : (سيقول السفهآء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ([البقرة : ١٤٢] ثم أزالهم عنها بقوله : (فول وجهك شطر المسجد الحرام ([البقرة : ١٤٤] قال أبو مسلم : " حكم تلك القبلة مازال بالكلية جواز التوجيه إليها عند الإشكال ، أو مع العلم إذا كان هناك عذر " .

الجواب : أن على ما ذكرته لا فرق بين " بيت المقدس " ، وسائر الجهات ، فالخصوصية التي امتاز بها " بيت المقدس " عن سائر الجهات قد زالت بالكلية ، فكان نسخا .

الحجة السادسةك قوله تعالى : (وإذا بدلنآ آية مكان آية ([النحل : ١٠١] والتبديل يشتمل على رفع إثبات ، والمرفوع : إما التلاوة ، وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ .

واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه) لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ([فصلت : ٤٢] فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل .

والجواب : أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ، ولا يأتيه من بعده أيضا ما يبطله .

فصل في أنواع النسخ

تراة ينسخ الحكم ، وتارة التلاوة ، وتارة هما معا ، فأما نسخ الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات .." (٢)

"" صفحة رقم ٤٠٥ " "

قوله : (ف الله يحكم بينهم (فيه ثلاثة أوجه :

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٥٦/٢

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٣٧٧/٢

أحدها : قال الحسن : يكذبهم جميعا ، ويدخلهم النار .

وثانيها : ينصف المظلوم المكذب من الظالم المكذب .

وثالثها : يريهم من يدخل الجنة عيانا ، ومن يدخل النار عيانا ، وهو قول " الزجاج " .

قوله : (بينهم يوم القيامة (منصوبان ب " يحكم " ، و " فيه " متعلق ب " يختلفون " .

(ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابهآ أولئك ما كان لهم أن يدخلوهآ إلا خآئفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم (

" من " استفهام في محل رفع بالابتداء ، و " أظلم " أفعل تفضيل خبره ، ومعنى الاستفهام هنا النفي ، أي : لا أحد أظلم منه ، ولما كان المعى على ذلك أورد بعض الناس سؤالانوهو أن هذه الصيغة قد تكررت في القرآن) ومن أظلم ممن افترى ([الأنعام : ٢١]) ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ([السجدة : ٢٢]) فمن أظلم ممن كذب على لله ([الزمر : ٣٧] كل واحدة منها تقتضي أن المذكور لا يكون أحد أظلم منه ، فكيف يوصف غيره بذلك ؟ والجواب من وجوه :

أحدها : وهو أن يخص كل واحد بمعنى صلته كأنه قال : لا أحد من المنانعين أظلم ممن منع من مساجد الله ، ولا أحد من المفترين أظلم ممن افترى على الله ، ولا أحد من الكذابين أظلم ممن كذب على الله ، وكذلك ما جاء منه .

الثاني : أن التخصيص يكون بالنيسبة إلى السبق ، لما لم يسبق أحد إلى مثله حكم عليهم بأنهم أظلم ممن جاء بعدهم سالكا طريقهم في ذلك ، وهذا يؤول معناه إلى السبق في المانعية والافترائية ونحوها .

الثالث : أن هذا نفي للأظلمية ، ولما كان نفي الأظلمية لا يستدعي نفي الظالمية لم يكن مناقضا ؛ لأن فيها إثبات التسوية في الأظلمية ، وإذا ثبتت التسوية في الأظلمية لم يكن أحد ما وصف بذلك يزيد على الآخر ؛ لأنهم متساوون في ذلك ، وصار المعنى : ولا أحد أظلم من منع ، وممن افترى وممن ذكر ، ، ولا إشكال في تساوي هؤلاء في الأظلمية ، ولا يدل ذلك على أن أحد هؤلاء يزيد على الآخر في الظلم ، كما أنك إذ قلتك " لا أحد أفقه من زيد وبكر وخالط " لا يدل على أن أحدهم أفقه من الآخر ، بل نفيت أن يكون أحد أفقه منهم ، لا يقال : إن من منع مساجد الله ، وسعى في خرابها ، ولم يفتر على الله كذبا أقل ظلما ممن جمع بين هذه الأشياء ، فلا يكونون متساوين في الأظلمية إذ هذه الآيات كلها في الكفار ، وهم متساوون في الأظلمية إذ كانت طرق الأظلمية مختلفة .." (١)

"" صفحة رقم ٤٠٩ " "

قال : وهذا التأويل أولى مما قبله ، وذلك لأن الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية إلا قبائح أفعال اليهود ولنصارى ، وذكر أيضا بعدها قبائح أفعالهم ، فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح أفعال المشركين في صدهم الرسول عن المسجد الحرام . وأما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب " بيت المقدس " فضعيف أيضا على ما شرحه أبو بكر الرازي رحمه الله تعالى ، فلم يبق إلا ما قلناه .

فإن قيل : ظاهر الآية يقتضي أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم ، وفيه إشكال ؛ لأن الشرك ظلم على ماقال تعالى : (إن

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٠٥/٢

الشرك لظلم عظيم ([لقمان : ١١٣] مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل ، كذا الزنا ، وقتل النفس أعظم من هذا الفعل .

فالجواب عنه : [مضى ما في الباب] أنه عام دخله التخصيص ، فلا يقدح فيه . والله أعلم .

فصل فيما يستدل بالآية عليه

قال القرطبي رحمه الله : لا يجوز منع المرأة من الحج إذا كانت ضرورة ، سواء كان لها محرم أم لم يكن ، ولا تمنع أيضا من الصالا في المساجد ، ما لم يخف عليها الفتنة لقوله عليه الصلاة واسلام : " لا تمنعوا إماء الله مساجد الله " وكذلك لا يجوز نقض المسجد ، ولا بيعه ، ولا تعطيله ، إن خربت المحلة ، ولا يمنع بناء المساجد إلا أن يقصدوا الشقاق والخلاف ، بأن يبنوا مسجدا إلى جنب مسجد أو قرية ، يريدون بذلك." (١)

"" " صفحة رقم ٢٧ " "

قال عشائرهم : يا رسول الله توفي إخواننا على القبلة الأولى ، فكيف حالهم ؟

فأنزل الله – تعالى هذه الآية .

[واعلم أنه لا بد من هذا السبب ، وإلا لم يتصل بعض الكلام ببعض ، ووجه تقرير الإشكال أن الذين لم يجووزوا النسخ إلا مع البداء يقولون : إنه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة] فبين أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة ، ومن تكليف إلى تكليف ، والأول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين ، وأن من هذا احاله ، فإنه لا يضيع أجره .

ونظيره : ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات ، وكان يشربها ، فأنزل الله تعالى : (ليس على لذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح ([المائدة : ٩٣] فعرفهم الله – تعالى – أنه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك بإباحة الله تعالى

فإن قيل : إذا كان الشك إنما تولد من تجويز البداء على الله – تعالى – فكيف يليق ذلك بالصحابة ؟

فالجواب من وجوه :

أحدها : أن ذلك الشك وقع لمنافق ، فذكر الله – تعالى – ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق .

وثانيها : لعلهم اعتقدوا أن الصلاة إلى الكعبة أفضل فقالوا : ليت إخواننا ممن مات أدرك ، فذكر الله – تعالى – هذا الكلام جوابا عن ذلك .

وثالثها : لعله – تعالى – ذكر هذا الكلام ليكون دفعا لذلك اسؤال لو خطر ببالهم .

ورابعها : لعلهم توهموا أن ذلك لما نسخ وبطل ، وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة إلى الكعبة كفارة لما سلف ، واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل ، فسألوا عن إخوانهم الذين ماتوا ، ولم يأتاو بما يكفر ما سلف ؛ قال : (وما كان الله ليضيع إيمانكم (، والمراد : أهل ملتكم ، كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عيله وسلم : (وإذ قتلتم نفسا ([البقرة : ٧٢] ،) وإذ فرقنا بكم البحر ([البقرة : ٥٠] ، ويجوز أن يكون السؤال واقعا عن الأحياء والأموات معا ، فإنهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابهم ، وكان الإشفاق واقعا في الفريقين

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٠٩/٢

، فقيل : إيمانكم للأحياء والأموات ، إذ من شأن العرب إذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب ، فيقولوا : كنت أنت وفلان الغائب فعلتما والله أعلم .." (١)

"" " صفحة رقم ٤٧ " "

وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه **إشكال وهو** أن قوله : (وما بعضهم بتابع قبلة بعض (ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر ، لكن ذلك قد وقع فيفضي إلى الخلف ، **وجوابه** أنا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان ، فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم تبع قبلة الآخر ، فالخلف غير لازم .

وإن حملناه على الكل قلنا : إنه عا دخله التخصيص .

قوله تعالى : (ولئن اتبعت أهوآءهم ([البقرة : ١٢٠] كقوله : (ولئن أتيت) .

وقوله : " إنك " **جواب** القسم ، **وجواب** الشرط محذوف كما تقدم في نظيره .

قال أبو حيان : لا يقال : غنه يكون **جوابا** لهما لامتناع ذلك لفظا ومعنى .

أما المعنى فلأن الاقتضاء مختلف ، فاقتضاء القسم على أنه لا عمل له فيه ؛ لأن القسم إنما جيء به توكيدا للجملة المقسم عليها ، وما جاء على سبيل التوكيد لا يناسب أن يكون عاملا ، واقتضاء الشرط على أنه عامل فيه ، فتكون الجملة في موضع جزم ، وعمل الشرط لقوة طلبه له .

وأما اللفظ فإن هذه الجملة إذا كانت **جواب** قسم لم تحتج إلى مزيد رابط ، فإذا كانت **جواب** شرط احتاجت إلى مزيد رابط وهو الفاء ، ولا يجوز أن تكون خالية من الفاء موجودة فيها ، فلذلك امتنع أن تكون **جوابا** لهما معا .

فصل في الهوى

الهوى المقصور : هو ما يميل إليه الطبع [وقيل : هو شهوة نتجت عن شبهة ، والممدود هو الجو] . ؟

اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب .

قال بعضهم : الرسول .

وقال بعضهم : الرسول وغيره .

وقال آخرون : بل غيره ؛ لأنه - تعالى - عرف أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - لا يفعل ذلك ، فلا يجوزأن يخصه بهذا الخطاب ، وهذا خطأ من وجوه :

أحدها : أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب ألا ينهاه عنه ، لكان ما علم أن يفعله وجب ألا يأمره به ، وذلك يقتضي ألا يكون النبي مأمورا بشيء ، ولا منهيا عن شيء ، وإنه بالاتفاق باطل . وثانيها : لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي - (صلى الله عليه وسلم) - عنه فلما كان ذلك الاحتراز." (٢)

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٧/٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٤٧/٣

"" " صفحة رقم ٥٢ " "

والجواب : أنه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد – عليه الصلاة والسلام – عن اتباع اليهود والنصارى بقوله تعالى : (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جآءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين ([البقرة : ١٤٥] أخبر المؤمنين بحاله – صلوات الله وسلامه عليه – في هذه الآية فقال : العلماء يا معشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمدا ، وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في أبنائهم .

السؤال الثاني : هذه الآية نظيرها قوله تعالى : (يجدونه مكتوبا عندهم فى لتوراة والإنجيل ([الأعراف : ١٥٧] وقال : (ومبشرا برسول يأتي من بعدى سمه أحمد ([الصف : ٦] إلا أنا نقول : من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم ، وذلك لأنه وصفه في التوراة والإنجيل : إما أن يكون قد أتى مشتملا على التفصيل التام ، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة ، أو هذا الوصف ما أتى من هذا النوع من التفصيل ، فإن كان الأول وجب أن يكون بمقدمه في الوقت المعين ، من البلد المعين ، من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لأهل المشرق والمغرب ؛ لأن التوراة والإنجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ، ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك .

وأما القسم الثاني : فإنه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد – (صلى الله عليه وسلم) – لأنا نقول : هب أن التوراة اشتملت على أن رجلا من العرب سيكون نبيا إلا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل إلى حد اليقين ، لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) .

والجواب : أن هذا **الإشكال إنما** يتوجذه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتمال التوراة والإنجيل على وصفه ، ونحن لا نقول به ، بل نقول : إنه ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا ، فهذا برهان ، والبرهان يفيد اليقين ، فلا جرم كان العلم بنبوة محمد – (صلى الله عليه وسلم) – أقوى وأظهر من العلم بنبوة الأبناء ، وأبوة الآباء .

السؤال الثالث : فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد – صلوات الله وسلامه عليه – علما برهانيا ، غير محتمل للغلط .

أما العلم بأن هذا ابني فذلك ليس علما يقينيا ، بل ظن ومحتمل للغلط ، فلم شبه اليقين بالظن ؟

والجواب : ليس المراد أن العلم بنبوة محمد – (صلى الله عليه وسلم) – يشبه العلم ببنوة الأبناء ، بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم ، فكما أن الأب يعرض شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا هاهنا ، وعند هذا يستقيم التشبيه ، لأن هذا العلم ضروري وذلك نظري ، وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة . السؤال الرابع : لم خص الأبناء بالذكر دون البنات .." (١)

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٢/٣

"" " صفحة رقم ١٧٤ " "

أما ذبائح أهل الكتاب ، فتحل لنا ، لقوله تبارك وتعالى : (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ([المائدة : ٥] .

فصل في اختلافهم في اقتضاء تحريم الأعيان الإجمال

اختلفوا في التحريم المضاف إلى الأعيان ، [هل يقتضي الإجمال ؟

فقال الكرخي : إنه يقتضي الإجمال ، لأن الأعيان] لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفها إلى فعل من الأفعال فيها ، وهو غير محرم ، فلا بد من صرف هذا التحريم إلى فعل خاص ، وليس بعض الأفعال أولى من بعض ؛ فوجب صيرورة الآية الكريمة مجملة .

وأما أكثر العلماء ، فقالوا : إنها ليست بمجلة ، بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف ؛ قياسا على هذه الأجسام ؛ كما أن الذوات لا تملك ، وإنما تملك التصرفات فيها ، فإذا قيل : " فلان يملك جارية " ، فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها ؛ فكذا هاهنا .

فإن قيل : لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل ؛ لأنه المتعارف من تحريم الميتة ، ولأنه ورد عقيب قوله : (كلوا من طيبات ما رزقناكم ([البقرة : ١٧٢] ، ولقوله - عليه الصلاة والسلام - في خبر شاة ميمونة : " إنما حرم من الميتة أكلها " فالجواب عن الأول : لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم الأكل .

وعن الثاني : بأن هذه الآية الكريمة مسألة بنفسها ؛ فلا يجب قصرها على ما تقدم ، بل يجب إجراؤها على ظاهرها . وعن الثالث : أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد ، هذا إذا لم نجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ، فإن جوزناه ، يمكن أن يجاب عنه ؛ بأن المسلمين ، إنما يرجعون في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية ؛ فدل انعقاد إجماعهم على أنها غير مختصة ببيان حرمة الأكل ، وللسائل أن يمنع هذا الإجماع ، والله تعالى أعلم .

فإن قيل : كلمة " إنما " تفيد الحصر ، فيقتصر على تحريم باقي الآية الكريمة ، وقد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات ، وزاد فيها : المنخنقة ، والموقوذة ، والمتردية ، والنطيحة ، وما أكل السبع ، فما معنى هذا الحصر ؟

فالجواب : أن هذه الآية متروكة العمل بظاهرها ، وإن قلنا : إن كلمة " إنما لا تفيد الحصر ، فالإشكال زائل .." (١)

"" " صفحة رقم ٢٤١ " "

وثانيها : أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث بحكم الآيتين .

وثالثها : لو قدرنا حصول المنافاة ، لكان يمكن جعل آية المواريث لإخراج القريب الواريث ، ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية ؛ وذلك لأن من الوالدين من يرث ، ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين أو الرق ، أو القتل ، ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة : من لا يرث بهذه الأسباب الخارجية ومنهم : من يسقط في حال ، ويثبت في حال ، ومنهم : من يسقط في كل حال . فمن كان من هؤلاء وارثا ، لم يتجز الوصية له ، ومن كان منهم غير وارث ، صحت الوصية له ، وقد أكد الله تعالى ذلك بقوله : (واتقوا الله الذي تسآءلون به والأرحام ([النساء : ١] ،

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٧٤/٣

وبقوله : (إن الله يأمر ب العدل والإحسان وإيتآء ذى لقربى ([النحل : ٩٠] ، والقائلون بالنسخ : اختلفوا بأي دليل صارت منسوخة ، فقال بعضهم : بإعطاء الله أهل المواريث كل ذي حق حقه .

قال ابن الخطيب وهذا بعيد ؛ لأنه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية ، وأكثر ما يوجبه ذلك التخصيص ، والنسخ .

فإن قيل : لا بد وأن تكون منسوخة في حق من لم يخلف إلا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم ؛ بسبب الإرث ، فلا يبقى للوصية شيء ؟

فالجواب : أن هذا تخصيص ، لا نسخ .

وقال بعضهم أيضا : إنها نسخت بقوله – عليه السلام – ، " لا وصية لوارث " ، وفيه إشكال ؛ من حيث إنه خبر واحد ، فلا يجوز نسخ القرآن به ، فإن قيل : بأنه ، وإن كان." (١)

"" صفحة رقم ٢٩٨ " "

كان معلوم الوقوع ، فلا فائدة باشتغالكم بإبطال الدعاء ، وإن كان معلوم العدم ، لم يكن إلى إنكاركم حاجة .

والجواب عن الثانية : علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الإلهية تقتضي أن يكون العبد معلقا بين الرجاء والخوف اللذين بهما يتم العبودية ، ولهذا صححنا القول بالتكاليف مع الاعرتاف بإحاطة علم الله تعالى بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ، ولهذا الإشكال سألت الصحابة – رضي الله عنهم – رسول الله – (صلى الله عليه وسلم) – فقالوا : أرأيت أعمالنا هذه أشيء فرغ منه ، أم أمر يستأنفه ؟ فقال : " بل أمر فرغ منه " فقالوا : ففيم العمل إذن ؟ قال : " اعملوا فكل ميسر لما خلق له " فانظر إلى لطائف هذا الحديث ، فإنه – عليه الصلاة والسلام – علقهم بين أمرين ، فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ، ثم ألزمهم العمل لاذي هو مدرجة التعبد ، فلم يبطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر ، ولم يترك أحد الأمرين للآخر ، وأخبر أن فائدة العمل هو المقدر المفروغ ، فقال : "كل ميسر لما خلق له " يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده وكذا القول في باب الكسب والرزق فإنه مفروغ منه في الأصل لا يزيده الطلب ، ولا ينقصه الترك .

والجواب عن الثالث : أنه ليس المقصود من الدعاء الإعلام بالمطلوب ، بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله تعالى بالكلية . والجواب عن الرابعة : أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة بحسب سبق الدعاء .

والجواب عن الخامس : إذا كان مقصوده من الدعاء إظهار الذلة والمسكنة ، ثم بعده الرضا بما قدره الله تعالى وقاضه ، فذلك من أعظم المقامات ، وهذا الجواب أيضا بقية الشبه .

فإن قيل : إنه تعالى قال) ادعوني أستجب لكم (، وقال هنا) أجيب دعوة الداع إذا دعان (، وقال) أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السو ء ويجعلكم ([النمل : ٦٢] ثم إنا نرى الداعي يبالغ في الدعوات والتضرع ، فلا يجاب .

فالجواب من وجوه :

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٤١/٣

أحدها : أن هذه الآيات ، وإن كانت مطلقة إلا أنه وردت في آية أخرى مقيدة ، وهو قوله تعالى : (بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شآء ([الأنعام : ٤١] والمطلق يحمل على المقيد .
وثانيها : قوله – عليه الصلاة والسلام – : " دعوة المسلم لا ترد إلا لإحدى ثلاث : ما لم يدع بإثم ، أو." [١]
"" " صفحة رقم ٤٣٥ " "
الخامس : أن يكون " أشد " نصبا على الحال من " ذكرا " ؛ لأنه لو تأخر عنه ، لكان صفة له ؛ كقوله : [مجزوء الوافر]
١٠٠٥ – لمية موحشا طلل
يلوح كأنه خلل
" موحشا " حال من " طلل " ؛ لأنه في الأصل صفة ، فلما قدم تعذر بقاؤه صفة ، فجعل حالا ، قاله أبو حيان – رحمه الله تعالى – ، فإنه قال بعد ذكره ثلاثة أوجه لنصبه ، ووجهين لجره : " فهذه خمسة أوجه كلها ضعيفة ، والذي يتبادر إلى الذهن في الآية أنهم أمروا بأن يذكروا الله ذكرا يماثل ذكر آبائهم ، أو أشد ، وقد ساغ لنا حمل هذه الآية الكريمة لعيه بوجه ذهلوا عنه " ، فذكر ما تقدم ، ثم جوز في " ذكرا " – والحالة هذه – وجهين :
أحدهما : أن يكون معطوفا على محل الكاف في " كذكركم " ، ثم اعترض على نفسه في هذا الوجه ؛ بأنه يلزم منه الفصل بين حرف العطف ، وهو " أو " وبين المعطوف وهو " ذكرا " بالحال ، وهو " أشد " ، وقد نص النحويون على أن الفصل بينهما لا يجوز إلا بشرطين :
أحدهما : أن يكون حرف العطف أكثر من حرف واحد . والثاني : أن يكون الفاصل قسما ، أو ظرفا أو جارا ، وأحد الشرطين موجود ، وهو الزيادة على حرف ، والآخر مفقود ، وهو كون الفاصل ليس أحد الثلاثة المتقدمة ، ثم أجاب بأن الحال مقدرة بحرف الحر وشبهه بالظرف ، فأجريت مجراهما .
والثاني : من الوجهين في " ذكرا " أن يكون مصدرا لقوله : " فاذكروا " ، ويكون قوله : " كذكركم " في محل نصب على الحال من " ذكرا " ؛ لأنها في الأصل صفة له ، فلما قدمت ، كانت في محل حال ، ويكون " أشد " عطفا على هذه الحال ، وتقدير الكلام " " فاذكروا الله ذكرا كذكركم ، أي : مشبها ذكركم أو أشد " ؛ فيصير نظير : " اضرب مثل ضرب فلان أو أشد " الأصل : اضرب ضربا مثل ضرب فلان أو أشد .
و " ذكرا " تمييز عند غير الشيخ كما تقدم ، واستشكلوا كونه تمييزا منصوبا ؛ وذلك أن أفعل التفضيل يجب أن تضاف إلى ما بعدها ، إذا كان من جنس ما قبلها ؛ نحو : " وجه زيد أحسن وجه " ، " وعلمه أكثر علم " وإن لم يكن من جنس ما قبلها ، وجب نصبه ؛ نحو : " زيد أحسن وجها ، وخالد أكثر علما " ، إذا تقرر ذلك ، فقوله : " ذكرا " هو من جنس ما قبلها ، فعلى ما قرر ، كان يقتضي جره ، فإنه نظير : " اضرب بكرا كضرب عمرو زيدا أو أشد ضرب " بالجر فقط .

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٩٨/٣

والجواب عن هذا الإشكال مأخوذ من الأوجه المتقدمة في النصب والجر المذكورين في " أشد " ؛ من حيث أن يجعل الذكر ذاكرا مجازا ؛ كقولهم :." (١)

"" صفحة رقم ١٣٥ " "

فذهب أكثرهم إلى أنه يعتبر عدد الطلاق بالزوج ؛ فالحر يملك على زوجته الأمة ثلاث تطليقات ، والعبد لا يملك على زوجته الحرة لا طلقتين .

قال عبدالله بن مسعود : الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ، يعني : يعتبر في الطلاق حال الرجال ، وفي قدر العدة حال المرأة ، وهو قول عثمان ، وزيد بن ثابت ، وابن عباس ، وبه قال عطاء وسعيد بن المسيب ، وإليه ذهب مالك ، والشافعي ، وأحمد ، وإسحاق .

وذهب قوم إلى أن الاعتبار بالمرأة في عدد الطلاق ، فيملك العبد على زوجته الحرة ثلاث طلقات ، ولا يملك الحر على زوجته الأمة إلا طلقتين ، وهو قول سفيان الثوري وأصحاب الرأي .

فصل

إذا طلقها ثلاثا بكلمة واحدة ، لزمه الطلاق بالإجماع .

وقال علي بن أبي طالب ، وابن مسعود : يلزمه طلقة واحدة .

وقال ابن عباس : وقوله : ثلاثا لا معنى له ؛ لأنه لم يطلق ثلاث مرات وإنما يجوز قوله : في ثلاث إذا كان مخبرا عما مضى ، فيقول : طلقت ثلاثا ، فيكون مخبرا عن ثلاثة أفعال كانت منه في ثلاثة أوقات ؛ فهو كقول الرجل : قرأت سورة كذا ثلاث ؛ فإن كان قرأها ثلاث مرات ، كان صادقا ، وإن كان قرأها مرة واحدة ، كان كاذبا ، وكذا لو قال : أحلف بالله ثلاثا يردد الحلف كانت ثلاثة أيمان ، ولو قال : أحلف بالله ثلاثا ، لم يكن حلف إلا يمينا واحدة والطلاق مثله . وقاله الزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، قاله القرطبي . قوله : " أن تأخذوا " : " أن " وما في حيزها في محل رفع على أنه فاعل " يحل " ، أي : ولا يحل لكم أخذ شيء مما آتيتموهن . و " مما " فيه وجهان " . أحدهما : أن يتعلق بنفس " تأخذوا " ، و " من " على هذا لابتداء الغاية . والثاني : أن يتعلق بمحذوف على أنه حال من " شيئا " قدمت عليه ؛ لأنها لو تأخرت عنه لكانت وصفا ، و " من " على هذا للتبعيض ، و " ما " موصولة ، والعائد محذوف ، تقديره : من الذي آتيتموهن إياه ، وقد تقدم الإشكال والجواب في حذف العائد المنصوب المنفصل عند قوله تعالى : (ومما رزقناهم ينفقون ([البقرة : ٣] وهذا مثله ، فليلتفت إليه . و " آتى " يتعدى لاثنين ، أولهما " هن " والثاني هو العائد المحذوف ، و " شيئا " ." (٢)

"" صفحة رقم ١٨٦ " "

وفي هذا الكلام التفات وتلوين ، أما الالتفات : فإنه خروج من ضمير الغيبة في قوله : " فإن أرادوا " إلى الخطاب في قوله

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٣٥/٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ١٣٥/٤

: " وإن أردتم " ؛ إذ المخاطب الآباء والأمهات ، وأما التلوين في الضمائر ، فإن الأول ضمير تثنية ، وهذا ضمير جمع ، والمراد بهما الآباء والأمهات أيضا ؛ وكأنه رجع بهذا الضمير المجموع إلى الوالدات والمولود له ، ولكنه غلب المذكر ، وهو المولود له ، وإن كان مفردا لفظا ، و " فلا جناح " جواب الشرط .

قوله : (إذا سلمتم مآ آتيتم (" إذا " شرط حذف جوابه ؛ لدلالة الشرط الأول وجوابه عليه ، قال أبو البقاء : وذلك المعنى هو العامل في " إذا " وهو متعلق بما تعلق به " عليكم " ، وهذا خطأ في الظاهر ؛ لأنه جعل العامل فيها أولا ذلك المعنى المدلول عليه بالشرط الأول وجوابه ، فقوله ثانيا " وهو متعلق بما تعلق به عليكم " تناقض ، اللهم إلا أن يقال : قد يكون سقطت من الكاتب ألف ، وكان الأصل " أو هو متعلق " فيصح ، إلا أنه إذا كان كذلك ، تمحضت " إذا " للظرفية ، ولم تكن للشرط ، وكلام هذا القائل يشعر بأنها شرطية في الوجهين على تقدير الاعتذار عنه .

وليس التسليم شرطا للجواز والصحة ، وإنما هو ندب إلى الأولى ، والمقصود منه أن يسلم الأجرة إلى المرضعة يدا بيد ، حتى تطيب نفسها ، ويصير ذلك سببا لصلاح حال الطفل ، والاحتياط في مصالحه .

وقرأ الجمهور : " آتيتم " بالمد هنا وفي الروم : (ومآ آتيتم من ربا ([الروم : ٣٩] وقصرهما ابن كثير . وروى شيبان عن عاصم " أوتيتم " مبنيا للمفعول ، أي : ما أقدركم الله عليه ، فأما قراءة الجمهور ، فواضحة ؛ لأن " آتى " بمعنى " أعطى " ، فهي تتعدى لاثنين ، أحدهما ضمير يعود على " ما " الموصولة ، والآخر ضمير يعود على المراضع ، والتقدير : ما آتيتموهن إياه ، ف " هن " هو المفعول الأول ؛ لأنه الفاعل في المعنى ، والعائد هو الثاني ؛ لأنه هو المفعول في المعنى ، والكلام على حذف هذا الضمير ، وهو منفصل قد تقدم ما عليه من الإشكال ، والجواب عند قوله : (ومما رزقناهم ينفقون ([البقرة : ٣] .

وأما قراءة القصر ، فمعناها جئتم وفعلتم يقال : أتيت جميلا ، إذا فعلته ؛ قال زهير : [الطويل]

١١٢٩ - وما كان من خير أتوه فإنما

توارثه آباء آبائهم قبل." (١)

"" " صفحة رقم ٣٤٣ " "

رأى من النمروذ إلقاء تلك الشبهة ، عدل إلى دليل آخر أوضح من الأول ، فقال : (فإن الله يأتي ب الشمس من المشرق ، فأت بها من المغرب (فزعم هؤلاء أن الانتقال من دليل إلى دليل أوضح منه جائز للمستدل .

فإن قيل : هلا قال النمروذ فليأت بها ربك من المغرب .

قلنا : الجواب من وجهين :

أحدهما : أن هذه المحاجة كانت بعد إلقاء إبراهيم - عليه الصلاة والسلام - في النار وخروجه منها سالما ، فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق ، يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب .

والثاني : أن الله تعالى خذله وأنساه إيراد هذه الشبهة ؛ نصرة لنبيه - (صلى الله عليه وسلم) - .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤/١٨٦

والطريق الثاني : قاله المحققون : إن هذا ليس بانتقال من دليل إلى دليل ، بل الدليل واحد في الموضعين ، وهو أنا نرى حدوث الأشياء لا يقدر الخلق على إحداثها ، فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها ، وهو سبحانه وتعالى ، ثم إن قولنا : نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها ، أمثلة ؛ منها : الإحياء والإماتة ، ومنها : السحاب ، والرعد ، والبرق ، ومنها : حركات الأفلاك ، والكواكب ، والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل إلى دليل ، ولكن إذا ذكر لإيضاح كلام مثالا ، فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر ، فيكون ما فعله إبراهيم – عليه السلام – من باب ما يكون الدليل فيه واحدا ، إلا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر ، وليس ما يقع [من باب الانتقال من دليل إلى دليل آخر] .

قال ابن الخطيب : وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق ، وعليه إشكالات من وجوه :

الإشكال الأول : أن صاحب الشبهة ، إذا ذكرها وقعت في الأسماع ، وجب على المحق القادر على الجواب أن يجيب في الحال ؛ إزالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول ، فلما طعن الملك الكافر في الدليل الأول أو في المثال الأول بتلك الشبهة ، كان الاشتغال بإبطال تلك الشبهة واجبا مضيقا ، فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب .

الإشكال الثاني : أن المبطل لما أورد تلك الشبهة ، فإذا ترك المحق الجواب عنها ، وانتقل إلى كلام آخر ، أوهم أن كلامه الأول ، كان ضعيفا ساقطا ، وأنه ما كان عالما بضعفه ، وأن ذلك المبطل ، علم وجه ضعفه ، ونبه عليه ، وهذا ربما يوجب سقوط شأن المحق ، وهو لا يجوز .." (١)

"" " صفحة رقم ٣٤٤ " "

الإشكال الثالث : أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل إلى دليل آخر ، أو من مثال إلى مثال آخر ، لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح وأقرب ، وها هنا ليس كذلك ؛ لأن جنس الإحياء والإماتة لا قدرة للخلق عليهما ، وأما جنس تحريك الأجسام ، فللخلق قدرةق عليه ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجثة أعظم من السموات ، وأنه هو الذي يحرك السموات ، وعلى هذا التقدير فالاستدلال بالإحياء والإماتة على وجود الصانع أقوى وأظهر من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع ، فكيف يليق بالمعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر إلى الدليل الخفي . الإشكال الرابع : أن دلالة الإحياء والإماتة على وجود الصانع أقوى وأظهر من دلالة طلوع الشمس عليه ؛ لأنا نرى في ذات الإنسان وصفاته تبدلات واختلافات ، والتبدل قوي الدلالة على الحاجة إلى المؤثر القادر ، وأما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا ، ولا في صفاتها ، ولا في منهج حركاتها ألبتة ، فكانت دلالة الإحياء والإماتة على الصانع أقوى ، فكان العدول منه إلى طلوع الشمس انتقالا من الأجلى لأقوى للأضعف الأخفى ، وإنه لا يجوز .

الإشكال الخامس : أن النمروذ ، لما لم يستح من معارضة الإحياء والإماتة الصادرين عن الله تبارك وتعالى بالقتل والتخلية ، فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس أن يقول : طلوع الشمس من المشرق مني ، فإن كان لك إله ، فقل له يطلعها من المغرب ؛ وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك ، فقالوا : إنه لو أورد هذا السؤال ، لكان من

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٤٣/٤

الواجب أن تطلع الشمس من المغرب ، ومن المعلوم : أن إفساد سؤاله في الإحياء والإماتة أسهل بكثير من إلزامه بطلوع الشمس من المغرب ، ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع ، وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا ؛ كما صار دليله الأول ضائعا ، فالذي حمل سيدنا إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – على أن يترك **الجواب** عن ذلك السؤال الركيك ، والتزام الانقطاع ، واعترف بالحاجة إلى الانتقال والتمسك بدليل لا يمكنه تمشيته ، إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب ، وبتقدير أن يأتي بإطلاع الشمس من المغرب ، فإنه يضيع دليله الثاني أيضا كما ضاع الأول ، والتزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علما ؛ فضلا عن أفضل العقلاء ، وأعلم العلماءس ، فظهر بهذا أن الذي أجمع جمهور المفسرين عليه ضعيف .

قال ابن الخطيب : وأما الوجه الذي ذكرناه ، فلا يتوجه عليه شيء من هذه الإشكالات ، لأنا نقول : لما احتج إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – بالإحياء والإماتة ، أورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء ، وهو أنك إذا ادعيت الإحياء والإماتة لا." (١)

"" " صفحة رقم ٤٦٧ " "

فأوردت عليهم إشكالا في هذا الباب ؛ فقلت : إنكم تقولون : إن " كان " إذا كانت ناقصة ، أنها تكون فعلا ؛ وهذا محال ؛ لأن الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان ، فقولك " كان " يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي ، وإذا أفاد هذا المعنى ، كانت تامة ، لا ناقصة ، فهذا الدليل يقتضي أنها إن كانت فعلا ، كانت تامة لا ناقصة ، وإن لم تكن تامة لم تكن فعلا ألبتة ؛ بل كانت حرفا ، وأنتم تنكرون ذلك ؛ فبقوا في هذا **الإشكال زمانا** طويلا ، وصنفوا في **الجواب** عنه كتبا ، وما أفلحوا فيه ، ثم انكشف لي فيه سر أذكره – ها هنا – وهو : أن "كان " لا معنى له إلا أنه حدث ، ووقع ، ووجد إلا أن قولك وجد ، وحدث على قسمين :

أحدهما : أن يكون المعنى وجد ، وحدث الشيء ؛ كقولك : وجد الجوهر ، وحدث العرض .

والثاني : أن يكون المعنى وجد ، وحدث موصوفية الشيء بالشيء ، فإذا قلت : كان زيد عالما ، فمعناه : حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم .

والقسم الأول هو المسمى ب "كان " التامة .

والقسم الثاني : هو المسمى ب " الناقصة " وفي الحقيقة : فالمفهوم من "كان " في الموضعين هو الحدوث ، والوقوع إلا أنه في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر ، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا ، بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر ، وهذا من لطائف الأبحاث .

فأما إن قلنا إنه فعل ، كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ تكون تامة لا ناقصة ، وإن قلنا إنه ليس بفعل بل حرف ، فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل ، والأمر ، وجميع خواص الأفعال ؟ وإذا حمل الأمر على ما قلناه ، تبين

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤/٣٤٤

أنه فعل وزال الإشكال بالكلية .

المفهوم الثالث ل "كان " أن تكون بمعنى " صار " ؛ وأنشدوا : [الطويل] ١٢٧١ - بتيهاء قفر والمطي كأنها

قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندي أن هذا اللفظ - ها هنا - محمول على ما ذكرناه ، فإن معنى " صار " أنها حدثت موصوفية الذات بهذه الصفة ، بعد أنها ما كانت موصوفة بذلك ؛ فتكون "كان " هنا أيضا بمعنى حدث ، ووقع ؛ إلا أنه حدوث مخصوص وهو أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة ، بعد أن كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى .." (١)

"" صفحة رقم ٦٢ " "

[الرحمن : ٣٩] ، وقوله : (فوربك لنسألنهم أجمعين ([الحجر : ٩٢] وقوله : (ولا يكتمون الله حديثا ([النساء : ٤٢] مع قوله : (ه اذا يوم لا ينطقون ([المرسلات : ٣٥] .

قال الفراء : المراد بالتقليل : التهوين ، كقولك - في الكلام - إني لأرى كثيركم قليلا ، أي : قد هون علي ، [لا أني أرى الثلاثة اثنين] .

الثاني : أن يكون الخطاب في " ترونهم " للمؤمنين - أيضا - والضمير المنصوب في " ترونهم " للكافرين - أيضا - والضمير المجرور في " مثليهم " للمؤمنين ، والمعنى : ترون أيها المؤمنون الكافرين مثلي عدد أنفسكم ، وهذا تقليل للكافرين عند المؤمنين في رأي العين ؛ وذلك أن الكفار كانوا ألفا ونيفا ، والمسلمون على الثلث منهم ، فأراهم إياهم مثليهم ، على ما قرر عليهم - في مقاومة الواحد للاثنين - في قوله تعالى : (فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين ([الأنفال : ٦٦] بعدما كلفوا أن يقاوم كل واحد عشرة في قوله تعالى : (إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين وإن يكن منكم مئة يغلبو ا ألفا من الذين كفروا ([الأنفال : ٦٥] .

قال الزمخشري - رحمه الله - " وقراءة نافع لا تساعد عليه " ، يعني على هذا التأويل المذكور ولم يبين وجه عدم المساعدة ، ووجهه - والله أعلم - أنه كان ينبغي أن يكون التركيب : ترونهم مثليكم - بالخطاب في " مثليهم " لا بالغيبة .

قال أبو عبد الله الفارسي - بعد الذي ذكره الزمخشري - : " قلت : بل يساعد عليه ، إن كان الخطاب في الآية للمسلمين ، وقد قيل ذلك " اه ، فلم يأت أبو عبد الله بجواب ؛ إذ الإشكال باق . وقد أجاب بعضهم عن ذلك بجوابين :

أحدهما : أنه من باب الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ، وأن حق الكلام : مثليكم - بالخطاب - إلا أنه التفت إلى الغيبة ، ونظره بقوله تعالى : (حتى إذا كنتم فى لفلك وجرين بهم ([يونس : ٢٢] .

والثاني : أن الضمير في " مثليهم " وإن كان المراد به المؤمنين إلا أنه عاد على قوله : (فئة تقاتل في سبيل الله (، والفئة المقاتلة في سبيل الله عبارة عن المؤمنين المخاطبين .

والمعنى : ترون - أيها المؤمنون - الفئة الكافرة مثلي الفئة المقاتلة في سبيل الله ، [فكأنه] قيل : ترونهم - أيها المؤمنون - مثليكم ، وهو جواب حسن .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٦٧/٤

فإن قيل : كيف يرونهم مثليهم رأي العين ، وقد كانوا ثلاثة أمثالكم ؟

فالجواب : أن الله – تعالى – إنما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي." [(١)]

"" " صفحة رقم ١٥٥ " "

فإن قيل : لم لم يمتنع أن تكون " ما " شرطية على هذه القراءة ، كما امتنع ذلك فيها على قراءة العامة ؟

فالجواب : أن العلة إن كانت رفع الفعل ، وعدم جزمه – كما قال به الزمخشري وابن عطية – فهي مفقودة في هذه القراءة ؛ لأن الماضي مبني اللفظ ، لا يظهر فيه لأداة الشرط عمل وإن كانت العلة أن النية به التقديم ، فيلزم عود الضمير على متأخر لفظا ورتبةن فهي أيضا مفقودة فيها ؛ إذ لا داعي يدعو إلى ذلك .

قوله – هنا – على بابها ، من كونها حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره ، وعلى هذا ففي الكلام حذفان :

أحدهما : حذف مفعول " تود " .

والثاني : حذف **جواب** " لو " ، والتقدير فيها : تود تباعد ما بينها وبينه لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا لسرت بذلك ، أو لفرحت ونحوه . والخلاف في " لو " بعد فعل الودادة وما بمعناه أنها تكون مصدرية كما تقدم تحريره في البقرة ، يبعد مجيئه هنا ؛ لأن بعدها حرفا مصدريا وهو " أن " .

قال أبو حيان : ولا يباشر حرف مصدري حرفا مصدريا إلا قليلا كقوله تعالى : (إنه لحق مثل مآ أنكم تنطقون) [الذاريات : ٢٣] ، قال شهاب الدين : إلا قليلا يشعر بجوازه ، وهو لا يجوز ألبتة ، وأما الآية التي أوردها فقد مضى النحاة على أن ما زائدة .

وقد تقدم الكلام في " أن " الواقعة بعد " لو " هذه ، هل محلها الرفع على الابتداء ، والخبر محذوف – كما ذهب إليه سيبويه – أو أنها في محل رفع بالفاعلية بفعل مقدر ، أي : لو ثبت أن بينها وما قال الناس في ذلك وقد زعم بعضهم أن " لو " – هنا – مصدرية ، هي وما في حيزها من معنى المفعول ل " تود " ، أي تود تباعد ما بينها وبينه ، وفي ذلك **إشكال** ، وهو دخول حرف مصدري على مثله ، لكن المعنى على تسلط الوداد على " لو " وما في حيزها لولا المانع الصناعي .

والأمد : غاية الشيء ومنتهاه ، وجمعه آماد – نحو أجل وآجال – فأبدلت الهمزة ألفا ، لوقوعها ساكنة بعد همزة " أفعال " .

قال الراغب : " الأمد والأبد متقاربان ، لكن الأبد عبارة عن مدة الزمان التي ليس لها حد محدود ، ولا يتقيد فلا يقال : أبد كذا والأمد مدة لها حد مجهول إذا أطلق ، وقد ينحصر إذا قيل : أمد كذا ، كما يقال : زمان كذا ، والفرق بين الأمد والزمان ، أن الأمد يقال لاعتبار الغاية ، والزمان عام في المبدأ والغاية ولذلك قال بعضهم : المدى والأمد يتقاربان " .

فصل

المعنى : (تود لو أن بينها وبينه (يعني : لو أن بين النفس وبين السوء أمدا بعيدا .." [(٢)]

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥/٦٢

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٥/١٥٥

"" " صفحة رقم ٢٧١ " "

الإشكال الثاني : أن الله – تعالى – كان قد أمر جبريل عليه الصلاة والسلام بأن يكون معه في أكثر الأحوال ، كذا قاله المفسرون في تفسير قوله تعالى : (إذ أيدتك بروح القدس ([المائدة : ١١٠] ثم إن طرف جناح واحد من أجنحة جبريل عليه السلام كان يكفي للعالم من البشر ، فكيف لم يكف في منع أولئك اليهود عنه .

وأيضا إنه عليه السلام – لما كان قادرا على إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، فكيف لم يقدر على إماتة اليهود الذين قصدوه بالسوء ، وعلى إسقامهم ، وإلقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له ؟

الإشكال الثالث : أنه – تعالى – كان قادرا على تخليصه من أولئك الأعداء بأن يدفعه عنهم ، ويرفعه إلى السماء فما الفائدة في إلقاء الشبه على الغير ؟ وهل فيه إلا إلقاء مسكين في القتل من غير فائدة ألبتة ؟

الإشكال الرابع : أنه إذا ألقي شبهه على الغير ، ثم إنه رفع بعد ذلك إلى السماء فالقوم اعتقدوا فيه أنه عيسى عليه السلام مع أنه ما كان عيسى ، فهذا كان إلقاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى . **الإشكال الخامس** : أن النصارى – على كثرتهم في مشارق الأرض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح ، وغلوهم في أمره – أخبروا أنهم شاهدوه مقتولا ، مصلوبا ، فلو أنكرنا ذلك ، طعنا فيما ثبت بالتواتر ، والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) وكل ذلك باطل .

الإشكال السادس : أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى – بل كان غيره – لأظهر الجزع ، ولقال : إني لست بعيسى – بل إنما أنا غيره – ولبالغ في تعريف هذا المعنى ، ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى ، فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أنه ليس الأمر على ما ذكرتم .

والجواب ن الأول : أنه كل من أثبت القادر المختار سلم أنه – تعالى – قادر على أن يخلق إنسانا آخر على صورة زيد – مثلا – ثم إن هذا التجويز لا يوجب الشك المذكور ، فكذا القول فيما ذكرتم .

والجواب عن الثاني : أن جبريل عليه السلام لو دفع الأعداء عنه ، أو أقدر الله عيسى على دفع الأعداء عن نفسه لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء ، وذلك غير جائز ، وهذا هو **الجواب** عن **الإشكال الثالث** ؛ فإنه – تعلى لو رفعه إلى السماء ، وما ألقى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة إلى حد الإلجاء .

والجواب عن الرابع : أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين ، وكانوا عالمين بكيفية الواقعة ؛ وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس .." (١)

"" " صفحة رقم ٢٧٨ " "

بينهما فرق [كبير] – بعد أن يجتمعا في وصف واحد " .

وعن بعض العلماء أنه أسر بالروم ، فقال لهم : لم تعبدون عيسى ؟ قالوا : لأنه لا أب له .

قال : فآدم أولى ؛ لأنه لا أبوين له ، قالوا : فإنه كان يحيي الموتى ؟ قال : فحزقيل أولى ؛ لأن عيسى أحيي أربعة نفر ،

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥/٢٧١

وحزقيل أحيي ثمانية آلاف ، قالوا : فإنه كان يبرئ الأكمه والأبرص .

قال : فجرجيس أولى ؛ لأنه طبخ ، وأحرق ، وخرج سالما .

قوله : (كن فيكون (اختلفوا في المقول له : كن ، فالأكثرون على أنه آدم – عليه السلام – وعلى هذا يقع الإشكال في لفظ الآية ؛ لأنه إنما يقول له : كن قبل أن يخلقه لا بعده ، وهاهنا يقول : (خلقه من تراب ثم قال له كن) . والجواب : أن الله – تعالى – أخبرنا – أولا – أنه خلق آدم من غير ذكر ، ولا أنثى ، ثم ابتدأ أمرا آخر – يريد أن يخبرنا به – فقال : إني مخبركم – أيضا بعد خبري الأول – أني قلت له : كن فكان ، فجاء " ثم " لمعنى الخبر الذي تقدم ، والخبر الذي تأخر في الذكر ؛ لأن الخلق تقدم على قوله : "كن " . وهذا كما تقول : أخبرك أني أعطيك اليوم ألفا ثم أخبرك أني أعطيتك أمس ألفا ، ف " أمس " متقدم على " اليوم " وإنما جاء ب " ثم " ؛ لأن خبر " اليوم " متقدم خبر " أمس " ؛ حيث جاء خبر " أمس " بعد مضي خبر " اليوم " ومثله قوله : (خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ([النساء : ١] – وقد خلقنا بعد خلق زوجها ، ولكن هذا على الخبر دون الخلق ؛ لأن التأويل : أخبركم أني قد خلقتكم من نفس واحدة – ؛ لأن حواء قد خلقت من ضلعه ثم أخبركم أني خلقت زوجها منها .

ومثل هذا قول الشاعر : [الخفيف]

١٤٩٠ – إن من ساد ثم ساد أبوه

ثم قد ساد بعد ذلك جده

ومعلوم أن الأب متقدم له ، والجد متقدم للأب ، فالترتيب يعود إلى الخبر لا إلى الوجود ، كقوله : (ثم كان من الذين آمنوا ([البلد : ١٧] فكذا قوله : (خلقه من تراب (أي : صيره خلقا سويا ، ثم إني أخبركم أني إنما خلقته بأن قلت له : كن . فالتراخي في الخبر ، لا في هذا المخبر عن ذلك المخبر .

ويجوز أن يكون المراد خلقه قالبا من تراب ، ثم قال له : كن بشرا .." (١)

""" صفحة رقم ٢٧٩ " "

فإن قيل : الضمير في قوله : (خلقه (راجع إلى آدم ، وحين كان ترابا لم يكن آدم موجودا .

فالجواب : أن ذلك الهيكل لما كان بحيث يصير آدم عن قريب سماه آدم ؛ تسمية للشيء بما يئول إليه .

قال أبو مسلم : " قد بينا أن لخلق هو التقدير والتسوية ، ويرجع معناه إلى علم الله – تعالى – بكيفية وقوعه ، وإرادته لإيقاعه على الوجه المخصوص ، وكل ذلك متقدم في الأزل ، وأما قوله : كن ، فهو عبارة عن إدخاله في الوجود ، فثبت أن خلق آدم متقدم على قوله : كن " .

وقال بعضهم : المقول له : كن هو عيسى ، ولا إشكال على هذا .

قوله : (فيكون (يجوز أن يكون على بابه من كونه مستقبلا ، والمعنى : فيكون كما يأمر الله – تعالى – فيكون حكاية للحال التي يكون عليها آدم .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٧٨/٥

قال بعضهم : معناه : اعلم يا محمد أن ما قال له ربك : كن فإنه يكون لا محالة . ويجوز أن يكون) فيكون (بمعنى : " فكان " وعلى هذا أكثر المفسرين ، والنحويين ، وبهذا فسره ابن عباس رضي الله عنه .

فصل

أجمع المفسرون على أن هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران وذلك أنهم قالوا لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما لك تشتم صاحبنا ؟ قال : " وما أقول " ؟ قالوا : تقول : إنه عبد ، قال : " أجل ، هو عبد الله ورسوله ، وكلمته ألقاها إلى العذراء البتول " ، فغضبوا ، وقالوا : هل رأيت إنسانا - قط - من غير أب ؟ فقال " إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم " كأنهم قالوا : يا محمد لما سلمت أنه لا أب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله ، فقال : " إن آدم ما كان له أب ولا أم ولم يلزم أن يكون أبوه هو الله ، وأن يكون ابنا لله " ، فكذا القول في عيسى ، وأيضا إذا جاز أن يخلق الله آدم من التراب ، فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم ؟ بل هذا أقرب إلى العقل ، فإن تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الأم أقرب من تولده من التراب اليابس .." (١)

"" " صفحة رقم ٣٥٩ " "

قال أبو حيان : " وفيه خدش لطيف جدا " وحاصل ما ذكر : أنهم إن أرادوا تفسير المعنى فيمكن أن يقال ، وإن أرادوا تفسير الإعراب فلا يصح ؛ لأن كلا منهما - أعني : الشرط والقسم - بطلب جوابا على حدة ، ولا يمكن أن يكون هذا محمولا عليهما ؛ لأن الشرط يقتضيه على جهة العمل ، فيكون في موضع جزم ، والقسم يطلبه على جهة التعلق المعنوي به من غير عمل ، فلا موضع له من الإعراب ، ومحال أن يكون الشيء له موضع من الإعراب ولا موضع له من الإعراب . [وتقدم هذا الإشكال وجوابه] .

الوجه الخامس : أن أصلها " لما " - بالتشديد - فخففت ، وهذا قول أبي إسحاق وسيأتي في قراءة التشديد ، وقرأ حمزة لما - بكسر اللام ، خفيفة الميم - أيضا - وفيها أربعة أوجه :

أحدها : وهو أغربها - أن تكون اللام بمعنى " بعد " .

كقول النابغة : [الطويل]

١٥٣٠ - توهمت آيات لها فعرفتها

لستة أعوام وذا العام سابع

يريد : فعرفتها بعد ستة أعوام ، وهذا منقول عن صاحب النظم .

قال شهاب الدين : " ولا أدري ما حمله على ذلك ؟ وكيف ينتظم هذا كلاما ؟ إ يصير تقديره : وإذ أخذ الله ميثاق النبيين بعدما آتيتكم ، ومن المخاطب بذلك ؟ " .

الثاني : أن اللام للتعليل - وهذا الذي ينبغي أن لا يحاد عنه - وهي متعلقة ب " لتؤمنن " و " ما " حينئذ - مصدرية . قال الزمخشري : " ومعناه : لأجل إيتائي إياكم بعض الكتاب والحكمة ، ثم لمجيء رسول مصدق لتؤمنن به على أن " ما

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٧٩/٥

" مصدرية ، والفعلان معها – أعني : " آتيناكم " و " جاءكم " – في معنى المصدرين ، واللام داخلة للتعليل ، والمعنى : أخذ الله ميثاقهم ليؤمنن بالرسول ، ولينصرنه ، لأجل أن آتيتكم الكتاب والحكمة ، وأن الرسول الذي آمركم بالإيمان به ونصرته موافق لكم ، غير مخالف لكم " .

قال أبو حيان : وظاهر هذا التعليل الذي ذكره ، والتقدير الذي قدره أنه تعليل للفعل المقسم فإن عنى هذا الظاهر ، فهو مخالف لظاهر الآية ؛ لأن ظاهر الآية يقتضي أن يكون تعليلا لأخذ الميثاق ، لا لمتعلقه – وهو الإيمان – فاللام متعلقة ب " أخذ " وعلى ظاهر تقدير الزمخشري تكون متعلقة بقوله : (لتؤمنن به (ويمتنع ذلك من حيث إن اللام المتلقى بها القسم لا يعمل ما بعدها فيما قبلها تقول : والله لأضربن زيدا ، ولا يجوز : والله زيدا لأضربن ، فعلى هذا لا يجوز أن تتعلق اللام في " لما " بقوله : " لتؤمنن " .." (١)

"" " صفحة رقم ٣٦٣ " "

يحتاج إلى تكلف ، وإذا كان لا بد من التزام الإضمار ، فهذا الإضمار الذي ينتظم به الكلام نظما جليا أولى .

فصل

والمراد من الكتاب هو المنزل ، المقروء ، والحكمة هي الوحي الوارد بالتكليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها .

وكلمة " من " – في قوله : (من كتاب (تبيين ل " ما " كقولك : ما عندي من الورق دانقان .

وقيل : هذا الخطاب إما أن يكون مع الأنبياء ، فجميع الأنبياء ، ما أوتوا الكتاب ، وإنما أوتي بعضهم ، وإن كان مع الأمم **فالإشكال أظهر** .

والجواب من وجهين :

الأول : أن جميع الأنبياء أوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به ، داعيا إلى العمل به ، وإن لم ينزل عليه .

الثاني : أشرف الأنبياء هم الذين أوتوا الكتاب ، فوصف الكل بوصف أشرفهم .

فإن قيل : ما وجه قوله : (ثم جآءكم (والرسول لا يجيء إلى النبيين ، وإنما يجيء إلى الأمم ؟

فالجواب : أما إن حملنا قوله تعالى : (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين (على أخذ ميثاق أممهم ، فالسؤال قد زال ، وإن حملناه على أخذ ميثاق النبيين من أنفسهم ، كان قوله : (ثم جآءكم (أي : ثم جاءكم في زمانكم .

فإن قيل : كيف يكون محمد (صلى الله عليه وسلم) مصدقا لما معهم – مع مخالفة شرعه لشرعهم – ؟

فالجواب : أن المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات وأصول الشرائع ، أما تفاصيلها فإن وقع خلاف فيها فذاك في الحقيقة ليس بخلاف ؛ لأن جميع الأنبياء متفقون على أن الحق في زمان موسى ليس إلا شرعه ، وأن الحق في زمان محمد (صلى الله عليه وسلم) ليس إلا شرعه ، فهذا وإن كان يوهم الخلاف فهو في الحقيقة وفاق .

وأيضا فالمراد بقوله : (مصدق لما معكم (هو أن محمدا (صلى الله عليه وسلم) مصدق لما معهم من صفته ، وأحواله المذكورة في التوراة والإنجيل ، فلما ظهر على أحوال مطابقة لما ذكر في تلك الكتب كان نفس مجيئه تصديقا لما معهم .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥/٣٥٩

والميثاق يحتمل وجهين :

أحدهما : هو أن يكون ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على أن الانقياد لأمر الله واجب ، فإذا جاء الرسول فهو إنما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على." [1]

"" " صفحة رقم ٢١٣ " "

في تشهير الفضائل يجب أن يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل ، ولهذا قال) إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ([الإسراء : ٧] فذكر الإحسان مرتين والإساءة مرة واحدة ، وأيضا فلأنهم كانوا يورثون دون الإناث ، وهو سبب نزول الآية ، فقيل : كفى للذكر أن جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى فلا ينبغي أن يطمع في حرمان الأنثى بالكلية .

فإن قيل : قوله : (فإن كن نسآء (جمع ، وأقل الجمع ثلاثة فما فائدة قوله : (فوق اثنتين (؟ .

فالجواب : للتأكيد كقوله : (إنما يأكلون في بطونهم نارا ([النساء : ١٠] وقوله : (لا تتخذوا إل اهين اثنين إنما هو إل اه واحد ([النحل : ٥١] .

فصل

اسم الولد يقع على ولد الصلب حقيقة ، وهل يستعمل في ولد الابن حقيقة أو مجازا ؟ خلاف .

فإن قلنا : إنه مجاز ، فنقول : ثبت في أصول الفقه أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا ، فحينئذ يمتنع أن يكون المراد بقوله) يوصيكم الله فى أولادكم (ولد الصلب ، وولد الابن معا ، ويدفع هذا **الإشكال** **بأن** يقال : إنا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية ، [بل] من دليل آخر ، وذلك أن أولاد الابن لا يرثون إلا عند عدم الولد ، وإذا لم يستغرق ولد الصلب كل الميراث ، وإن ثبت أنه حقيقة فيهما فيكون مشتركا بينهما فيعود **الإشكال** ، لإنه ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لإفادة معينية معا ، بل الواجب أن اللفظ يكون متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان ، والفرس ، [والذي] يدل على صحة ذلك قوله) وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم ([النساء : ٢٣] وأجمعوا على أنه يدخل فيه ابن الصلب ، وأولاد الابن ، فعلمنا أن لفظ الابن يتواطأ بالنسبة إلى ولد الصلب وولد الابن والجدات . وقد وقع ذلك في قوله تعالى : (نعبد إل اهك وإل اه آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ([البقرة : ١٣٣] والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة ، فإن الصحابة اتفقوا على أنه ليس للجد حكم مذكور في القرآن ، ولو كان اسم الأب يتناول الجد لما صح ذلك .

فصل

قالوا إن عموم قوله تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم (مخصوص بأربع صور :." [2]

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٦٣/٥

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٢١٣/٦

"" " صفحة رقم ٢١٨ " "

فكذلك نصيب الأختين من الأم مثل نصيب الثلاثة ، وإذا كان كذلك ؛ وجب أن يحصل الحجب بالأختين ، وإذا وجب الحجب بالأختين لزم ثبوته في الأخوين ؛ لأنه لا قائل بالفرق [فهذا أحسن ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وفيه **إشكال** **لأن**] إجراء القياس في التقديرات صعب لأنه غير معقول ، فيمون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع .

فالجواب أن يقال : لا يتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء ، لأن الكثرة أمارة العموم .

فصل

[والأخوة] إذا حجبوا الأم من الثلث إلى السدس ، فلا يرثون مع الأب شيئا [ألبتة] بل يأخذ الأب باقي المال ، وهو خمسة أسداس ، سدس بالفرض ، والباقي بالتعصيب ، وقال ابن عباس : الإخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الأم عنه ، وما بقي فللأب ، وحجته الاستقراء دل على أن من لا يرث لا يحجب ، فهؤلاء الإخوة لما حجبوا وجب أن يرثوا ، وهذا يختص بالإخوة للأم إذا اجتمعوا مع الأبوين فإنهم يحجبون الأم من الثلث إلى السدس ، ولا يرثون شيئا ؛ لأن الأب يسقطهم .

قوله : (من بعد وصية) فيه ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه متعلق بما تقدمه من قسمة المواريث كلها لا بما يليه وحده ، كأنه قيل : قسمة هذه الأنصباء من بعد وصية قاله الزمخشري ، يعني أنه متعلق بقوله : (يوصيكم الله) وما بعده . والثاني : قاله أبو حيان أنه متعلق بمحذوف ، أي : يستحقون ذلك كما فصل من بعد وصية .

[والثالث : أنه حال من السدس ، تقديره : مستحقا من بعد وصية] ، والعامل الظرف قاله أبو البقاء ، وجوز فيه وجها آخر ، قال : [ويجوز أن يكون ظرفا] أي : يستقر لهم ذلك بعد إخراج الوصية ، ولا بد من تقدير حذف المضاف لأن الوصية هنا المال الموصى به ، وقد تكون " الوصية " مصدرا مثل " الفريضة " ، وهذان الوجهان لا يظهر لهما وجه .

وقوله : والعامل الظرف ، يعني بالظرف : الجار والمجرور في قوله تعالى : (فلأمه السدس) فإنه شبيه بالظرفية ، وعمل في الحال لما تضمنه من الفعل لوقوعه خبرا ، ." (١)

"" " صفحة رقم ٢٤٩ " "

وأخبر على الإطلاق أنه تواب رحيم ، ذكر هنا وقت التوبة وشرطها بشرطين :

أحدهما : قوله) للذين يعملون السو ء بجهالة (وفيه إشكالان :

الإشكال الأول : أن من عمل ذنبا ولم يعلم أنه ذنب لم يستحق عقابا ؛ لأن الخطأ مرفوع عن الأمة ، فعلى هذا الذين يعملون السوء بجهالة لا حاجة بهم إلى التوبة . **الإشكال الثاني** : أن كلمة " إنما " للحصر ، فظاهره يقتضي أن من أقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا لا يقبل توبته ، وذلك باطل بالإجماع .

فالجواب عن الأول أن اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع أنه يستحق العقاب عليها .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢١٨/٦

والجواب عن الثاني : أن من أتى معصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخف ممن أتى بها مع العلم بكونها معصية ، فلا جرم خص الأول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم ، وأما القسم الثاني فلما كان ذنبهم أغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التأكيد في قبول التوبة فتكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى .

ومعنى الآية يحتمل وجهين :

الأول : أن قوله : (على لله (إعلام ، فإنه يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل والإحسان وإخبار بأنه سيفعل ذلك .

والثاني : إنما الهداية إلى التوبة والإعانة عليها على الله في حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ، ثم تاب قريبا ، وترك الإصرار ، وأتى بالاستغفار .

فصل

قال الحسن : معنى الآية : التوبة التي يقبلها الله ، فيكون " على " بمعنى عند ، وقيل : من الله) للذين يعملون السو اء بجهالة) .

قال قتادة : أجمع أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن ما عصي الله به فهو جهالة عمدا كان أو لم يكن ، ولك من عصى الله فهو جاهل .

قال تعالى إخبارا عن يوسف - عليه السلام - : (أصب إليهن وأكن من الجاهلين [ف استجاب له ربه) [يوسف : ٣٣ ، ٣٤] .." (١)

"" " صفحة رقم ٢٦٤ " "

٧١ - إنء لم اقاتل فالبسوني برقعا

وقد طول أبو البقاء هنا ، ولم يأت بطائل فقال : وفي قوله : (وآتيتم إحداهن قنطارا (إشكالان :

أحدهما : أنه جمع الضمير والمتقدم زوجان .

والثاني : أن التي يريد أن يستبدل بها هي التي تكون قد أعطاها مالا ، فنهاه عن أخذه ، فأما التي يريد أن يستحدث بها فلم يكن أعطاها شيئا حتى ينهى عن خذه ، ويتأيد ذلك بقوله) وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) .

والجواب عن الأول : أن المراد بالزوج الجمع ؛ لأن الخطاب لجماعة الرجال ، وكل منهم [قد] يريد الاستبدال ، ويجوز أن يكون جمع ؛ لأن التي يريد أن يستحدثها يفضي حالها إلى أن تكون زوجا و [أن] يريد أن يستبدل بها كما استبدل بالأولى فجمع على هذا المعنى .

وأما **الإشكال الثاني** ففيه **جوابان** :

احدهما : انه وضع الظاهر موضع المضمر ، والأصل " وآتوتموهن " .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٤٩/٦

والثاني : أن المستبدل بها مبهمة فقال " إحداهن " إذ لم يتعين حتى يرجع الضمير إليها ، وقد ذكرنا نحوا من هذا في قوله " فتذكر إحداهما الأخرى " انتهى .

قال شهاب الدين : وفي قوله " وضع الظاهر موضع المضمر " نظر ؛ لأنه لو كان الأصل كذلك لأوهم أن الجميع آتوا الأزواج قنطارا كما لم تقدم وليس كذلك .

فصل [حكم المغالاة في المهر]

قالوا : دلت الآية على جواز المغالاة في المهر .." (١)

"" " صفحة رقم ٣٢٧ " "

جزءا من المضاف جاز ذلك فيه ، والنصف جزء فيجوز ذلك .

فصل

في الآية **إشكال** ، وهو أن المحصنات في قوله : (فعليهن نصف ما على لمحصنات (إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات ، أو الحرائر الأبكار ، والسبب في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن ، والأول مشكل ؛ لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم ، فهذا يقتضي أن يجب في زنا الإماء نصف الرجم وذلك باطل .

والثاني وهو أن يكون المراد الحرائر الأبكار ، فنصف ما عليهن خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الأمة ، سواء كانت محصنة أو لم تكن ، فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن ، وظاهر الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع الأمرين : الإحصان والزنا ، لأن قوله) فإذآ أحصن فإن أتين بفاحشة (شرط بعد شرط . فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما نصا .

فالجواب أن يختار القسم الثاني ، وقوله : (فإذآ أحصن (ليس المراد منه جعل هذا الإحصان شرطا لأن يجب في زناها خمسون جلدة ، بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه إذا زنت ، وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة ، لا يزيد عليه فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر [أيضا] أولى ، وهذا مما يجري [فيه مجرى] المفهوم بالنص لأنه لما خفف الحد لمكان الرق عند حصول ما يوجب التغليظ فبأن يجب هذا القدر عندما لا يوجد المغلظ أولى ، وذهب بعضهم إلى أنه لا جلد على من لم يتزوج من المماليك إذا زنا لقوله تعالى : (فإذآ أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على لمحصنات من العذاب (وهذا مروي عن ابن عباس وبه قال طاووس . ومعنى الإحصان عند الآخرين الإسلام ، وإن كان المراد منه التزويج ، فليس المراد منه أن التزويج شرط لوجوب الحد عليه ، بل المراد منه التنبيه على أن المملوك إذا كان محصنا بالتزويج ؛ فلا رجم عليه ، إنما حده الجلد بخلاف الحر ، فحد الأمة ثابت بهذه الآية ، وبيان أنه الجلد قوله عليه السلام " إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها ثم إن زنت فليجلدها ولا يثرب عليها ، ثم إن زنت الثالثة ؛ فليبعها ولو بحبل من شعر " .." (٢)

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٦/٢٦٤

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٦/٣٢٧

"" " صفحة رقم ٣٣٢ " "

الآية **إشكال** ، وهو أن الحق إما أن يكون قول أهل السنة [من أن فعل العبد] مخلوق لله [وإما أن الحق قول المعتزلة : من أن فعل العبد ليس مخلوق الله تعالى ؛ والآية مشكلة على القولين] أما على الأول [فلان] كل ما يريده الله تعالى [فإنه] يحصل ، فإذا أراد أن يتوب علينا وأحب أن تحصل التوبة لكلنا ، ومعلوم أنه ليس لذلك ، وأما على القول الثاني : فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا ، وفعلنا وقوله) ويتوب عليكم ([ظاهره] مشعر بأنه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا .

فالجواب أن قوله) ويتوب عليكم (صريح في أنه تعالى هو الذي يقبل التوبة فينا والعقل يؤكده ؛ لأن التوبة عبارة عن الندم في الماضي ، والعزم على الترك في المستقبل ، والندم والعزم من باب الإرادات ، والإرادة لا يمكن إرادتها وإلا لزم التسلسل ؛ فإذن الإرادة يمتنع أن تكون فعل الإنسان فعلمنا أن هذا الندم والعزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى فدل البرهان العقلي على صحة ما أشعر به القرآن ، وهو أنه تعالى [هو] الذي يتوب علينا .

وإن قالوا : لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة [لهم فزاد هذا **الإشكال والله** أعلم] .

فنقول : قوله تعالى : (ويتوب عليكم) خطاب مع الأمة ، وقد تاب عليهم في نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الآيات وحصلت هذه التوبة لهم فزال **الإشكال والله** أعلم .

[ثم قال) والله عليم حكيم (أي : [عليم] بمصالح عبادة حكيم في أمر دينهم ودنياهم وحكيم فيما دبر من أمورهم .

(والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما)

قوله تعالى : (والله يريد أن يتوب عليكم (زعم بعضهم أن [في] قوله) والله يريد أن يتوب عليكم (تكريرا لقوله) ويتوب عليكم (المعطوف على التبيين .

قال عطية : وتكرار إرادة الله تعالى التوبة على عباده تقوية للإخبار الأول وليس القصد في الآية إلا الإخبار عن إرادة الذين يتبعون الشهوات فقدمت إرادة الله توطئة مظهرة لفساد إرادة مبتغي الشهوات ، وهذا الذي قاله إنما يتمشى على أن المجرور باللام في قوله) ليبين (مفعول به للإرادة لا على كونه علة ، وقد تقدم أن ذلك قول الكوفيين ، ." [١]

"" " صفحة رقم ٤٦٤ " "

والجواب من وجوه :

الأول : أن قوله : " إلا ليطاع " يكفي في تحقيق مفهومه أن يطيعه مطيع واحد ، لا أن يطيعه جميع الناس في جميع الأوقات ، وعلى هذا فنحن نقول بموجبه ؛ وهو [أن] كل ما أرسله الله - تعالى [، فقد أطاعه بعض الناس في بعض الأوقات ، اللهم إلا أن يقال : تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم هما عدا ، والجبائي لا يقول بذلك ، فسقط هذا **الإشكال** .

الثاني : يجوز أن يكون المراد به : أن كل كافر لا بد وأن يقر [به] عند موته ؛ لقوله - تعالى - : (وإن من أهل الكتاب

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٣٢/٦

إلا ليؤمنن به قبل موته ([النساء : ١٥٩] أو يحمل ذلك على إيمان الكل بهم يوم القيامة ، ومن المعلوم أن الوصف في جانب الثبوت ، يكفي في حصول مسماه في بعض الصور وفي بعض الأحوال .

الثالث : أن العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان ، [والضدان] لا يجتمعان ، وذلك العلم ممتنع العدم ، فكانت ممتنعة الوجود ، والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له ؛ فثبت بهذا البرهان القاطع أن يستحيل أن يريد الله من الكافر كونه مطيعا ، فوجب تأويل هذه اللفظة ؛ بأن يكون المراد من الكلام ليس الإرادة بل الأمر ، والتقدير : وما أرسلنا من رسول إلا ليؤمر الناس بطاعته .

فصل

استدلوا بهذه الآية على أنه لا يوجد شيء من الخير والشر ؛ والكفر والإيمان ، والطاعة والعصيان ، إلا بإرادة الله ؛ لقوله : " إلا ليطاع بإذن الله " ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الإذن : الأمر والتكليف ؛ لأنه لا معنى لكونه رسولا إلا أن الله – تعالى – أمر بطاعته ، فلو كان [المراد] من الإذن هذا لصار التقدير : وما أذنا في طاعة من أرسلناه إلا بإذننا ، وهو تكرارا قبيح ؛ فوجب حمل الإذن على التوفيق والإعانة ، فيصير التقدير : وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا ، وهذا تصريح بأنه – تعالى – ما أراد من الكل طاعة الرسول ، بل لا يريد ذلك [إلا من الذي وفقه الله لذلك وهم المؤمنون ، فما من لم يوفقه ، فلله – تعالى – ما أراد ذلك منهم] .." (١)

"" " صفحة رقم ٥٠٦ " "

فإن قيل : فكذلك يقدر الزمخشري عاملا يدل عليه) ولا تظلمون (تقديره : " أينما تكونوا فلا تظلمون " فحذف " فلا تظلمون " ، لدلالة ما قبله عليه ، فيخلص من الإشكال المذكور .

قيل : لا يمكن ذلك ؛ لأنه حينئذ يحذف جواب الشرط وفعل الشرط مضارع ، وقد تقدم أنه لا يكون إلا ماضيا " . وفي هذا الرد نظر ؛ لأنه أراد تفسير المعنى . قوله : ولا يناسب أن يكون متصلا بقوله : (ولا تظلمون (ممنوع ، بل هو مناسب ، وقد أوضحه الزمخشري بما تقدم احسن إيضاح .

والجملة الامتناعية في محل نصب على الحال ، أي : أينما تكونوا من الأمكنة ، يدرككم الموت ، ولو كانت حالكم أنكم في هذه البروج ، فيفهم أن إدراكه لهم في غيرها بطريق الأولى والأخرى ، وقريب منه : " أعطوا السائل ولو على فرس " .

والجملة الشرطية تحتمل وجهين :

أحدهمت : أنها لا محل لها من الإعراب ؛ لأنها استئناف إخبار ؛ اخبر – تعالى – أنه لا يفوت الموت أحد ، ومنه قول زهير : [الطويل]

١٨٣٤ – ومن هاب أسباب المنايا ينلنه

ولو رام أسباب السماء بسلم

والثاني : أنها في محل نصب بالقول قبلها أي : قل متاع الدنيا قبيل ، وقل أيضا : أينما تكونوا .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٦/٤٦٤

والجمهور على " مشيدة " بفتح الياء اسم مفعول . ونعيم بن ميسرة بكسرها ، نسب الفعل إليها مجازا ؛ كقولهم : " قصيدة شاعرة " ، والموصوف بذلك أهلها ، وإنما عدل إلى ذلك مبالغة في الوصف .

والبروج : الحصون مأخوذة من " التبرج " وهو الإظهار ، ومنه : " غير متبرجات بزينة " ، والبرج في العين : سعتها ، ومنه قول ذي الرمة : [البسيط]

١٨٣٥ - بيضاء في برج صفراء في غنج

كأنها فضة قد مسها ذهب

وقولهم : " ثوب مبرج " أي : عليه صور البروج ؛ كقولهم : " مرط مرجل " أي : عليه صور الرجال ، يروى بالجيم والحاء ، والمشيدة : المصنوعة بالشيد ؛ وهو الجص ، ويقال : " شاد البناء وشيده "كرر العين للتكثير ؛ ومن مجيء " شاد " قول الأسود : [الخفيف]." (١)

"" " صفحة رقم ٩ " "

يتقولون ، ويؤلفون ، ويضمرون في أذهانهم ، والتبييت : تدبير الفعل ليلا ، والذي لا يرضاه الله من القول ؛ هو أن طعمة قال : أرمي اليهودي بأنه هو الذي سرق الدرع ، وأحلف أني لم أسرقها ، ويقبل الرسول يميني ؛ [لأني] على دينه ، ولا يقبل يمين اليهودي .

فإن قيل : لم سمى التبييت قولا ، وهو معنى في النفس ؟ .

فالجواب : أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس ، وعلى هذا فلا إشكال ، ومن أنكر كلام النفس ، قال : إن طعمة وأصحابه أجمعوا في الليل ، ورتبوا كيفية الحيلة والمكر ؛ فسمى الله - تعالى - كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه ، ثم قال : (وكان الله بما يعملون محيطا) والمراد به : الوعيد ؛ لأنهم وإن كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس ، فإنها ظاهرة في علم الله ؛ لأنه - تعالى - محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها شيء .

(هاأنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلا)

" ها " للتنبيه في " أنتم " ، و " هؤلاء " : مبتدأ وخبر " جادلتم " جملة مبينة لوقوع " أولاء " خبرا ؛ كما تقول لبعض الأسخياء : أنت حاتم تجود بمالك ، وتؤثر على نفسك ، ويجوز أن يكون " أولاء " اسما موصولا ، بمعنى : الذين ، و " جادلتم " صلة وتقدم الكلام على نحو) ها أنتم هؤلاء (، والجدال في اللغة [عبارة] عن شدة المخاصمة من الجدل وهو شدة الفتل ، وجدل الحبل : شدة فتله ، ورجل مجدول كأنه فتل ، والأجدل : الصقر ؛ لأنه [من] أشد الطيور قوة ؛ هذا قول الزجاج ، والمعنى : أن كل واحد [من الخصمين] يريد فتل خصمه عن مذهبه ، وصرفه عن رأيه بطريق الحجاج ، وقيل : الجدال من الجدالة ، وهذا خطاب مع قوم من المؤمنين ، كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه : بسبب أنهم كانوا في الظاهر مسلمين ، والمعنى : هبوا أنكم خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا ، فمن يخاصم عنهم في الآخرة إذا أخذهم الله بعذابه .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٠٦/٦

وقرأ أبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود : " وجادلتم عنه " يعني : طعمة .

وقوله : (فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة) : استفهام توبيخ وتقريع ، و " من " ." (١)

"" صفحة رقم ١٨٥ " "

عن البيت الحرام كان قد وقع ، ونزول هذه الآية متأخر عنه بمدة ، فإن الصد وقع عام " الحديبية " وهي سنة ست ، والآية نزلت سنة ثمان .

وأيضا ، فإن " مكة " كانت عام الفتح في أيديهم ، فكيف يصدون عنها .

قال ابن جريج والنحاس وغيرهما : هذه القراءة منكرة ، واحتجوا بما تقدم من الإشكال .

قال شهاب الدين رحمه الله : ولا إشكال في ذلك ، والجواب عما قالوه من وجهين :

أحدهما : ألا نسلم أن الصد كان قبل نزول الآية ؛ فإن نزولها عام الفتح ليس مجمعا عليه .

وذكر اليزيدي أنها نزلت قبل الصد ، فصاد الصد أمرا منتظرا .

والثاني : أنه وإن سلمنا أن الصد [كان متقدما على نزولها ، فيكون المعنى : إن وقع صد مثل ذلك الصد] الذي وقع زمن " الحديبية " " فلا يجرمنكم " .

قال مكي : ومثله عند سيبويه قول الفرزدق : [الطويل]

١٩٢٣ – أتغضب إن أذنا قتيبة حزتا

. . . .

[وذلك شيء قد كان وقع ، وإنما معناه :] إن وقع مثل ذلك الغضب ، وجواب الشرط ما قبله ، يعني : وجواب الشرط ما دل عليه ما قبله ؛ لأن البصريين يمنعون تقديم الجواب إلا أبا زيد .

وقال مكي – أيضا – : ونظير ذلك أن يقول الرجل لامرأته : أنت طالق إن دخلت الدار ، بكسر " إن " لم تطلق بدخولها الأول ؛ لأنه أمر ينتظر ، ولو فتح لطلقت عليه ؛ لأنه أمر كان ووقع ، ففتح " أن " لما هو علة لما كان ووقع ، وكسرها إنما هو لأمر منتظر ، والوجهان حسنان على معنييهما وهذا الذي قاله مكي فصل فيه الفقهاء بين من يعرف النحو ، وبين من لا يعرفه ، ويؤيد هذه القراءة قراءة عبد الله بن مسعود : " إن يصدوكم " .." (٢)

"" صفحة رقم ٤١٠ " "

كان ضمير أهل الكتاب وهو قول عامة المفسرين فيشكل ويحتاج إلى جواب] ووجه الإشكال أنه يصير التقدير : هل أنبئكم يا أهل الكتاب بشر من ذلك ، و " ذلك " يراد به المنقوم ، وهو الإيمان ، وقد علم أنه لا شر في دين الإسلام ألبتة ، وقد أجاب الناس عنه ، فقال الزمخشري عبارة قرر بها الإشكال المتقدم ، وأجاب عنه بعد أن قال : فإن قلت : المثوبة مختصة بالإحسان ، فكيف وقعت في الإساءة ؟ قلت : وضعت موضع عقوبة ، فهو كقوله : [الوافر]

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٩/٧

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ١٨٥/٧

تحية بينهم ضرب وجيع

ومنه) فبشرهم بعذاب أليم ([آل عمران : ٢١] ، وتلك العبارة التي ذكرتها [لك] هي أن قال : " فإن قلت : المعاقب من الفريقين هم اليهود ، فلم شورك بينهم في العقوبة ؟

قلت : كان اليهود - لعنوا - يزعمون أن المسلمين ضالون مستوجبون للعقوبة ، فقيل لهم : من لعنه الله شر عقوبة في الحقيقة ، فاليقين لأهل الإسلام في زعمكم ودعواكم " . وفي عبارته بعض علاقة وهي قوله : " فلم شورك بينهم " أي : بين اليهود وبين المؤمنين .

وقوله : " من الفريقين " يعني بهما أهل الكتاب المخاطبين ب " أنبئكم " ، ومن لعنه الله وغضب عليه ، وقوله : " في العقوبة " ، أي : التي وقعت المثوبة موقعها ، ففسرها بالأصل ، وفسر غيره المثوبة هنا بالرجوع إلى الله - تعالى - يوم القيامة ، ويترتب على التفسيرين فائدة تظهر قريبا .

قال القرطبي : المعنى فبشر من نقمكم علينا ، وقيل : من شر ما تريدون لنا من المكروه ، وهذا جواب لقولهم : " ما نعرف دينا أشر من دينكم " .

و " مثوبة " نصب على التمييز ، ومميزها " شر " ، وقد تقدم في البقرة الكلام على اشتقاقها ووزنها ، فليلتفت إليه . قوله تعالى : " عند الله " فيه وجهان :

أحدهما : أنه متعلق بنفس " مثوبة " ، إن قلنا : إنها بمعنى الرجوع ؛ لأنك تقول : " رجعت عنده " ، والعندية هنا مجازية .

والثاني : أنه متعلق بمحذوف ؛ لأنه صفة ل " مثوبة " ، وهو في محل نصب ، إن قلنا : إنها اسم محض وليست بمعنى الرجوع ، بل بمعنى عقوبة .

وقرأ الجمهور : " أنبئكم " بتشديد الباء من " نبأ " ، وقرأ إبراهيم النخعي ويحيى بن." (١)

"" صفحة رقم ٤٢٩ " "

وخامسها : شدة العناية والاختصاص ، قال : (لما خلقت بيدي ([ص : ٧٥] ، والمراد : تخصيص آدم - عليه الصلاة والسلام - بهذا التشريف ، فإنه تعالى الخالق لجميع المخلوقات ، ويقال : " يدي رهن لك بالوفاء " إذا ضمنت له شيئا .

وإذا عرف هذا فنقول : اليد في حق الله تعالى ممتنع أن تكون الجارحة ، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة .

وها هنا قول آخر : وهو أن أبا الحسن الأشعري زعم في بعض أقواله : أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى ، وهي صفة سوى القدرة ، ومن شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء .

قال : ويدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيده علة الكرامة لآدم واصطفائه ، فلو كانت اليد [عبارة] عن القدرة لامتنع كونه - عليه الصلاة والسلام - اصطفي ؛ لأن ذلك في جميع المخلوقات ، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤١٠/٧

يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء ، وأكثر العلماء زعموا : أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وهذا مشكل ؛ لأن قدرة الله واحدة ، ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة وبإثبات الأيدي تارة أخرى ، وإن فسرتموها بالنعمة ، فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين ، ونعم الله غير محدودة ، لقوله تعالى : (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوهآ) [النحل : ١٨] .

والجواب : إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة ، كان الجواب عن الإشكال المذكور : أن القوم جعلوا قولهم : (يد الله مغلولة (كناية عن البخل ، فأجيبوا على وفق كلامهم ، فقيل : (بل يداه مبسوطتان (، أي : ليس الأمر على ما وصفتموه من البخل ، بل هو جواد على سبيل الكمال ، وأن من أعطى بيده فقد أعطى عطاء على أكمل الوجوه .

وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة ، كان الجواب عن الإشكال المذكور من وجهين :

الأول : أن التثنية بحسب الجنس يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها نعمة الدنيا ونعمة الدين ، ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ، ونعمة النفع ونعمة الدفع ، ونعمة الشدة ونعمة الرخاء .

الثاني : أن المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة ، ألا ترى قولك " لبيك " ، معناه : مساعدة بعد مساعدة ، وليس المراد [منه طاعتين] ولا مساعدتين ، فكذلك الآية معناها : أن النعمة متظاهرة متتابعة ، ليست كما ادعى اليهود أنها مقبوضة ممتنعة .

قوله : (ينفق كيف يشآء (في هذه الجملة خمسة أوجه :

أحدها – وهو الظاهر – : أن لا محل لها من الإعراب ؛ لأنها مستأنفة .." (١)

"" صفحة رقم ٦٠٥ " "

وإن كان ضعيفا – عن ثابت عن أنس – رضي الله عنهما – " أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عاد أبا طالب في مرض ، فقال : يا ابن أخي ، ادع ربك الذي تعبده فيعافيني ، فقال : اللهم اشف عمي ، فقام أبو طالب ، كأنما نشط من عقال ، فقال : يا ابن أخي ، إن ربك الذي تعبد ليطيعك ، قال : وأنت يا عماه ، لو أطعته ، أو : لئن أطعت الله ، ليطيعنك " ، أي : ليجيبنك إلى مقصودك ، قال شهاب الدين : والذي حسن ذلك المقابلة منه (صلى الله عليه وسلم) للفظ عمه ، كقوله : (ومكروا ومكر الله) [آل عمران : ٥٤] وقيل : التقدير : هل يطيع ؟ فالسين زائدة ؛ كقولهم : استجاب وأجاب ، قال : [الطويل]

٢٠٨٦ – وداع دعا يا من يجيب إلى الندى

فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وبهذه الأجوبة يستغنى عن قول من قال : " إن " يستطيع " زائدة " ، والمعنى : هل ينزل ربك ؛ لأنه لا يزاد من الأفعال إلا ["كان " بشرطين ، وشذ زيادة غيرها في مواضع عددتها في غير هذا الكتاب ، على أن الكوفيين يجيزون زيادة بعض الأفعال] مطلقا ، حكوا : " قعد فلان يتهكم بي " ؛ وأنشدوا : [الوافر]

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٢٩/٧

٢٠٨٧ - على ما قام يشتمني لئيم

كخنزير تمرغ في رماد

وحكى البصريون على وجه الشذوذ : " ما أصبح أبردها ، وما أمسى أدفأها " يعنون الدنيا .

قال ابن الخطيب : وأما القراءة الثانية ففيها **إشكال** ، وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا : " آمنا واشهد بأنا مسلمون " ، وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال : إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله على ذلك ؟ .

والجواب عنه من وجوه :

الأول : أنه - تبارك وتعالى - ما وصفهم بالإيمان والإسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ، ثم تبع ذلك بقوله - حكاية عنهم -) هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مآئدة من السمآء (؟ فدل ذلك على أنهم كانوا شاكين متوقفين ، فإن هذا اللفظ لا يصدر ممن كان كاملا في الإيمان .

وقالوا : (ونعلم أن قد صدقتنا ([المائدة : ١١٣] ، وهذا يدل على مرض في القلب ، وكذا قول عيسى - عليه الصلاة والسلام - لهم : (اتقوا الله إن كنتم مؤمنين (، يدل على أنهم ما كانوا كاملين في الإيمان .." (١)

"" " صفحة رقم ٩٢ " "

واختار سيبويه هذا الوجه وشبهه بقولهم : " دعني ولا أعود " ، أي : وأنا لا أعود تركتني أو لم تتركني ، أي : لا أعود على كل حال ، كذلك معنى الآية : أخبروا أنهم لا يكذبون بآيات ربهم ، وأنهم يكونون من المؤمنين على كل حال ، ردوا أوة لم يردوا .

وهذا الوجه وإن كان الناس قد ذكروه ورجحثوه ، وأختار سيبويه - رحمه الله - كما مر ، فإن بعضهم استشكل عليه إشكالا ، وهو : أن الكذب لا يقع في الآخرة ، فكيف وصفوا بأنهم كاذبون في الآخرة في قولهم " ولانكذب ونكون " ؟

وقد أجيب عنه بوجهين :

أحدهما : أن قوله) وإنهم لكاذبون ([الأنعام : ٢٨] استيثاق لذمهم بالكذب ، وأن ذلك شأنهم كما تقدم ذلك آنفا .

والثاني : أنهم صموا في تلك الحال على أنهم لو ردوا لما عادوا إلى الكفر لما شاهدوا من الأهوال والعقوبات ، فأخبر الله - تعالى - أن قولهم في تلك الحال : " ولا نكذب " وإن كان عن اعتقاد وتصميم يتغير على تقدير الرد ، ووقوع العود ، فيصير قولهم : " ولا نكذب " كذبا ، كما يقول اللص عند ألم العقوبة : " لا أعود " ويعتقد ذلك ويصمم عليه ، فإذا خلص وعاد كاذبا .

وقد أجاب مكي أيضا **بجوابين** :

أحدهما [قريب] مما تقدم ، والثاني لغيره ، فقال - أي لكاذبون في الدنيا في تكذيبهم الرسل ، فإنكارهم البعث للحال [التي] كانوا عليها في الدنيا ، وقد أجاز أبو عمرو وغيره وقوع التكذيب في الآخرة ، لأنهم ادعوا أنهم لو ردوا لم يكذبوا بآيات الله ، فعلم الله ما لا يكون لو كان كيف يكون ، وأنهم لو ردوا لم يؤمنوا ولكدبوا بآيات الله ، فأكذبهم الله في دعواهم

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٦٠٥/٧

. وأما نصبهما فبإضمار " أن " بعد الواو التي بمعنى " مع " ، كقولك : " ليت لي مالا وأنفق منه " فالفعل منصوب بإضمار " أن " ، و " أن " مصدرية ينسبك منها ومن الفعل بعدها مصدر ، و " الواو " حرف عطف ، فيستدعي معطوفا عليه ، وليس قبلها في الآية إلا فعل ، فكيف يعطف اسم على فعل ؟ فلا جرم أن نقدر مصدرا متوهما يعطف هذا المصدر المنسبك من " أن " وما بعدها عليه ، والتقدير : يا ليتنا لنا رد ، وانتفاء تكذيب بآيات ربنا وكون من المؤمنين أي : ليتنا لنا رد مع هذين الشيئين ، فيكون عدم التكذيب والكون من." (١)

"" صفحة رقم ٩٣ " "

المؤمنين متمنيين أيضا ، فهذه ثلاثة أشياء أعني الرد وعدم التكذيب ، والكون من المؤمنين متمناة بقيد الاجماع ، لا أن كل واحد متمني وحده ؛ لما تقدم من أن هذه " الواو " شرط إضمار " أن " بعدها : أن تصلح " مع " في مكانها ، فالنصب يعن أحد محتملاتها في قولك : " لا تأكل السمك وتشرب اللبن " وشبهه ، والإشكال المتقدم وهو إدخال التكذيب على التمين وراد هنا ، وقد تقدم جوابه إلا أن بعضه يتعذر هنا ، وهو كون " لا نكذب ، ونكون " مستانفين سيقا لمجرد الإخبار ، فبقي : إما لكون المتني دخله معنى الوعد ، وإما أن قوله تبارك وتعالى : (وإنهم لكاذبون ([الأنعام : ٢٨] ليس راجعا إلى تمنيهم ، وإما لأن التمني يدخله التكذيب ، وقد تقدم فساده .

وقال ابن الأنباري – رحمه الله – : " أكذبهم في معنى التمني ، لأن تمنيهم راجع إلى معنى : " نحنث لا نكذب إذا رددنا " فغلب عز وجل الكلام فأكذبهم ، ولم يستعمل لفز التمني " . وهذا الذي قاله ابن الأنباري – رحمه الله تعالى – تقدم معناه بأوضح من هذا .

قال أبو حيان : وكثيرا ما يوجد في كتب النحو أن هذه " الواو " المنصوب بعدها هو على جواب التمني ، كما قال الزمخشري : وقرئ : " ولا نكذب ، ونكون " بالنصب بإضمار " أن " على جواب التمين ، ومعناه إن رددنا لم نكذب ، ونكن من المؤمنين .

قال : وليس كما ذكر ، فإن نصب الفعل بعد " الوارو " ليس على جهة الجواب ؛ لأن " الواو " لا تقع جواب الشرط ، فلا ينعقد مما قبلها ، ولا مما بعدها شرط وجواب ، وإنما هي واو " مع " يعطف ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها ، وهي واو العطف يتعين مع النصب أحد محاملها الثلاثة : وهي المعية ويميزها من " الفاء " تقدير " مع " موضعها ، كما أن فاء الجواب إذا كان بعدها فعل منصوب ميزها تقدير شرط قبلها أو حال مكانها وشبهة من قال : إنها جواب أنها تنصب في المواضع التي تنصب فيها " الفاء " ، فتوهم أنها جواب . وقال سيبويه – رحمه الله تعالى – : والواو تنصب ما بعدها في غير الواجب من حيث انتصب ما بعد " الفاء " ، والواو والفاء معناهما مختلفان ، ألا ترى قوله : [الكامل]

٢١٤٠ – لا تنه عن خلق وتاتي مثله

. . . ." (٢)

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٩٢/٨

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٩٣/٨

"" " صفحة رقم ٢٦٣ " "

وزكريا ويحي وعيسى وإلياس كل من الصالحين وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ذلك هدى الله يهدي به من يشآء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون (

في " وهبنا " وجهان :

أصحهما : أنها معطوفة على الجملة الاسمية من قوله : " وتلك حجتنا " وعطف الاسمية على الفعلية وعكسه جائز .

والثاني : أجازه ابن عطية ، وهو أن يكون نسقا علت " آتيناهاط ورده أبو حيان بأن " آتيناهاط لها محل من الإعراب ، إما الحال ، وهذه لا محل لها ؛ لأنها لو كانت معطوفة على الخبر أو الحال لاشترط فيها رابط ، و "كلا " منصوب ب " هدينا " بعده . والتقدير : وكل واحد من هؤلاء المذكورين .

فصل في المراد بالهداية

اختلفوا في المراد بهذه الهداية ، وكذا في قوله : (ونوحا هدينا من قبل (وقوله في آخر الآيات) ذلك هدى الله يهدي به من يشاء (قال بعض المحققين : المراد بهذه الهداية الثواب العظيم ، وهو الهداية إلى طريق الجنة ؛ لقوله بعده) وكذلك نجزي المحسنين (وجزاء المحسنين هو الثواب ، وأما الإرشاد إلى الدين ، فلا يكون جزاء على عمله .

وقيل : لا يبعد أن يكون المراد الهداية إلى الدين ، وإنما كان جزاء على الإحسان الصادر منهم ؛ لأنهم اجتهدوا في طلب الحق ، فالله – تعالى – جازاهم على حسن طلبهم بإيصالهم إلى الحق ، كقوله) والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ([العنكبوت : ٦٩] .

وقيل : المراد بهذه الهداية الإرشاد إلى النبوة والرسالة ؛ لأن الهداية المخصوصة بالأنبياء ليست إلا ذلك .

فإن قيل : لو كان كذلك لكان قوله : (وكذلك نجزي المحسنين (يقتضي أن يكون الرسالة جزاء على عمل ، وذلك باطل .

فالجواب أن قوله : (وكذلك نجزي المحسنين (يحمل على الجزاء الذي هو الثواب ، فيزول الإشكال .

واعلم أنه – تعالى – لما حكى عن إبراهيم أنه أظهر حجة الله في التوحيد ، وذب عنها عدد وجوه نعمه وإحسانه إليه .."(١)

"" " صفحة رقم ٢٧٨ " "

وتعالى – إنزال القرآن الباقي على وجه [الدهر] في غبطاله .

والقول الثاني : أن القائل : ما أنزل الله على بشر من شيء من كف ار قريش ، وفيه سؤال : هو أن كفرا قريش كانوا ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فكيف يمكنم إلزامهم بنبوة موسى ، وأيضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش ، وإنما يليق باليهود ، وهو قلوله : (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلمو ا أنتم ولا آباؤكم

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٦٣/٨

(وهذه الأحوال لا تليق إلا باليهود وهو قول من يقول : إن أول الآية خطاب للكفار ، وآخرها خطاب مع اليهود ، وهذا فاسد ، لأنه يوجب تفكيك نظم الآية ، وفساد تركيبها ، وذلك لا يليق بكلامنا ، فضلا عن كلام رب العالمين ، فهذا تقرير **الإشكال على** هذا القول .

أما السؤال الأول : فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى ، وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى – وغيرها ، والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد – عليه الصلاة والسلام – بسبب أنهم كانوا يطلبون من أمثال هذه المعجزات [وكانوا] يقولون : لو جئتنا بأمثال هذه المعجزات آمنا بك ، فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراض ، والاعتراف بنبوة موسى عليه الصلاة والسلام ، وإذا كان الأمر كذلك [لم يبعد إيراد] نبوة موسى إلزاما عليهم في قولهم : (مآ أنزل الله على بشر من شيء) .

وأما الثاني : **فجوابه** أن كفار قريش ، وأهل الكتاب لما اشتركوا في إنكار بنوة محمد (صلى الله عليه وسلم) لم يبعد أن يكون الكلام بعضه خطابا مع كفار " مكة " وبقيته خطابا مع اليهود والنصارى .

فصل فيا يستفاد من الآية

دلت هذه الآية الكريمة على أحكام :

منها : أن النكرة في موضع النفي تفيد العموم ، فإن قوله : (مآ أنزل الله على بشر من شيء (نكرة في موضع النفي ، فلو لم تفد العموم لما كان قوله تبارك وتعالى : (قل من أنزل الكتاب الذي جآء به موسى (إبطالا له ونقضا عليه ، وكان استدلالا فاسدا .

ومنها : أن النقض يقدح في صحة الكلام ؛ لأنه – تبارك وتعالى – نقض قولهم : (مآ أنزل الله على بشر من شيء (بقوله تعالى : (قل من أنزل الكتاب الذي جآء به موسى (فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت هذه الحجة مفيدة لهذا المطلوب .." (١)

"" صفحة رقم ٣٦٣ " "

والثاني : أن الكفار كانوا مقرين الله – تعالى – ؛ لقوله – تبارك وتعالى – : (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله ([لقمان : ٢٥] وكانوا يقولون : إنما نعبد الأصنام ؛ لتصير شفعاؤنا عند الله ، فكيف يعقل إقدامهم على شتم الله وسبه .

وقال السدي : " لما قربت وفاة أبي طالب ، قالت قريش : ندخل عليه ، ونطلب منه أن ينهي ابن أخيه عنا ، فإنا نستحي أن نقتله بعد موته ، فنقول العرب : كان يمنعه عمه ، فلما مات ، قتلوه ؛ فانطلق أبو سفيان ، وأبو جهل ، والنضر بن الحرارث ، وأمية وأبي ابنا خلف ، وعقبة بن أبي معيط ، وعمرو بن العاص ، والأسود بن أبي البختري إليه ، وقالوا : يا أبا طالب ، أنت كبيرنا وسيدنا ، وإن محمدا آذانا وآلهتنا ، فنحب أن تدعوه وتنهاه عن ذكر آلهتنا ، ولندعه وإلهه ، فدعاه ، فقال : يا محمد ، هؤلاء قومك ، وبنو عمك يطلبوك أن تتركهم على دينهم ، وأن يتركوك على دينك ، وقد أنصفك قومك

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٧٨/٨

، فاقبل منهم ، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) : أرأيتم إن أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملكتم بها العرب ، ودانت لكم بها العجم قال أبو جهل : نعم وأبيك ، لنعطينكها ، وعشرة أمثالها ، فما هي ؟ قال : " قولوا : لا إله إلا الله " فأبوا ونفروا ، فقال أبو طالب : قل غيرها يا بابن أخي ، فقال : يا عم ، ما أنا بالذي أقول غيرها ، ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي . فقالوا : لتكفن عن سب آلهتنا ، وأو لنشتمنك أو لنشتمن من يأمرك بذلك ، " فأنزل الله – تعالى الآية الكريمة .

وفيه الإشكالان ، ويمكن الجواب من وجوه :

الأول : أنه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفي الصانع ، فيأتي بهذا النوع من الشفاعة . الثاني : أن الصحابة – ر ضي الله عنهم – متى شتموا الأصنام ، فهم كانوا يشتمون الرسول – عليه الصلاة والسلام – فالله – تعالى – أجرى شتم الرسول مجرىالله – تعالى – ؛ كقوله : (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد) [الفتح : ١٠] وكقوله : (إن الذين يؤذون الله ورسوله) [الأحزاب : ٥٧] .

الثالث : أنه ربما كان في جهالهم ، من كان يعتقد أن شيطانا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة ، ثم إنه لجهله ، كان يسمى ذلك الشيطان بأنه إله محمد ، فكان يشتم إله محمد بناء على هذا التأويل .

وقال قتادة : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار ، فنهاهم الله – تعالى – عن ذلك ؛ لئلا يسبوا الله ، فإنهم جهلة .." (١)

"" صفحة رقم ٥٧ " "

وثالثها : قال الواحدي : كان ابن عباس يقرأ " ملكين " بكسر اللام ويقول : ما طمعا في أن يكونا ملكين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا ملكين ، وإنما أتاهما الملعون من وجهة الملك ، ويدل على هذا قوله : (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى) [طه : ١٢٠] ، وضعف هذا الجواب من وجهين :

الأول : هب أنه حصل الجواب على هذه القراءة فهل يقول ابن عباس أن تلك القراءة المشهورة باطلة ؟ أو لا يقول ذلك ؟ والأول باطل ، لأن تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها ؟ وأما الثاني فعلى هذا التقدير الإشكال باق ؛ لأن على تلك القراءة يكون بالتطميع قد وقع في أن يصير بواسطة لذلك الأكل من جملة الملائكة . وحينئذ يعود السؤال .

الوجه الثاني : أنه تعالى جعله مسجود الملائكة ، وأذن له في أن يسكن الجنة ، وأن يأكل منها رغدا حيث شاء وأراد ، [ولا مزيد] في الملك على هذه الدرجة . السؤال الثاني : هل تدل هذه الآية على أن درجة الملائكة أكمل وأفضل من درجة النبوة ؟

الجواب : أنا إذا قلنا : إن هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل على ذلك ؛ لأن آدم – عليه الصلاة والسلام – حين طلب الوصول إلى درجة الملائكة ما كان من الأنبياء ، وإن كانت هذه الواقعة قد وقعت في زمن النبوة فلعل آدم – عليه الصلاة والسلام – رغب في أن يصير من الملائكة في القدرة والقوة أو في خلقة الذات بأن يصير جوهرا نورانيا ، وفي أن يصير من

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٦٣/٨

سكان العرش ، وعلى هذا فلا دلالة في الآية على ذلك .

السؤال الثالث : نقل أن عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله : (إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (، وفي قوله " وقاسمهما " قال عمرو : قلت للحسن ؛ فهل صدقاه في ذلك ؟ فقال الحسن : معاذ الل ، لو صدقاه لكانا من الكافرين . ووجه السؤال : أنه كيف يلزم هذا التكفيير بتقدير أن يصدقا إبليس في ذلك القول ؟

والجواب : ذكروا في تقدير ذلك التكفير أنه عليه الصلاة والسلام لو صدق إبليس في الخلود ، لاكن ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة وأنه كفر .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر ، وبيانه من وجهين .." (١)

"" " صفحة رقم ٨١ " "

قوله : " وأقيموا " فيه وجهان :

أظهرهما : أنه معطوف على الأمر المقدر أي الذي ينحل إليه المصدر ، وهو " بالقسط " وذلك أن القسط مصدر فهو ينحل لحرف مصدري ، وفعل ، فالتقدير : قل : أمر ربي بأن أقسطوا وأقيموا ، وكما أن المصدر ينحل إلى " أن والفعل الماضي " نحو : عجبت من قيام زيد وخرج ، أي : من أن قام ، وخرج ول " أن " وللفعل المضارع كقولها : [الوافر]

٢٤٤٩ - للبس عباءة وتقر عيني

. . . .

أي : لأن ألبس عباءة وتقر ، كذلك ينحل ل " أن " وفعل أمر ؛ لأنها توصل بالثلاث الصيغ : الماضي والمضارع والأمر بشرط التصرف ، وقد تقدم تحقيق هذه المسألة وإشكالها **وجوابه** .

وهذا بخلاف " ما " فإنها لا توصل بالأمر ، وبخلاف "كي " فإنها لا توصل إلا بالمضارع ، فلذلك لا ينحل المصدر إلى " ما " وفعل أمر ، ولا إلى "كي " وفعل ماضي أو مضارع .

وقال الزمخشري : وقل أقيموا وجوهكم أي : اقصدوا عبادته ، وهذا من الزمخشري يحتمل تأويلين :

أحدهما : أن يكون قوله " قل " أراد أنه مقدر غير هذا الملفوظ به فيكون " وأقيموا " معمولا لقول أمر مقدر ، وأن يكون معطوفا على قوله : " أمر ربي " فإنه معمول ل " قل " وإنما أظهر الزمخشري " قل " مع أقيموا لتحقيق عطفيته على " أمر ربي " .

ويجوز أن يكون قوله " وأقيموا " معطوفا على أمر محذوف تقديره قل : أقبلوا وأقيموا .

وقال الجرجاني صاحب " النظم " : نسق الأمر على الجر وجاز ذلك ؛ لأن قوله (قل أمر ربي) قول لأن الأمر لا يكون إلا كلاما ، والكلام قول ، وكأنه قال : قل : يقول ربي : اقسطوا وأقيموا ، يعني أنه عطف على المعنى .

و " مسجد " هنا يحتمل أن يكون مكانا وزمانا .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٧/٩

قال الزمخشري : في وقت كل سجود ، وفي مكان كل سجود ، وكان من حق " مسجد " بفتح العين لضمها في المضارع ، وله في هذا الشذوذ أخوات كثيرة مذكورة في التصريف .." [1]

"" " صفحة رقم ٢١٥ " "

٢٠ – وربيته حتى إذا ما تركته

أخا القوم واستغنى عن المسح شاربه

وبالمحض حتى عاد جعدا عنطنطا

إذا قام ساوى غارب الفحل غاربه

فرفع ب " عاد " ضمير الأول ونصب بها " جعدا " ، ومن منع ذلك يجعل المنصوب حالا قال : [الطويل]

٢٥٢١ – فإن تكن الأيام أحسن مدة

إلي فقد عادت لهن ذنوب

أي : صار لهن ذنوب ، ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الإحسان ، وعلى هذا فزال **الإشكال** ، والمعنى : لتصرين في ملتنا بعد أن لم تكونوا ، ف " في ملتنا " خبر على هذا وأما على الأول **فالجواب** من وجوه :

أحدها : أن هذا القول من رؤسائهم ، قصدوا به التلبيس على العوام ، والإيهام لهم أنه كان على دينهم وفي ملتهم .

الثاني : أنهم خاطبوا شعيبا بخطاب أتباعه ، وأجروا عليه أحكامهم .

الثالث : أن يراد بعوده رجوعه إلى حالة سكوته قبل بعثته ؛ لأنه قبل أن يبعث إليهم كان يخفي إيمانه ، وهو ساكت عنهم بريء من معبودهم غير الله .

وعدى " عاد " ب " في " الظرفية ، كأن الملة لهم بمنزلة الوعاء المحيط بهم .

قوله : (أولو كنا كارهين (الاستفهام للإنكار تقديره : أيوجد منكم أحد هذين الشيئين : أعني الإخراج من القرية ، والعود في الملة على كل حال حتى في حال كراهتنا لذلك ؟ .

وقال الزمخشري : " الهمزة للاستفهام ، والواو واو الحال تقديره : أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا " .

قال أبو حيان : " وليست هذه واو الحال ، بل واو العطف ، عطفت هذه الحال على حال محذوفة ، كقوله – عليه الصلاة والسلام – : " ردوا السائل ولو بظلف محرق " ." [2]

"" " صفحة رقم ٢٧٣ " "

فالجواب : أن موسى – عليه الصلاة والسلام – لما جاء وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا أنها تزول على الفور ، فلما رأوا أنها ما زالت رجعوا إليه في معرفة كيفية ذلك الوعد ، فبين لهم موسى – عليه السلام – أن الوعد بإزالتها لا يوجب الفور ، بل لا بد أن يستنجز ذلك الوعد في الوقت المقدر له .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٨١/٩

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٢١٥/٩

فالحاصل أن هذا ما كان نفرة عن مجيء موسى بالرسالة ، بل استكشافا لكيفية ذلك .
فعند هذا قال موسى – عليه الصلاة والسلام – : (عسى ربكم أن يهلك عدوكم) .
قال سيبويه : " عسى " طمع وإشفاق .
قال الزجاج : وما يطمع الله فيه فهو واجب .
ولقائل أن يقول : هذا ضعيف ؛ لأن لفظ " عسى ههنا ليس كلام الله بل هو حكاية عن كلام موسى ، ويجاب بأن هذا الكلام إذا صدر عن الرسول الذي ظهرت نبوته بالمعجزات أفاد قوة اليقين فقوى موسى – عليه الصلاة والسلام – قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليصبروا ويتركوا الجزع المذموم .
قال القرطبي : " جدد لهم الوعد وحققه . وقد استخلفوا في مصر في زمن داود وسليمان – عليهما الصلاة والسلام – ، وفتحوا بيت المقدس مع يوشع بن نون كما تقدم ، وروي أنهم قالوا ذلك حين خرج بهم موسى ، وتبعهم فرعون ، فكان وراءهم ، والبحر أمامهم ، فحقق الله الوعد : بأن غرق فرعون وقومه ، وأنجاهم " .
ثم بين بقوله : (فينظر كيف تعملون (ما يجري مجرى الحث له على التمسك بطاعة الله .
واعلم أن النظر قد يراد به النظر الذي يفيد العلم ، وهو على الله محال ، وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته وهو أيضا على الله محال ، وقد يراد به الرؤية ، ويجب حمل اللفظ ههنا عليها .
قال الزجاج : أي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم ، لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وإنما يجازيهم على ما يقع منهم .
فإن قيل : إذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم **الإشكال** ، لأن الفاء في قوله : " فينظر : " للتعقيب ، فيلزم أن تكون رؤية الله لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال ، وذلك يوجب حدوث صفة في ذات الله .
فالجواب : أن المعنى تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء ، والتعلق نسبة حادثة ، والنسب والإضافات ؛ لا وجود لها في الأعيان ، فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى .." (١)
"" " صفحة رقم ٢٨٧ " "
أحدهما : اسعفنا إلى ما نطلب إليك من الدعاء بحق ما عندك من عهد الله ، وكرامته إياك بالنبوة أو ادع الله لنا منتوسلا إليه بعهده عندك ، وإما أن يكون قسما مجابا ب " لنؤمنن " أي : " أقسمنا بعهد الله عندك " .
فصل
اعلم أنه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة ، لأنهم تارة يكذبون موسى عليه الصلاة والسلام ، وأخرى عند الشدائد يفزعون إليه فزع الأمة إلى نبيها ويسألونه أن يسأل ربه رفع العذاب عنهم ، وذلك يقتضي أنهم سلموا كونه نبيا مجاب الدعوة ، ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون إلى تكذيبه . وقوله : (فلما كشفنا عنهم الرجز إلى) . أي : العذاب . إلى أجل فيه وجهان : أحدهما : أن يتعلق ب "كشفنا وهو المشهور ، وعليه **إشكال وهو** أن ما دخلت عليه " لما "

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٧٣/٩

يترتب **جوابه** على ابتداء وقوعه ، والغاية تنافي التعليق على ابتداء الوقوع ، فلا بد من تعقل الابتداء والاستمرار حتى تتحقق الغاية ، ولذلك لا تقع الغاية في الفعل غير المتطاول .

لا يقال : لما قتلت زيدا إلى يوم الخميس جرضى كذا ، ولا لما وثبت إلى يوم الجمة اتفق كذا ، وقد يجاب بأن المراد بالأجل هنا : وقت إيمانهم ، وإرسالهم بني إسرائيل معه ، ويكون المراد بالكشف : استمرار رفع الرجز .

كأنه قيل : فلما تمادى كشفنا عنهم إلى أجل ، وأما من فسر " الأجل " بالموت أو بالغرق فيحتاج إلى حذف مضاف تقديره : فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل قرب أجل هم بالغوه ، وإنما احتاج إلى ذلك ، لأن بين موتهم أو غرقهم حصل منهم نكث ، فكيف يتصور أن يكون النكث منهم بعد موتهم ، أو غرقهم ؟

والثاني : أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من " الرجز " أي : فلما كشفنا عنهم الرجز كائنا إلى أجل ، والمعنى : أن العذاب كان مؤجلا .

قال أبو حيان : ويقوي هذا التأويل كون **جواب** " لما " جاء ب " إذا " الفجائية أي : فلما كشفنا عنهم العذاب المقرر عليهم إلى أجل فاجؤوا بالنكث ، وعلى معنى تغييته الكشف بالأجل المبلوغ لا تتأتى المفاجأة إلا على تأويل الكشف بالاستمرار المغيا فيمكن المفاجأة بالنكث إذ ذاك ممكن .

قوله : " هم بالغوه " في محل جر صفة ل " أجل " والوصف بهذه الجملة أبلغ من وصفه بالمفرد ، لتكرر الضمير المؤذن بالتفخيم .

وقوله : (إذا هم ينكثون (هذه " إذا " الفجائية ، وتقدم الكلام عليها قريبا : و " هم " مبتدأ ، و " ينكثون " خبره ، و " إذا " **جواب** " لما " كما تقدم بالتأويل المذكور .." (١)

"" " صفحة رقم ٣٨٣ " "

ومن جمع قال : إن الذرية وإن كان واحدا فلا **إشكال في** جواز الجمع فيه ، وإن كان جمعا فجمعه حسن ، لأن الجموع المكسرة قد معت نحو : الطرقات والجدرات .

قوله : (وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنآ) .

أما على قول من أثبت الميثاق الأول فكل هذه الأشياء محمولة على ظواهرها ، وأما من أنكره ، قال : إنها محمولة على التمثيل ، أي : أنه تعالى نصب لهم الأدلة على ربوبيته ، وشهدت بها عقولهم ، فصار ذلك جاريا مجرى ما إذا أشهدهم على أنفسهم ، وقال لهم : (ألست بربكم) . وكأنهم قالوا بلى أنت ربنا .

قوله : " بلى " **جواب** : " ألست " .

قال ابن عباس : لو قالوا " نعم " لكفروا ، يريد أن النفي إذا أجيب ب " نعم " كان تصديقا له ، فكأنهم أقروا بأنه ليس بربهم ، هكذا ينقلونه عن ابن عباس .

وفيه نظر – إن صح عنه – وذلك أن هذا النفي صار مقررا ، فكيف يكفرون بتصديق التقرير ؟ وإنما المانع من جهة اللغة

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٨٧/٩

، وهو أن النفي مطلقا إذا قصد إيجابه أجيب ب " بلى " وإن كان مقررا بسبب دخول الاستفهام عليه ، وإنما كان ذلك تغليبا لجانب اللفظ ، ولا يجوز مراعاة جانب المعنى إلا في شعر ، كقوله : [الوافر]

٢٦١٨ – أليس الليل يجمع أم عمرو

وإيانا فذاك بنا تدأني

نعم وأرى الهلال كما تراه

ويعلوها النهار كما علاني

فأجاب قوله أليس ب " نعم " ، مراعاة للمعنى ؛ لأنه إيجاب . قوله شهدنضا هذا من كلام الله تعالى ، وقيل : من كلام الملائكة ، لأنهم لما قالوا بلى ، قال الله للملائكة : اشهدوا فقال : شهدنا ، وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله : " قالوا بلى " لأن كلام الذرية قد انقطع ههنا .

وقوله : " أن تقولوا " أي : لئلا تقولوا) إنا كنا عن ه اذا غافلين (تقريره : أن الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالإقرار ؛ يقولوا ما أقررنا ، فأسقط كلمة " لئلا " كقوله) وألقى فى لأرض رواسي أن تميد بكم ([النحل : ١٥] ، أي : لئلا تميد بكم . قاله الكوفيون ، وعند البصريين تقديره : شهدنا كراهة أن تقولوا .

وقيل : من كلام الله تعالى والملائكة .

وقيل : من كلام الذرية ، وعلى هذا فقوله : (أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن ه اذا غافلين (تقديره : وأشهدهم على نفسهم بكذا وكذا لئلا يقولوا يوم القيامة : (إنا كنا عن ه اذا غافلين (أو كراهية أن يقولوا ذلك .." (١)

"" " صفحة رقم ٥٠٣ " "

والنصارى فيراهم يقراءون التوراة والإنجيل ، ويركعون ويسجدون فجاء مكة فوجد محمدا (صلى الله عليه وسلم) يصلي ويقرأ القرآن ، وكان يقعد مع المستهزئين والمقتسمين وهو منهم فيقرأ عيلهم ساطير الأولين أخبار الأمم الماضية وأسماءهم ، وما سطر الأولون في كتبهم .

وكان يزعم أنها مثل ما يذكره محمد من قصص الأولين ، فهذا هو المراد من قوله) لو نشآء لقلنا مثل ه اذا إن ه اذآ إلا أساطير الأولين (، والأساطير : جمع أسطورة وهي المكتوبة .

فإن قيل : الاعتماد على كون القرآن معجزا هو أن الله تعالى تحدى العرب بمعارضته فلم يأتوا بها ، وهذا الآية تدل على أنه أتى بالمعارضة .

فالجواب : أن كلمة " لو " تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ، فقوله : (لو نشآء لقلنا مثل ه اذا (يدل على أنه ما شاء ذلك القول ، وما قالوا ؛ فثبت أن النضر بن الحارث أقر أنه ما أتى بالمعارضة ، وإنما أخبر أنه لو شاء أتى بها ، والمقصود إنما يحصل لو أتى بالمعارضة اما مجرد هذا القول ، فلا فائدة فيه .

(وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السمآء أو ائتنا بعذاب أليم وما كان الله ليعذبهم

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٨٣/٩

وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أوليآءه إن أوليآؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون (

قوله : (وإذ قالوا اللهم إن كان ه اذا هو الحق) .

نزلت في النضر بن الحارث من بني عبد الدار .

قال ابن عباس : لما قص رسول الله (صلى الله عليه وسلم) شأن القرون الماضية قال النضر : لو شئت لقلت مثل هذا إن هذا إلا ما سطر الأولون في كتبهم .

فقال له عثمان بن مظعون : اتق الله فإن محمدا يقول الحق ، قال : وأنا أقول الحق .

قال عثمان : فإن محمدا يقول : لا إله إلا الله ، قال : وأنا أقول : لا إله إلا الله ولكن هذه بنات الله ، يعني : الأصنام .

ثم قال : (اللهم إن كان ه اذا (الذي يقوله محمد " هو الحق من عندك " .

فإن قيل : في الآية إشكال من وجهين :

أحدهما : أن قوله) اللهم إن كان ه اذا هو الحق (الآية . حكاه الله عن كلام الكفار ، وهو من جنس نظم القرآن ، فقد حصلت المعارضة في هذا وحكي عنهم في." (١)

"" " صفحة رقم ١٣ " "

و " لعل " ، و " كأن " لفظا ومعنى ، بخلافه مع " إن " ، و " أن " ، فإن معناه معهما باق . وقرأ عيسى بن عمر ، وزيد بن علي وابن أبي إسحاق " ورسوله " بالنصب ، وفيه وجهان :

أظهرهما : أنه عطف على لفظ الجلالة ، والثاني : أنه مفعول معه .

قال الزمخشري . وقرأ الحسن " ورسوله " بالجر ، وفيها وجهان :

أحدهما : أنه مقسم به ، أي : ورسوله إن الأمر كذلك ، وحذف جوابه لفهم المعنى .

والثاني : أنه على الجوار ، كما أنهم نعتوا وأكدوا على الجواز ، وقد تقدم تحقيقه . وهذه القراءة يبعد صحتها عن الحسن ، للإيهام ، حتى يحكى أن أعرابيا سمع رجلا يقرأ " ورسوله " بالجر ، فقال الأعرابي : إن كان الله قد برىء من روسله فأنا بريء منه ، فلببه القارىء إلى عمر - رضي الله عنه - فحكى الأعرابي الواقعة ، فحينئذ أمر عمر بتعليم العربية . ويحكى أيضا هذه عن أمير المؤمنين علي ، وأبي الأسود الدؤلي - رضي الله عنهما - قال أبو البقاء : " ولا يكون عطفا على " المشركين " لأنه يؤدي إلى الكفر " . وهذا واضح .

فصل

قال بعض المفسرين قوله : (برآءة من الله ورسوله إلى لذين عاهدتم من المشركين (جملة تامة مخصوصة بالمشركين ، وقوله : (وأذان من الله ورسوله إلى لناس يوم الحج الأكبر (جملة أخرى ثانية معطوفة على الجملة الأولى ، وهي عامة في حق جميع الناس ؛ لأن ذلك يجب أن يعرفه المؤمن والمشرك ، من حيث إن الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعا ، فيجب على المؤمنين

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٠٣/٩

أن يعرفوا الوقت الذي يباح فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه ، فأمره تعالى بهذا الإعلام يوم الحج الأكبر ، وهو الجمع الأعظم ، ليصل ذلك الخبر إلى الكل ، فيشتهر . وفي هذا العطف **الإشكال الذي** ذكره أبو حيان في صدر الآية عند قوله) وأذان من الله) .

فصل

اختلفوا في يوم الحج الأكبر ، فقال ابن عباس في رواية عكرمة " إنه يوم عرفة " وهو قول عمر ، وسعيد بن المسيب ، وابن الزبير ، وعطاء ، وطاووس ، ومجاهد ، وإحدى الروايتين عن علي ، ورواية المسور بن مخرمة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، قال : خطب رسول." [(١)]

"" " صفحة رقم ١١٦ " "

وجوابه : أن هذا **الإشكال إنما** يتوجه على قول المعتزلة ، حيث قالوا : إن الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم ، أما عند أهل السنة : فإن شيئا من الأفعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا وإنما هي معرفات ، واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد جائز .

فصل

دلت الآية على أن شيئا من أعمال البر لا يقبل مع الكفر بالله تعالى .

فإن قيل : كيف الجمع بينه وبين قوله : (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ([الزلزلة : ٧] ؟ **فالجواب** : أن يصرف ذلك إلى تأثيره في تخفيف العقاب ، ودلت الآية على أن الصلاة تجب على الكافر ، لأنه تعالى ذم الكافر على فعل الصلاة على وجه الكسل .

قال الزمخشري "كسالى " بالضم والفتح جمع : "كسلان " نحو " سكارى " .

قال المفسرون : معنى هذا الكسل ، أنه إن كان في جماعة صلى ، وإن كان وحده لم يصل .

وقوله : (ولا ينفقون إلا وهم كارهون (أي : لا ينفقون لغرض الطاعة بل رعاية للمصلحة الظاهرة .

قوله تعالى : (فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم (الآية .

لما قطع في الآية الأولى رجاء المنافقين عن جميع منافع الآخرة ، بين ههنا أن الأشياء التي يظنونها من منافع الدنيا ؛ فإنه تعالى جعلها أسبابا لتعذيبهم في الدنيا . والإعجاب : هو السرور بالشيء من نوع الافتخار به ، ومع اعتقاد أنه ليس لغيره ما يساويه . قوله) فى لحياة الدنيا (فيه وجهان :

أحدهما : أنه متعلق ب " تعجبك " ، ويكون قوله : (إنما يريد الله ليعذبهم (جملة اعتراض ، والتقدير : فلا تعجبك في الحياة ، ويجوز أن يكون الجار حالا من " أموالهم " وإلى هذا نحا ابن عباس ، ومجاهد ، وقتادة ، والسدي وابن قتيبة ، قالوا في الكلام تقديم وتأخير ، والمعنى : فلا تعجبك أموالهم ، ولا أولادهم في الحياة الدنيا ، إنما يريد الله ليعذبهم بها في الآخرة .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٣/١٠

قال أبو حيان : " إلا أن تقييد الإعجاب المنهي عنه الذي يكون ناشئا عن أموالهم وأولادهم من المعلوم أنه لا يكون إلا في الحياة الدنيا ، فيبقى ذلك كأنه زيادة تأكيد بخلاف التعذيب ، فإنه قد يكون في الدنيا ، كما يكون في الآخرة ، ومع أن التقديم والتأخير يخصه أصحابنا بالضرورة " .." (١)

"" " صفحة رقم ١٧٢ " "

فصل

اختلفوا في قوله : (ما على لمحسنين من سبيل (هل يفيد العموم ؟ فقال بعضهم : لا ؛ لأن اللفظ مقصور على أقوام معينين نزلت الآية فيهم . وقال آخرون : بلى ؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، والمحسن هو الآتي بالإحسان ، ورأس الإحسان لا إله إلا الله ، فكل من قالها واعتقدها ، كان من المسلمين ، فاقتضت نفي جميع المسلمين ؛ فدل هذا اللفظ بعمومه على أن الأصل حرمة القتل ، وحرمة أخذ المال وأن لا يتوجه عليه شيء من التكاليف ، إلا بدليل منفصل ، فصارت هذه الآية بهذا الطريق أصلا معتبرا في الشريعة ، في تقرير أن الأصل براءة الذمة ، إلى أن يرد نص خاص .

قوله : (ولا على لذين) . فيه أوجه :

أحدها : أن يكون معطوفا على " الضعفاء " ، أي : ليس على الضعفاء ، ولا على الذين إذا ما أتوك ، فيكونون داخلين في خبر " ليس " مخبرا بمتعلقهم عن اسمها ، وهو " حرج " .

الثاني : أن يكون معطوفا على " المحسنين " فيكونون داخلين فيما أخبر به من قوله : " من سبيل " ، فإن " من سبيل " يحتمل أن يكون مبتدأ ، وأن يكون اسم " ما " الحجازية ، و " من " مزيدة في الوجهين .

الثالث : أن يكون " ولا على الذين " خبرا لمبتدأ محذوف ، تقديره : ولا على الذين إذا ما أتوك . . إلى آخر الصلة ، حرج ، أو سبيل وحذف لدلالة الكلام عليه ، قاله أبو البقاء . ولا حاجة إليه ، لأنه تقدير مستغنى عنه إذ قدر شيئا يقوم مقامه هذا الموجود في اللفظ والمعنى . وهذا الموصول ، أعني قوله : (ولا على لذين إذا مآ أتوك (، يحتمل أن يكون مندرجا في قوله : (ولا على لذين لا يجدون ما ينفقون (وذكروا على سبيل نفي الحرج عنهم ، وألا يكونوا مندرجين ، بل أن يكون هؤلاء وجدوا ما ينفقون ، إلا أنهم لم يجدوا مركوبا . وقرأ معقل بن هارون " لنحملهم " بنون العظمة ، وفيها إشكال ، إذ كان مقتضى التركيب : قلت : لا أجد ما يحملكم عليه الله . قوله : " قلت " فيه أربعة أوجه ، أحدها : أنه " جواب " إذا " الشرطية ، و " إذا " وجوابها في موضع الصلة ، وقعت الصلة جملة شرطية ، وعلى هذا ؛ فيكون قوله : " تولوا " جوابا لسؤال مقدر كأن قائلا قال : ما كان حالهم إذا أجيبوا بهذا الجواب ؟ فأجيب بقوله : " تولوا " .

الثاني : أنه في موضع نصب على الحال ، من " أتوك " ، أي : إذا أتوك ، وأنت قائل : لا أجد ما أحملكم عليه ، و " قد " مقدرة ، عند من يشترط ذلك في الماضي الواقع حالا ، ." (٢)

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١١٦/١٠

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ١٧٢/١٠

"" " صفحة رقم ٢٢٢ " "

قوله : (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدهآ إياه) .

في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه : أحدها : أنه لا يتوهم إنسان أنه تعالى منع محمدا من بعض ما أذن لإبراهيم فيه .

وثانيها : أنه تعالى لما بالغ في وجوب الانقطاع عن المشركين الأحياء والأموات ، بين ههنا أن هذا الحكم غير مختص بدين محمد - عليه الصلاة والسلام - ، بل وجوب الانقطاع مشروع أيضا في دين إبراهيم ؛ فتكون المبالغة في تقرير وجوب المقاطعة أكمل ، وأقوى .

وثالثها : أنه تعالى وصف إبراهيم بكونه حليما أي : قليل الغضب ، وبكونه أوها ، أي : كثير التوجع والتفجع عند نزول المضار بالناس ، ومن كان موصوفا بهذه الصفة كان ميل قلبه إلى الاستغفار لأبيه شديدا ؛ فكأنه قيل : إن إبراهيم مع جلالة قدره ، وكونه موصوفا بالأواهية والحلمية منعه الله من الاستغفار لأبيه الكافر ، فمنع غيره أولى .

قوله : " وعدهآ إياه " . اختلف في الضمير المرفوع ، والمنصوب المنفصل ، فقيل - وهو الظاهر - إن المرفوع يعود على " إبراهيم " ، والمنصوب على " أبيه " ، يعني : أن إبراهيم كان وعد أباه أن يستغفر له ، ويؤيد هذا قراءة الحسن ، وحماد الراوية . وابن السميفع ومعاذ القارئ " وعدها أباه " بالباء الموحدة . وقيل : المرفوع لأبي إبراهيم والمنصوب ل " إبراهيم " . وفي التفسير أنه كان وعد إبراهيم أنه يؤمن ؛ فلذلك طمع في إيمانه .

فصل

دل القرآن على أن إبراهيم استغفر لأبيه ، لقوله : (واغفر لأبى ([الشعراء : ٨٦] وقوله : (ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب ([إبراهيم : ٤١] وقال : (سلام عليك سأستغفر لك ربى ([مريم : ٤٧] وقال أيضا (لأستغفرن لك ([الممتحنة : ٤] ، والاستغفار للكافر لا يجوز .

فأجاب تعالى عن هذا **الإشكال بقوله**) وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدهآ إياه (والمعنى : أن أباه وعده أن يؤمن ؛ فلذا استغفر له ، فلما تبين له أنه لا يؤمن وأنه عدو لله ، تبرأ منه . وقيل : إن الواعد " إبراهيم " وعد أباه أن يستغفر له رجاء إسلامه وقيل في **الجواب** وجهان آخران :

الأول : أن المراد من استغفار إبراهيم لأبيه دعاؤه له إلى الإسلام ، وكان يقول له آمن حتى تتخلص من العقاب ، ويدعو الله أن يرزقه الإيمان فهذا هو الاستغفار ، فلما أخبره تعالى بأنه يموت كافرا وترك تلك الدعوة .." [1]

"" " صفحة رقم ٢٣٠ " "

أم لا ؟ فمن منع ؛ لأنه كباب المبتدأ والخبر الصريح ، والخبر الصريح متى كان كذلك ؛ امتنع تقديمه على المبتدأ ، لئلا يلتبس بباب الفاعل ؛ فكذلك بعد نسخه ، ومن أجاز فلأمن اللبس . ثم قال أبو حيان : " ويخلص من هذه الإشكالات اعتقاد كون " كاد " زائدة ، ومعناها مراد ، ولا عمل لها إذ ذاك في اسم ولا خبر ، فتكون مثل " كان " إذا زيدت ، يراد معناها ولا عمل لها ، ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن مسعود " من بعد ما زاغت " بإسقاط " كاد " وقد ذهب الكوفيون إلى

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٢٢/١٠

زيادتها في قوله تعالى : (لم يكد يراها ([النور : ٤٠] مع تأثرها بالعامل وعملها فيما بعدها ؛ فأحرى أن يدعى زيادتها ، وهي ليست عاملة ولا معمولة " قال شهاب الدين زيادتها أباه الجمهور ، وقال به من البصريين الأخفش وجعل منه) أكاد أخفيها ([طه : ١٥] وتقدم الكلام [البقرة : ٢٠٥] على ذلك . وقرأ الأعمش ، والجحدري " تزيغ " بضم التاء ، وكأنه جعل " أزاغ " ، و " زاغ " بمعنى . وقرأ أبي " كادت " بتاء التأنيث .

فصل

"كاد " عند بعضهم تفيد المقاربة ، وعند آخرين تفيد المقاربة مع عدم الوقوع و " الزيغ " الميل ، أي : من بعد ما كاد تميل قلوب فريق منهم ، أو بعضهم ، ولم يرد الميل عن الدين بل أراد الميل للتخلف ، والانصراف ؛ فهذه التوبة توبة عن تلك المقاربة .

واختلفوا في الذي وقع في قلوبهم ، فقيل : هم بعضهم عند تلك الشدة العظيمة أن يفارق الرسول ، لكنه صبر واحتسب ؛ فلذلك قال تعالى : (ثم تاب عليهم (لما صبروا وندموا على ذلك الأمر اليسير . وقال آخرون : بل كان ذلك تحدث النفس الذي كان مقدمة العزيمة ، فلما نالتهم الشدة ، وقع ذلك في قلوبهم ، ومع ذلك تلافوا هذا اليسير خوفا من أن يكون معصية ؛ فلذلك قال تعالى : (ثم تاب عليهم) .

فإن قيل : ذكر التوبة في أول الآية ، وفي آخرها ، فما فائدة التكرار ؟

فالجواب من وجوه :

أحدها : أنه تعالى ابتدأ بذكر التوبة قبل ذكر الذنب تطيبا لقلوبهم ثم لما ذكر الذنب أردفه مرة أخرى بذكر التوبة ؛ تعظيما لشأنهم . وثانيها : إذا قيل : عفا السلطان عن فلان ثم عفا عنه ، دل على أن ذلك العفو متأكد بلغ الغاية القصوى في الكمال والقوة ، قال عليه الصلاة والسلام : " إن الله ليغفر ذنب الرجل المسلم عشرين مرة " وهذا معنى قول ابن عباس في قوله : (ثم تاب عليهم (."[1]

"" " صفحة رقم ٤١١ " "

أو يعارض ؛ كقوله : (ى ا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ([الأحزاب : ١] وقوله : (لئن أشركت ليحبطن عملك ([الزمر : ٦٥] ويدل على ذلك قوله في آخر السورة : (ى أيها الناس إن كنتم في شك من ديني ([يونس : ١٠٤] وأيضا لو كان شاكا في نبوة نفسه ؛ لكان شك غيره في نبوته أولى ، وهذا يوجب سقوط الشريعة بالكلية ، وأيضا فبتقدير أن يكون شاكا في نبوة نفسه ، فكيف يزول هذا الشك بإخبار أهل الكتاب عن نبوته مع أنهم كفار ، وإن كان قد حصل فيهم مؤمن إلا أن قوله ليس بحجة ، لا سيما وقد تقرر أنهم حرفوا التوراة ، والإنجيل ؛ فثبت أن هذا الخطاب وإن كان في الظاهر مع الرسول إلا أن المراد هو الأمة ، وعلى هذا فإن الناس في زمانه كانوا فرقا ثلاثة : المصدقون ، والمكذبون ، والمتوقفون في أمره الشاكون فيه ، فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال : أيها الإنسان : (فإن كنت في شك مما أنزلنآ إليك (من الهدى على لسان محمد فاسأل أهل الكتاب ليدلوك على صحة نبوته " .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٠/٢٣٠

ولما ذكر الله تعالى لهم ما يزيل الشك عنهم ، حذرهم من أن يلحقوا بالقسم الثاني ، وهم المكذبون ، فقال : (ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله ([يونس : ٩٥] الآية .

وقيل : كنى بالشك عن الضيق . وقيل : كنى به عن العجب ، ، وجه المجاز فيه أن كلا منهما فيه تردد ، وقال الكسائي : إن كنت في شك أن هذه عادتهم مع الأنبياء ؛ فسلهم كيف صبر موسى – عليه السلام – ؟ .

وقيل : إنه تعالى علم أن الرسول لم يشك في ذلك ، إلا أن المقصود منه أنه متى سمع هذا الكلام فإنه يصرخ ويقول " يا رب لا أشك ، ولا أطلب الحجة من قول أهل الكتاب ، بل يكفيني ما أنزلته علي من الدلائل الظاهرة " ونظيره قوله تعالى للملائكة : (أه ؤلاء إياكم كانوا يعبدون ([سبأ : ٤٠] والمقصود أن يصرحوا بالجواب الحق ويقولوا : (سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن ([سبأ : ٤١] .

وكقوله لعيسى – عليه الصلاة والسلام –) أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إل اهين من دون الله ([المائدة : ١١٦] والمقصود منه أن يصرح عيسى بالبراءة عن ذلك . وقيل : التقدير إنك لسيت بشاك البتة . ولو كنت شاكا لكان لك طرق كثيرة في إزالة الشك كقوله تعالى) لو كان فيهمآ آلهة إلا الله لفسدتا ([الأنبياء : ٢٢] أي : أنه لو فرض ذلك الممتنع واقعا ؛ لزم فيه المحال الفلاني ، فكذا ههنا ، ولو فرضنا وقوع الشك فارجع إلى التوراة ، والإنجيل لتعرف بهما أن هذا الشك زائل .

والوجه الثاني من وجهي إن أنها نافية .

قال الزمخشري : " أي : فما كنت في شك فاسأل ، يعنى لا نأمرك بالسؤال لكونك شاكا ، ولكن لتزداد يقينا كما ازداد إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – بمعاينة إحياء الموتى " وهذا القول سبقه إليه الحسن البصري والحسين بن الفضل ، وكأنه فرار من الإشكال المتقدم في جعلها شرطية ، وقد تقدم جوابه من وجوه .." (١)

"" " صفحة رقم ٤٤٩ " "

إشكال ، لأن هذه السورة مكية ، وبعض السور المتقدمة مدنية ، فكيف يمكن أن يكون المراد هذه العشر عند نزول هذا الكلام ؟ فالأولى أن يقال التحدي وقع بمطلق السور .

فإن قيل : قد قال في سورة يونس) فأتوا بسورة مثله ([يونس : ٣٨] وقد عجزوا عنه . فكيف قال) فأتوا بعشر سور (فهو كرجل يقول لآخر : أعطني درهما ؛ فيعجز ، فيقول : أعطني عشرة ؟ .

فالجواب : قد قيل : نزلت سورة هود أولا ، وأنكر المبرد هذا وقال : بل سورة يونس أولا ، وقال : ومعنى قوله في سورة يونس : (فأتوا بسورة مثله ([يونس : ٣٨] أي : مثله في الإخبار عن الغيب ، والأحكام ، والوعد والوعيد ، فعجزوا ، فقال لهم في سورة هود : إن عجزتم عن الإتيان بسورة مثله في الإخبار ، والأحكام ، والوعد ، والوعيد (فأتوا بعشر سور مثله) من غير وعد ووعيد ، وإنما هي مجرد بلاغة .

فصل

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤١١/١٠

اختلفوا في الوجه الذي كان القرآن لأجله معجزا ، فقيل : هو الفصاحة وقيل : الأسلوب ، وقيل : عدم التناقض ، وقيل : اشتماله على الإخبار عن الغيوب ، والمختار عند الأكثرين أن القرآن معجز من جهة الفصاحة ، واستدلوا بهذه الآية ، لأنه لو كان إعجازه هو كثرة العلوم ، أو الإخابر عن الغيوب ، أو عدم التناقض لم يكن لقوله : " مفتريات " معنى ، أما إذا كان وجه الإعجاز هو الفصاحة صح ذلك ؛ لأن فصاحة الفصيح تظهر بالكلام ، سواء كان الكلام صدقا أو كذبا ، ثم إنه لما قرر وجه التحدي قال : (وادعوا من استطعتم (واستعينوا بمن استطعتم) وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين فإلم يستجيبوا لكم (يا أصحاب محمد ، وقيل : لفظه جمع والمراد به الرسول - صلوات الله البر الرحيم وسلامه عليه وحده - والمراد بقوله : (فإلم يستجيبوا لكم (أي : الكفار ، يحتمل أن من يدعونه من دون الله لم يستجيبوا .

قوله : (ف اعلمو ا أنمآ أنزل (" ما " يجوز أن تكون كافة مهيئة ، وفي " أنزل " ضمير يعود على) ما يوحى إليك ([هود : ١٢] ، و " بعلم " حال أي : ملتبسا بعلمه ، ويجوز أن تكون موصولة اسمية أو حرفية اسما ل " أن " والخبر الجار تقديره : فاعلموا أن تنزيله ، أو أن الذي أنزل ملتبس بعلم .

وقرأ زيد بن علي " نزل " بفتح النون والزاي المشددة ، وفاعل " نزل " ضمير الله تعالى ، و) وأن لا إل اه إلا هو (نسق على " أن " قبلها ، ولكن هذه مخففة فاسمها محذوف ، وجملة النفي خبرها .." [(١)]

"" صفحة رقم ٤٦٩ " "

الثالث من السبعة : أن ينتصب على المصدر ومجيء المصدر على فاعل أيضا ليس بالقياس ، والعامل في هذا المصدر كالعامل في الظرف كما تقدم ، ويكون من باب ما جاء فيه المصدر من معنى الفعل لا من لفظه ، تقديره : رؤية بدء : أو ظهور ، أو اتباع بدء أو ظهور ، أو رذالة بدء .

الرابع من السبعة : أن يكون نعتا ل " بشر " ، أي : ما نراك إلا بشرا مثلنا بادي الرأي ، أي : ظاهره ، أو مبتدئا فيه . وفيه بعد للفصل بين النعت والمنعوت بالجملة المعطوفة .

الخامس : أنه حال من مفعول " اتبعك " ، أي : وأنت مكشوف الرأي ظاهره لا قوة فيه ، ولا حصانة لك .

السادس : أنه منادى والمراد به نوح - عليه الصلاة والسلام - ، كأنهم قالوا : يا بادي الرأي ، أي : ما في نفسك ظاهر لكل أحد ، قالوا ذلك على سبيل الاستهزاء به ، والاستقلال له . السابع : أن العامل فيه مضمر ، تقديره : أتقول ذلك بادي الرأي ، ذكره أبو البقاء ، والأصل عدم الإضمار مع الاستغناء عنه ، وعلى هذه الأوجه الأربعة الأخيرة هو اسم فاعل من غير تأويل ، بخلاف ما تقدم من الأوجه فإنه ظرف أو مصدر . واعلم أنك إذا نصبت " بادي " على الظرف أو المصدر بما قبل " إلا " احتجت إلى جواب عن إشكال ، نصبت " بادي " على الظرف أوالمصدر بما قبل " إلا " احتجت إلى جواب عن إشكال ، وهو أن ما بعد " إلا " لا يكون معمولا لما قبلها ، إلا إن كان مستثنى منه نحو : ما قام إلا زيدا القوم ، أو مستثنى نحو : قام القوم إلا زيدا ، أو تابعا للمستثنى منه نحو : ما جاءني أحد إلا زيد أخير من عمرو و " بادي الرأي " ليس شيئا من ذلك .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٤٩/١٠

قال مكي : لو قلت في الكلام : ما أعطيت أحدا إلا زيدا درهما ؛ فأوقعت اسمين مفعولين بعد " إلا " لم يجز ؛ لأن الفعل لا يصل ب " إلا " إلى مفعولين ، إنما يصل إلى اسم واحد كسائر الحروف ، ألا ترى أنك لو قلت : مررت بزيد عمرو فأوصلت الفعل إليهما بحرف واحد لم يجز ، ولذلك لو قلت : استوى الماء والخشبة الحائط فتنصب اسمين بواو " مع " لم يجز إلا أن تأتي في جميع ذلك بواو العطف ، فيجوز وصول الفعل .

والجواب الذي ذكره هو أن الظروف يتسع فيها ما لا يتسع في غيرها ، وهذا جماع القول في هذه المسألة باختصار .

والرأي : يجوز أن يكون من رؤية العين أو من الفكرة والتأمل .

فصل

اعلم أن الله – سبحانه وتعالى – حكى عن قوم نوح – عليه الصلاة والسلام – شبهات :

الأولى : أنهم قالوا : إنه بشر مثلهم ، وأن التفاوت الحاصل بين آحاد البشر يمتنع انتهاؤه إلى حيث يصير الواحد منهم وجب الطاعة لجميع العاملين .

الثانية : كونه ما اتبعه إلا الأراذل من القوم كالحياكة ، وأصحاب الصنائع الخسيسة ؛." (١)

"" صفحة رقم ٥٣٨ " "

وهذا الوجه رده أبو عبيد بأنه يلزم منه أنهم نهوا عن الالتفات إلا المرأة ، فإنها لم تنه عنه ، وهذا لا يجوز ، ولو كان الكلام " ولا يلتفت " برفع " يلتفت " يعني على أن تكون " لا " نافية ، فيكون الكلام خبرا عنهم بأنهم لم يلتفتوا إلا امرأته فإنها تلتفت لكان الاستثناء بالبدلية واضحا ، لكنه لم يقرأ برفع " يلتفت " أحد .

واستحسن ابن عيطة هذا الإلزام من أبي عبيد .

وقال : " إنه وارد على القول باستثناء المرأة من " أحد " سواء رفعت المرأة أو نصبتها " .

وهذا صحيح ، فإن أبا عبيد لم يرد الرفع لخصوص كونه رفعا ، بل لفساد المعنى ، وفساد المعنى دائر مع الاستثناء من " أحد " ، وأبو عبيد يخرج النصب على الاستثناء من " بأهلك " ولكنه يلزم من ذلك إبطال قراءة الرفع ، ولا سبيل إلى ذلك لتواترها .

وقد انفصل المبرد عن هذا **الإشكال الذي** أورده أبو عبيد بأن النهي في اللفظ ل " أحد " وهو في المعنى للوط – عليه الصلاة والسلام – ، إذ التقدير : لا تدع منهم أحدا يلتفت ، كقولك لخادمك : " لا يقم أحد " النهي ل " أحد " وهو في المعنى للخادم ، إذ المعنى : لا تدع أحدا يقوم . فآل **الجواب** إلى أن المعنى لا تدع أحدا يلتفت إلا امرأتك فدعها تلتفت ، هذا مقتضى الاستثناء كقولك : " لا تدع أحدا يقوم إلا زيدا معناه : فدعه يقوم . وفيه نظر ، إذ المحذور الذي قد فر منه أبو عبيد موجود هو أو قريب منه هنا .

والثاني : أن الرفع على الاستثناء المنقطع .

وقال أبو شامة : قراءة النصب أيضا من الاستثناء المنقطع ، فالقراءتان عنده على حد سواء ، ولنسرد كلامه قال : " الذي

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٦٩/١٠

يظهر أن الاستثناء على كلتا القراءتين منقطع ، لم يقصد به إخراجها من المأمور بالإسراء بهم ، ولا من المنهيين عن الالتفات ، ولكن استؤنف الإخبار عنها ، فالمعنى : لكن امرأتك يجري لها كذا وكذا ، ويؤيد هذا المعنى أن مثل هذه الآية جاءت في سورة الحجر ، وليس فيها استثناء ألبتة ، قال تعالى : (فأسر بأهلك ([الحجر : ٦٥] الآية .

فلم تقع العناية في ذلك إلا بذكر من أنجاهم الله تعالى ، فجاء شرح حال امرأته في سورة [هود] تبعا لا مقصودا بالإخراج مما تقدم ، وإذا اتضح هذا المعنى علم أن القراءتين وردتا على ما تقتضيه العربية في الاستثناء المنقطع ، وفيه النصب والرفع ، فالنصب لغة أهل الحجاز ، وعليه الأكثر ، والرفع لغة تميم ، وعليه اثنان من القراء " .

قال أبو حيان : " هذا الذي طول به لا تحقيق فيه ، فإنه إذا لم يقصد إخراجها من المأمور بالإسراء بهم ، ولا من المنهيين عن الالتفات ، وجعل اسثناء منقطعا ، كان من." (١)

"" " صفحة رقم ٥٦٩ " "

الجنة مشغولون بلذاتهم ، فلا فائدة لهم في الالتذاذ بالعقاب الدائم في حق غيرهم ؛ فثبت أن ذلك العذاب ضرر خال عن جميع النفع ؛ فوجب أن لا يجوز

وهذا قول عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – وعبد الله بن مسعود وأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهم – وذهب إلي الحسن البصري وحماد بن سلمة وبه قال علي بن طلحة وجماعة من المفسرين ، رواه عنهم ابن تيمية . وأما الجمهور الأعظم من الأمة ، فقد اتفقوا على أن عذاب الكافر دائم ، وعند هذا احتاجوا إلى الجواب عن التمسك بهذه الآية ، فذكروا جوابين :

أحدهما : قالوا المراد سماوات الآخرة وأرضها ، قالوا : والدليل على أن في الآخرة سماء وأرضا قوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات ([إبراهيم : ٤٨] وقوله : (وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشآء ([الزمر : ٧٤] وأيضا : لا بد لأهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم ؛ وذلك هو الأرض والسموات .

ولقائل أن يقول : التشبيه إنما يصح ويجوز إذا كان حال المشبه به مقررا معلوما ، فيشبه غيره به تأكيدا لثبوت الحكم المشبه ، ووجود السموات والأرض في الآخرة غير معلوم ، وبتقدير أن يكون وجوده معلوما إلا أنذ بقاءهما على وجه لا يفنى ألبتة غير معلوم ، فإذا كان تشبيه عقاب الأشقياء به في الدوام بهما كلاما عديم الفائدة : أقصى ما في الباب أن يقال : لما ثبت بالقرآن وجود سموات وأرض في الآخرة ، وثبت دوامهما ؛ وجب الاعتراف به ، وحينئذ يحسن التشبيه ، إلا أنا نقول : لما كان الطريق في إثبات دوام سموات أهل الآخرة ، ودوام أرضهم هو السمع ، ثم السمع دال على دوام عقاب الكافر ، فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحم في الأصل حال بعينه في الفرع ، وفي هذه الصورة أجمعوا على أن القياس ضائع والتشبيه باطل ، فكذا ههنا .

الوجه الثاني – في الجواب – قالوا : إن العرب يعبرون عن الدوام والأبد بقولهم : لا آتيك ما دامت السموات والأرض ، وقولهم : ما اختلف الليل والنهار ، وما طما البحر ، وما أقام الجبل وأنه تعالى خاطب القوم على عرفهم في كلامهم ، فلما

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٣٨/١٠

ذكروا هذه الأشياء بناء على اعتقادهم أنها باقية أبدا ، علمنا أن هذه الألفاظ في عرفهم تفيد الأبد والدوام .
ولقائل أن يقول : هل تسلمون أن قول القائل : (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله (يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات ؟ أو تقولون : إنه لا يدل على هذا المعنى ، فإن كان الأول ؛ **فالإشكال لازم** ؛ لأن النص لما دل على أنه يجب أن تكون مدة مقامهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات والأرض ، ويمنع ، من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات ، وثبت أنه لا بد من فناء السموات ، فعند هذا يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب ، وإن قلتم إن هذا لا يمنع من بقائهم في النار بعد فناء." (١)

"" " صفحة رقم ٥٧ " "

ويحتمل الأمرين في قراءة من كسر الهاء ، وضم التاء ، فتحتمل أن تكون فيه أسم فعل [بنيت على] الضم ، ك " حيث " ، وأن تكون فعلا مسندا لضمير المتكلم ، من : هاء الرجل يهيء ، ك " جاء يجيء " ، وله حينئذ معنيان :
أحدهما : أن يكون بمعنى : حسنت هيئته .
والثاني : أن يكون بمعنى تهيأ ، يقال : " هيئت ، أي : حسنت هيئتي ، أو تهيأت .
وجواز أبو البقاء : أن تكون " هئت " هذه من : " هاء يهاء " ك " شاء يشاء " .
وقد طعن جماعة على قراءة هشام التي بالهمز ، وفتح التاء ، فقال الفارسي : يشبه أن يكون الهمز وفتح التاء وهما من الراوي ؛ لأن الخطاب من المرأة ليوسف ، ولم يتهيأ لها بدليل قوله : " وراودته " ، و " أني لم أخنه بالغيب " ، وتابعه على ذلك جماعة . وقال مكي بن أبي طالب : " يجب أن يكون اللفظ " هئت لي " أي : تهيأت لي ، ولم يقرأ بذلك أحد ، وأيضا : فإن المعنى على خلافه ؛ لأنه [لم يزل] يفر منها ، وتباعد عنها ، وهي تراوده ، وتطلبه ، وتقد قميصهن فكيف تخبر أنه تهيأ لها ؟ " .
وأجاب بعضهم عن هذين الإشكالين بأن المعنى : تهيأ لي أمرك لأنها لم تكن تقدر على الخلوة به في كل وقت ، أو يكون المعنى : حسنت هيأتك . أو " لك " متعلق بمحذوف على سبيل البيان ، كأنها قالت : القول لك ، أو الخطاب لك ، كهي في " سقيا لك ورعيا لك " .
قال شهاب الدين : " واللام متعلقة بمحذوف على كل قراءة إلا قراءة ثبت فيها كونها فعلا ، فإنها حينئذ تتعلق بالفعل ، إذ لا حاجة إلى تقدير شيء آخر " . وقال أبو البقاء : " والأضبه أن تكون الهمزة بدلا من الياء ، أو تكون لغة في الكلمة التي هي اسم للفعل ، وليست فعلا ، لأن ذلك يوجب أن يكون الخطاب ليوسف عليه الصلاة والسلام " . وهو فاسد لوجهين :
أحدهما : أنه لم يتهيأ لها ، وإنما تهيأت له .
الثاني : أنه قال : " لك ، ولو أراد الخطاب لقال : " هئت لي " ، وتقدم **جوابه** وقوله : " إن الهمزة بدل من الياء " . هذا عكس لغة العرب ، إذ قد عهدناهم يبدلون الهمزة الساكنة ياء إذا انكسر ما قبلها ، نحو : " بير " و " ذيب " ولا يقبلون

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٦٩/١٠

الياء المكسور ما قبلها همزة ، نحو : ميل ، وديك ، وأيضا : فإن غيره جعل الياء الصريحة مع كسر الهاء كقراءة نافع ، وابن ذكوان محتملة ؛ لأن تكون بدلا من الهمزة ، قالوا فيعود الكلام فيها ، كالكلام في قراءة هشام .." [1]

""" صفحة رقم ٦٠ " "

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : " قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن " قال : والمراد من الأصعبين : داعية الفعل وداعية الترك ، وهاتان الداعيتان لا يحصلان إلا بخلق الله تعالى وإلا لافتقرت إلى داعية أخرى ، ولزم التسلسل ؛ فثبت أن قول يوسف عليه الصلاة والسلام : " معاذ الله " من أدل الدلائل على صحة القول بالقضاء ، والقدر .

قوله تعالى : (ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه) [الآية : ٢٤] جواب " لولا ما تقدم عليها ، وقوله : " وهم بها " عند من يجيز تقديم جواب أدوات الشرط عليها ، وإما محذوف لدلالة هذا عليه عند من لا يرى ذلك ، وقد تقدم تقرير المذهبين مرارا ، كقولهم : " أنت ظالم إن فعلت " ، أي : فعلت ، فأنت ظالز ، ولا تقول : إن " أنت ظالم " هو الجواب ، بل دل عليه دليل ، وعلى هذا فالوقف عند قوله : " برهان ربه " والمعنى : لولا رؤيته برهان ربه لهم بها ، لكنه امتنع همه بها لوجود رؤية برهان ربه ، فلم يحصل منه هم ألبتة ، كقولك : لولا زيد لأكرمتك ، فالمعنى : إن الإكرام ممتنع لوجود زيد ، وبهذا يتخلص من الإشكال الذي يورد ، وهو : كيف يليق بنبي أن يهم بامرأة .

قال الزمخشري : " فإن قلت : قوله " وهم بها " داخل تحت القسم في قوله : " ولقد همت به " أم خارج عنه ؟ . قلت : الأمران جائزان ، و من حق القارىء إذا قصد خروجه من حكم القسم ، وجعله كلاما برأسه أن يقف على قوله : " ولقد همت به " يبتدىء قوله : (وهم بها لولا أن رأى برهان ربه) ، وفيه أيضا إشعار بالفرق بين الهمين .

فإن قلت : لم جعلت جواب " لولا " محذوفا يدل عليه : " هم بها " ، وهلا جعلته هو الجواب مقدما ؟ .

قلت : لأن " لولا " لا يتقدم عليها جو ابها من قبل أنه في حكم الشرط ، وللشرط صدر الكلام ، وهو وما في حيزه مم الجملتين ، مثل كلمة واحدة ، ولا يجوز تقديم بعض الكلمة على بعض ، وأما حذف بعضها إذا دل عليه دليل ؛ فهو جاءز " .

فقوله : " وأما حذف بعضها . . . . إلخ " جواب عن سؤال مقدر ، وهو أنه إذا كان جواب الشرط مع الجملتين بمنزلة كلمة ؛ فينبغي أن لا يحذف منهما شيء ؛ لأن الكلمة لا يحذف منها شيء .

فأجاب بأنه يجوز إذا دل دليل على ذلك ، وهو كما قال ، ثم قال : فإن قلت لم جعلت " لولا " متعلقة ب " هم بها " وحدة ، ولم تجعلها متعلقة بجلمة وقله : (ولقد همت به وهم بها) ؛ لأن الهم لا يتعلق بالجواهر ، ولكن بالمعاني ، ولا بد من تقدير." [2]

""" صفحة رقم ٧٤ " "

القميص من قبل ومن دبر دليل ظني ضعيف ، والعدول عن الحجة الواضحة القاطعة حال حصولها إلى الدلالة الظنية لا

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٧/١١

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٦٠/١١

يجوز .
الثاني : أنه تبارك وتعالى قال : (وشهد شاهد من أهلهآ (يشير بذلك إلى أن شهادة الشاهد على قريبه ، أولى بالقبول من شهادته له ؛ لأن الظاهر من حال القريب أن يشهد لقريبه ، لا أن يشهد عليه ، وهذا الترجيح إنما يصار إليه إذا كانت دلالة الشهادة ظنية ، وذلك إنما يكون في شهادة الرجل ، ولو يكون هذا القول صادرا من الصبي الذي كان في المهد ، لكان قوله حجة قاطعة ، ولا يتفاوت الحال بين أن يكون من أهلها ، وبين ألا يكون ، وحينئذ لا يبقى لهذا القيد وجه .
الثالث : أن لفظ الشاهد لا يقع في العرف ، إلا على من تقدمت معرفته بالواقعة ، وإحاطته بها .
القول الثالث : أن هذا الشاهد هو القميص ، قال مجاهد رضي الله عنه الشاهد : " قد قيمصه من دبر " ، وهذا في غاية الضعف ؛ لأن القميص لا يوصف بهذا ولا ينسب إلى الأهل .
واعلم أن القول الأول عليه **إشكال** ، وذلك أن العلامة المذكورة لا تدل قطعا على براءة يوسف من المعصية ؛ لأن من المحتمل أن الرجل قصد المرأة لطلب الزنا ، والمرأة غضبت عليه ، فهرب الرجل ، فعدت المرأة خلف الرجل ، وجذبته لقصد أن تضربه ضربا وجيعا ، فعلى هذا الوجه يكون قد القميص من دبر ، مع أن المرأة تكون بريئة عن [الذنب] وأن الرجل يكون مذنبا .
جوابه : أنا بينا أن علامات كذب المرأة كانت كثيرة بالغة مبلغ اليقين ، فضم إليها هذه العلامة الأخرى ، لا لأجل أن يعولوا في الحكم عليها ، بل لأجل أن يكون ذلك جاريا مجرى المقدمات ، والمرجحات .
قوله : " إن كان . . . " هذه الجملة الشرطية ، إما معمولة لقول مضمر تقديره : " فقال " إن كان عند البصريين ، وإما معمولة " لشهد " ؛ لأنه بمعنى القول عند الكوفيين . قوله " من دبر . . . " ، و " من قبل . . . " قرأ العامة جميع ذلك بضمتين ، والجر والتنوين ، بمعنى : من خلف ، من قدام ، أي : من خلف القميص ، وقدامه وقرأ الحسن ، وأبو عمرو في رواية بتسكين لعين تخفيفا ، وهي لغة الحجاز ، وأسد ، وقرأ ابن يعمر ، وابن أبي إسحاق [والعطاردي والجارود بثلاث ضمات ، وروي عن الجارود وابن أبي إسحاق وبن يعمر] أيضا بسكون العين وبنائها على الضم ووجه ضمهما : أنهم جعلوهما ك " قبل ، وبعد " في." (١)
"" " صفحة رقم ١١٣ " "
مصدر سمن يسمن فهو سمين ، فالاسم والمصدر ، جاءا على غير قياس ؛ إذا قياسهما " سمن " بفتح الميم فهو سمن بسكرها ؛ نحو فرح فرحا فهو فرح .
قال الزمخشري : " فإن قلت : هل من فوق بين إيقاع سمان صفة للتمييز : وهو بقرات دون المميز : سبع بقرات سمانا ؟ قلت : إذا أوقعتها صفة ل " بقرات " ، فقد قصدت إلى أن تميز السبع بنوع من البقرات ، وهو السمان منهم ، لا بجنسهن ، ولو وصفت السبع بها ، لقصدت إلى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها ، ثم رجعت فوصفت المميز بالجنس بالسمن .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٧٤/١١

فإن قلت : هلا قيل : " سبع عجاف " على الإضافة .

قلت : التمييز موضوع الجنس ، والعجاف وصف لا يقع البيان به وحده ، فإن قلت : فقد يقولون : ثلاثة فرسان ، وخمسة أصحاب ، لبيان ؛ قلت : الفارس ، والصاحب ، والراكب ، ونحوها صفات جرت مجرى الأسماء ؛ فأخذت حكمها ، وجاز فيها ما لم يجز في غيرها ، ألا تراك ألا تقول : عندي ثلاثة ضخام ولا أربعة غلاظ . فإن قلت : ذلك مما يشكل ، وما نحن بسبيله لا **إشكال فيه** ، ألا ترى أنه لم يقل : وبقرات سبع عجاف ؛ لوقوع العلم بأن المراد البقرات قلت : ترك الأصل لا يجوز مع وقوع الاستغناء عما ليس بأصل ، وقد وقع الاستغناء عن قولك : سبع عجاف عما تقترحه من التمييز بالوصف " انتهى .

وهي أسئلة وأجوبة حسنة ، وتحقيق السؤال الأول **وجوابه** : أنه يلزم من وصف التمييز بشيء وصف المميز به ، ولا يلزم من وصف المميز وصف التمييز بذلك الشيء ؛ بيانه : أنك إذا قلت : " عندي أربعة رجال حسان " بالجر ، كان معناه : أربعة من الرجال الحسان ؛ فيلزم حسن الإربعة ؛ لأنهم بعض الرجال الحسان ، وإذا قلت : عندي أربعة رجال حسان برفع حسان كان معناه : أربعة من الرجال حسان ، وليس فيه دلالة على وصف الرجال بالحسن .

وتحقيق الثاني **وجوابه** : أن أسماء العدد لا تضاف إلى الأوصاف إلا في ضرورة وإنما يجاء بها تابعة لأسماء [العدد] ؛ فيقال : عندي ثلاثة قرشيون ، ولا يقال ثلاثة قرشيين بالإضافة إلا في شعر ، ثم أعترض بثلاثة فرسان ، وأجاب بجريان ذلك مجرى الأسماء .

وتحقيق الثالث : أنه إنما امتنع " ثلاثة ضخام " ونحوه ؛ لأنه لا يعلم موصوفه ، بخلاف الآية الكريمة ، فإن الموصوف معلوم ، ولذلك لم يصرح به .." (١)

"" " صفحة رقم ١٩٦ " "

الأول : أن بلوغ يعقوب في محبة يوسف إلى هذا الحد العظيم لا يليق إلا لمن كان غافلا عن الله تعالى ؛ لأن من عرف الله ؛ أحبه ، من أحب الله لم يتفرغ قلبه بحب شيء سوى الله تعالى وأيضا : القلب الواحد لا يسع الحب المستغرب لشيئين ، فلما كان قلبه مستغرقا ف يحب ولده ؛ امتنع أن يقال : إنه كان مستغرقا في حب الله تعالى ؟ . السؤال الثاني : أنضه عند استيلا ء الحزن الشديد عليه ؛ كان من الواجب عليه أن يشتغل بذكر الله تعالى والتفويض ، والتسليم لقضائه .

وأما قوله : (يا أسفا على يوسف (، فذلك لا يليق بأهل الدين والعلم فضلا عن أكابر الأنبياء صلواتا لله وسلامه عليهم أجمعين ؟ .

السؤال الثالث : لا شك أن يعقوب عليه الصلاة والسلام ت كان من أكابر الأنبياء وكان أبوه ، وجده ، وعمه كلهم من أكابر الأنبياء المشهورين في جميع الأنبياء ومن كان كذلك ، ثم وقعت له و اقعة هائلة في أعز أولاده ، لم تبق تلك الواقعة خفية ، بل لا بد ، وأن تبلغ في الشهرة إلى حيث يعرفها كل أحد ، لا سيما ، وقد انقضت المدة الطويلة فيها ، وبقي يعقوب على حزنه الشديد ، وأسفه العظيم ، وكان يوسف في مصر ، وكان يعقوب في بعض [بوادي] الشام قريبا من

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١١/١١٣

مصر ، فمع قرب المسافة يمتنع بقاء هذه الواقعة خفية .

السؤال الرابع : لم لم يبعث يوسف إلى يعقوب ويعلمه أنه من الحياة صلاة الله عليهما وفي السلامة ولا يقال : إنه كان يخاف إخوته ؛ لأنه بعد أن صار ملكا قاهرا يمكنه إرسال الرسول إليه ، وإخوته ما كانوا يقدرون على دفع رسوله ؟ .

السؤال الخامس : كيف جاز ليوسف عليه الصلاة والسلام أن يضع الصواع في وعاء أخيه ، ثم يستخرجه ويلصق به تهمة السرقة مع أنه كان بريئا عها .

السؤال السادس : كيف رغب في إلصاق هذه التهمة له ، وحبسه عند نفسه مع أنه كان يعلم أنه يزداد حزن أبيه ويقوى ؟ .

والجواب عن الأول : أن مع مثل هذه المحبة الشديدة يكون كثير الرجوع إلى الله تعالى كثير الاشتغال بالدعاء ، والتضرع ، وذلك يكون سببا لكما الاستغراق وعن الثاني : أن الداعية الإنسانية لا تزول في الحياة العاجلة ، فتارة كان يقول) يا أسفى على يوسف (وتارة كان يقول : (فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون (وأما بقية الأسئلة ، فالقاضي أجاب عنها فقال : هذه الوقائع التي نقلت إلينا إما أن يمكن تخريجها على الأحوال المعتادة أو لايمكن ، فإن كان الأول ، فلا إشكال وإن كان الثاني فنقول : كان الزمان زمان الأنبياء ، وخرق العادة في ذلك الزمان غير مستبعد ، فلم يمتنع أن يقال : إن." (١)

"" " صفحة رقم ٣٩٣ " "

أحدها : قوله : (رب اجعل ه اذا البلد آمنا (، وتقدم تحريره في البقرة " وهذا البلد آمنا " ، ومسول الجعل التصيير .

قال الزمخشري : " فإن قلت : فرق بين قوله : (اجعل ه اذا البلد آمنا (وبين قوله) ه اذا بلدا آمنا ([البقرة : ١٢٦] .

قلت : قد سأل في الأول أن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها ، ولا يخافون ، في الثاني أن يخرجه من صفة كان عليها من الخوف إلى ضدها من الأمن كأنه قال : هو بلد مخوف فاجعله آمنا " .

قوله " واجنبني " ، يقال : جنبه شرا ، وأجنبه إياه ثلاثيا ، ورباعيا ، وهي لغة نجد وجنبه إياه مشددا ، وهي لغة الحجاز وهو المنع ، وأصله من الجانب .

وقال الراغب : " قوله تعالى : (واجنبني وبني (من جنبته عن كذا ، أي : أبعدته منه ، وقيل : من جنبت الفرس ، [كأنما] سأله أن يقوده عن جانب الشرك بألطاف منه وأسباب خفية " .

و " أن نعبد " على حذف الحرف ، أي : عن أن نعبد .

وقرأ الجحدري وعيسى الثقفي رحمهما الله " وأجنبني " بطقع الهمزة من " أجنب " .

قال بعضهم : يقال : جنبته الشيء ، وأجنبته تجنبا ، وأجنبته إجنابا ، بمعنى واحد .

فإن قيل : ههنا إشكال من وجوه :

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٩٦/١١

أحدهما : أن إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه دعا ربه أن يجعل مكة بلدا آمنا وقد خرب جماعة الكعبة ، وأغاروا على مكة .

وثانيها : أن الأنبياء عليه الصلاة والسلام معصومون من عبادة الأصنام ، فما فائدة هذا الدعاء .

وثالثها : أن كثيرا من أبنائه عبدوا الأصنام ؛ لأن كفار قريش كانوا من أولاده وكانوا يعبدون الأصنام فأين الإجابة ؟ .

فالجواب عن الأول من وجهين :

الأول : أنه نقل عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه لما فرغ من بناء الكعبة دعا بأن يجعل الله الكعبة ، وتلك البلدة آمنة من الخراب .

والثاني : أن المراد جعل أهلها آمنين ، كقوله تعالى : (واسأل القرية) [يوسف : ٨٢] والمراد أهلها ، وعلى هذا أكثر المفسرين ، وعلى هذا التقدير ، فالمراد بالأمن ما." (١)

"" صفحة رقم ٣٠٥ " "

فصل

تقرير شبهة القوم : هو أن الإنسان ، إذا جفت أعضاؤه ، وتناثرت وتفرقت في جوانب العالم ، واختلطت تلك الأجزاء بسائر أجزاء العالم ، فالأجزاء المائية تختلط بمياه العالم ، والأجزاء الترابية تختلط بالتراب ، والأجزاء الهوائية تختلط بالهواء ، وإذا كان كذلك ، فكيف يعقل اجتماعها بأعيانها مرة أخرى ، وكيف يعقل عود الحياة إليها بأعيانها مرة أخرى ؟ هذا تقرير شبهتهم .

والجواب عنها : أن هذا **الإشكال لا** يتم إلا بالقدح في كمال علم الله تعالى ، وفي كمال قدرته .

أما إذا سلمنا كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات ، فحينئذ ، هذه الأجزاء ، وإن اختلطت بأجزاء العالم ، إلا أنها متميزة في علم الله تعالى ، ولما سلم كونه – تعالى – قادرا على كل الممكنات ، كان قادرا على إعادة التأليف والتركيب ، والحياة ، والعقل ، إلى تلك الأجزاء بأعيانها ، فمتى سلم كمال علم الله تعالى ، وكمال قدرته ، زالت هذه الشبهة بالكلية . ثم قال تعالى : (قل كونوا حجارة أو حديدا) وذلك أنهم استبعدوا أن يردهم أحياء بعد أن صاروا عظاما ورفاتا ، فإنها صفة منافية لقبول الحياة بحسب الظاهر ، فقال : ولقد قدرتم أن هذه الأجسام بعد الموت تصير إلى صفة أخرى أشد منافاة لقبول الحياة من كونها عظاما ورفاتا ؛ مثل أن تصير حجارة أو حديدا ؛ فإن المنافاة بين الحجرية والحديدية وبين قبول الحياة اشد من المنافاة بين العظمية وبين قبول الحياة ؛ لأن العظم كان جزءا من بدن الحي ، وأما الحجارة والحديد ، فما كانا ألبتة موصوفين بالحياة ، فبتقدير أن تصير أبدان الناس حجارة أو حديدا بعد الموت ، فإن الله تعالى يعيد الحياة إليها ، ويجعلها حية عاقلة ، كما كان ، والجليل على صحة ذلك أن تلك الأجسام قابلة للحياة والعقل ؛ إذ لو لم يكن القبول حاصلا ، لما حصل العقل والحياة لها في أول الأمر ، وإله العالم عالم بجميع الجزئيات ، فلا يشتبه عليه أجزاء بدن زيد المطيع بأجزاء بدن عمرو العاصي ، وقادر على كل الممكنات .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٩٣/١١

وإذا ثبت أن عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكن في نفسه ، وثبت أن إله العالم عالم بجميع المعلومات ، قادر على كل الممكنات ، كان عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكنا قطعا سواء صارت عظاما ورفاتا أو أشياء أبعد من العظم في قبول الحياة ، مثل أن تصير حجارة أو حديدا ، وهذا ليس المراد منه الأمر ، بل المراد أنكم لو كنتم كذلك ، لما أعجزتم الله تعالى عن الإعادة ؛ كقول القائل للرجل : أتطمع في ، وأنا ابن فلان ؟ فيقول : كن من شئت كن ابن الخليفة فسأطلب منك حقي . ثم قال تعالى : (أو خلقا مما." [1]

"" " صفحة رقم ٤٩٣ " "

واعلم أن الذي ذكره الكعبي ليس جوابا عن الاستدلال ، بل هو التزام لمخالفة ظاهر النص ، وقياس الإرادة على الأمر باطل ؛ لأن هذا النص دال على أنه لا يوجد إلا ما أراده الله ، وليس في النصوص ما يدل على أنه لا يدخل في الوجود إلا ما أمر به ، فظهر الفرق . وأجاب القفال عنه بأن قال : هلا إذا دخلت [جنتك] ، قلت : ما شاء الله ، أي : هذه الأشياء الموجودة في هذا البستان : ما شاء الله ؛ كقول الإنسان ، إذا نظر إلى شيء عمله زيد : عمل زيد ، أي : هذا عمل زيد .

ومثله : (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ([الكهف : ٢٢] ، أي : قالوا : ثلاثة ، وقوله : (وقولوا حطة ([الأعراف : ١٦١] أي : وقولوا : هذه حطة ، وإذا كان كذلك ، كان [المراد أن] هذا الشيء الموجود في البستان شيء شاء الله تكوينه ، وعلى هذا التقدير : لم يلزم أن يقال : وقع كل ما شاء الله ؛ لأن هذا الحكم غير عام في الكل ، بل يختص بالأشياء المشاهدة في البستان ، وهذا التأويل الذي ذكره القفال أحسن مما ذكره الجبائي والكعبي .

فصل

قال ابن الخطيب : وأقول : إنه على جوابه لا يندفع الإشكال عن المعتزلة ؛ لأن عمارة ذلك البستان ، ربما حصلت بالغصوب ، وبالظلم الشديد ؛ فلا يصح أيضا على قول المعتزلة أن يقال : هذا واقع بمشيئة الله ، اللهم ، إلا أن يقال : المراد أن هذه الثمار حصلت بمشيئة الله إلا أن هذا تخصيص لظاهر النص من غير دليل .

وأما أمر المؤمن الكافر بأن يقول : لا قوة إلا بالله ، أي : لا قوة لأحد على أمر من الأمور إلا بإعانة الله وإقداره .

ثم إن المؤمن ، لما علم الكافر الإيمان ، أجابه عن الافتخار بالمال والنفر ، فقال : (إن ترن أنا أقل منك مالا وولدا) .

واعلم أن ذكر الولد ها هنا يدل على أن المراد بالنفر المذكور في قوله : (وأعز نفرا (الأعوان والأولاد .

وقوله : (إن ترن أنا أقل (يجوز في " أنا " وجهان :

أحدهما : أن يكون مؤكدا لياء المتكلم .

والثاني : أنه ضمير الفصل بين المفعولين ، و " أقل " مفعول ثان ، أو حال بحسب الوجهين في الرؤية ، هل هي بصرية أو

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٢/٣٠٥

علمية ؟ إلا أنك إذا جعلتها بصرية ، تعين في " أنا " أن تكون توكيدا ، لا فصلا ؛ لأن شرطه أن يقع بين مبتدأ وخبر ، أو ما أصله المبتدأ والخبر .." (١)

"" " صفحة رقم ٥٢٣ " "

والحقبة بالضم أيضا ، وتجمع الأولى على حقب ، بكسر الحاء كقرب ، والثانية على حقب ، بضمها ؛ كقرب .

فإن قيل قوله : " أو أمضي " فيه وجهان :

أظهرهما : أنه منسوق على " أبلغ " يعني بأحد أمرين : إما ببلوغه المجمع ، أو بمضيه حقبا .

والثاني : أنه تغيية لقوله " لا أبرح " فيكون منصوبا بإضمار " أن " بعد " أو " بمعنى " إلى نحو " لألزمنك أو تقضيني حقي " . **فالجواب** قال أبو حيان : " فالمعنى : لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين ، إلى أن أمضي زمانا ، أتيقن معه فوات مجمع البحرين " قال شهاب الدين : فيكون الفعل المنفي قد غيي بغايتين مكانا وزمانا ؛ فلا بد من حصولهما معا ، نحو : " لأسيرن إلى بيتك إلى الظهر " فلا بد من حصول الغايتين ؛ والمعنى الذي ذكره الشيخ يقتضي أنه يمضي زمانا يتيقن فيه فوات مجمع البحرين .

وجعل أبو البقاء " أو " هنا بمعنى " إلا " في أحد الوجهين :

قال : " والثاني : أنها بمعنى : إلا أن أمضي زمانا ؛ أتيقن معه فوات مجمع البحرين " وهذا الذي ذكره أبو البقاء معنى صحيح ، فأخذ الشيخ هذا المعنى ، ركبه مع القول بأنها بمعنى " إلى " المقتضية للغاية ، فمن ثم جاء **الإشكال** .

فصل في المراد بمجمع البحرين

قوله : " مجمع البحرين " ؛ الذي وعد فيه موسى لقاء الخضر - عليه السلام - : هو ملتقى بحرين فارس والروم مما يلي المشرق ، قاله قتادة ، [وقال محمد بن كعب : طنجة] وقال أبي بن كعب : إفريقية .

وقيل : البحران موسى والخضر ؛ لأنهما كانا بحري علم . وليس في اللفظ ما يدل على تعيين هذين البحرين ؛ فإن صح بالخبر الصحيح شيء فذاك ، وإلا فالأولى السكوت عنه .

ثم قال : " أو أمضي حقبا " : أو أسير زمانا طويلا .

واعلم أن الله تعالى كان أعلم موسى حال هذا العالم ، وما أعلمه بموضعه بعينه ، فقال موسى : لا أزال أمشي ؛ حتى يجتمع البحران ، فيصيرا بحرا واحدا ، أو أمضي دهرا طويلا ؛ حتى أجد هذا العالم ، وهذا إخبار من موسى أنه وطن نفسه على تحمل التعب الشديد ، والعناء العظيم في السفر ؛ لأجل طلب العلم ، وذلك تنبيه على أن المتعلم ، لو سار من المشرق إلى المغرب ؛ لأجل مسألة واحدة ، حق له ذلك .." (٢)

"" " صفحة رقم ١٩ " "

[الفرقان : ٢١] وقد يعل كهذه الآية ، والكثير في الجمع الإعلال ، وقد يصحح ؛ نحو : " إنكم لتنظرون في نحو كثيرة "

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٩٣/١٢

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٥٢٣/١٢

وقالوا : فتي وفتو .
وقرأ الأخوان " عتيا " و) صليا ([مريم : ٧٠] و " بكيا " [مريم : ٥٨] و) جثيا ([مريم : ٧٢] بكسر الفاء للاتباع ، والباقون بالضم على الأصل .
وقرأ عبد الله بن مسعود بفتح الأول من " عتيا " و " صليا " جعلهما مصدرين على زنة " فعيل " كالعجيج والرحيل .
وقرأ عبد الله وأبي بم كعب " عسيا " بضم العين ، وكسر السين المهملة ، وتقدم اشتقاق هذه اللفظة في الأعراف ، وتصريفها .
والعتي والعسي : واحد .
يقال : عتا يعتو عتوا ، وعتيا ، فهو عات ، وعسا يعسو عسوا وعسيا فهو عاس ، والعاسي : هو الذي غيره طول الزمان إلى حال البؤس . وليل عات : طويل ، وقيل : شديد الظلمة .
فصل
في هذه الآية سؤالان :
أحدهما : لم تعجب زكريا – عليه الصلاة والسلام – بقوله : (أنى يكون لي غلام (مع أنه هو الذي طلب الغلام ؟ .
والسؤال الثاني : قوله : (أنى يكون لي غلام (هذا التعجب يدل على الشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، وذلك كفر ، وهو غير جائز على الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – ؟ .
فالجواب عن الأول : أما على قول من قال : ما طلب الولد ، **فالإشكال زائل** ، وأما على قول من قال : إنه طلب الولد ، **فالجواب** أن المقصود من قوله : (أنى يكون لي غلام (هو البحث على أنه تعالى يجعلهما شابين ، ثم يرزقهما ، أو يتركهما شيخين ، ويرزقهما الولد ، مع الشيخوخة ؟ ويدل عليه قوله تعالى : (وزكريآ إذ نادى ربه رب لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين ف استجبنا له ووهبنا له يحي وأصلحنا له زوجه ([الأنبياء : ٨٩ ، ٩٠] .
وما هذا الإصلاح إلا أنه تعالى أعاد قوة الولادة .
وذكر السدي في **الجواب** وجها آخر ، فقال : إنه لما سمع النداء بالبشارة جاءه." [١]
"" " صفحة رقم ٣٣ " "
فصل في المراد بالروح
اختلفوا في هذا الروح ، فالأكثرون على أنه جبريل – صلوات الله عليه – لقوله تعالى : (نزل به الروح الأمين ([الشعراء : ١٩٣] وسمي روحا ؛ لأن الدين يحيى به .
وقيل : سمي روحا على المجاز ؛ لمحبته ، وتقريبه ، كما تقول لحبيبك : روحي .
وقيل : المراد من الروح : عيسى – صلوات الله عليه – جاء في صورة بشر ، فحملت به ، والأول أصح ، وهو أن جبريل عرض لها في صورة شاب أمرد ، حسن الوجه ، جعد الشعر ، سوي الخلق وقيل : في صورة ترب لها ، اسمه يوسف ، من

---
(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٩/١٣

خدم بيت المقدس .

قيل : إنما تمثل لها في صورة بشر ؛ لكي لا تنفر منه ، ولو ظهر في صورة الملائكة ، لنفرت عنه ، ولم تقدر على استماع كلامه ، وهاهنا إشكالات :

الأول : أنه لو جاز أن يظهر الملك في صورة الإنسان المعين ، فحينئذ ؛ لا يمكننا القطع بأن هذا الشخص الذي نراه في الحال هو زيد الذي رأينا بالأمس ؛ لاحتمال أن الملك ، أو الجني تمثل بصورته ، وفتح هذا الباب يؤدي إلى السفسطة ، ولا يقال : هذا إنما يجوز في زمان [جواز] البعثة ، فأما في زماننا فلا يجوز .

لنا أن نقول : هذا الفرق إنما يعلم بالدليل ، فالجاهل بذلك الدليل يجب ألا يقطع بأن هذا الشخص الذي رآه الآن هو الذي رآه بالأمس . الثاني : أنه جاء في الأخبار أن جبريل - صلوات الله عليه - شخص عظيم جدا ، فذلك الشخص -كيف صار بدنه في مقدار جثة الإنسان ، وذلك يوجب تداخل الأجزاء ، وهو محال .

الثالث : أنا لو جوزنا أن يتمثل جبريل - صلوات الله عليه - في صورة الآدمي ، فلم لا يجوز تمثله في صورة أصغر من الآدمي ؛ كالذباب ، والبق ، والبعوض ، ومعلوم أن كل مذهب جر إلى هذا ، وهو باطل .

الرابع : أن تجويزه يفضي إلى القدح في خبر التواتر ، فلعل الشخص الذي حارب يوم بدر ، لم يكن محمدا - صلوات الله عليه وسلامه - بل كان شخصا يشبهه ، وكذا القول في الكل .

والجواب عن الأول : أن ذلك التجويز لازم على الكل ؛ لأن من اعترف بافتقار العالم إلى الصانع المختار ، فقد قطع بكونه قادرا على أن يخلق شخصا آخر ؛ مثل زيد في خلقه وتخطيطه ، وإذا جوزنا ذلك ، فقد لزم الشك في أن زيدا المشاهد الآن هو الذي." (١)

"" " صفحة رقم ٥١ " "

ولم يؤثر هنا شذوذا ، وهذا نظير قول الآخر : [البسيط]

٣٥٩٩ - لولا فوارس من نعم وأسرتهم

يوم الصليفاء لم يوفون بالجار

فلم يعمل " لم " وأبقى نون الرفع . و " من البشر " حال من " أحدا " لأنه لو تأخر ، لكان وصفا ، وقال أبو البقاء : " أو مفعول " يعني متعلق بنفس الفعل قبله .

قوله تعالى : " فقولي " بين هذا **الجواب** ، وشرطه جملة محذوفة ، تقديره : فإما ترين من البشر أحدا ، فسألك الكلام ، فقولي ، وبهذا المقدر نخلص من **إشكال** : وهو أن قولها " فلن أكلم اليوم إنسيا "كلام ؛ فيكون ذلك تناقضا ؛ لأنها قد كلمت إنسيا بهذا الكلام ، **وجوابه** ما تقدم .

ولذلك قال بعضهم : إنها ما نذرت في الحال ، بل صبرت ؛ حتى أتاها القوم ، فذكرت لهم : (إني نذرت للرحم ان صوما فلن أكلم اليوم إنسيا) .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٣/١٣

وقيل : المراد بقوله " فقولي " إلى لآخره ، أنه بالإشارة ، وليس بشيء ؛ بل المعنى : فلن أكلم اليوم إنسيا بعد هذا الكلام .

وقرأ زيد بن علي " صياما " بدل " صوما " وهما مصدران .

فصل في معنى صوما

معنى قوله تعالى : " صوما " : أي صمتا ، وكذلك كان يقرأ ابن مسعود – رضي الله عنه – ، والصوم في اللغة ، الإمساك عن الطعام والكلام .

قال السدي : كان في بني إسرائيل من إذا أراد أن يجتهد ، صام عن الكلام ، كما يصوم عن الطعام ، فلا يتكلم حتى يمسي .

قيل : كانت تكلم الملائكة ، ولا تكلم الإنس .

قيل : أمرها الله تعالى بنذر الصمت ؛ لئلا تشرع مه من اتهمها في الكلام ؛ لمعنيين :

أحدهما : أن كلام عيسى – صلوات الله عليه – أقوى في إزالة التهمة من كلامهما ، وفيه دلالة على أن تفويض [الأمر] إلى الأفضل أولى .." (1)

"" " صفحة رقم ٣٠٨ " "

كالمحق إذا علم في أن قلب واحد شبهة ، وأنه لو لم يطالبه وتقريرها بأقصى ما يقدر عليه لبقيت تلك الشبهة في قلبه ويخرج بسببها عن الدين ، فإن للمحق أن يطالبه بتقريرها على أقصى الوجوهن ويكون غرضه من ذلك أن يجيب عنها ، ويزيل أثرها عن قلبه ، فمطالبته بذكر الشبهة لهذا الغرض جائز فكذا ههنا .

الرابع : أن لا يكون ذلك أمرا بل معناه : إنكم إن أردتم فعله فلا مانع منه حسا لكي ينكشف الحق .

الخامس : أن موسى – عليه السلام – لا شك أنه كان كارها لذلك ولا شك أنه نهاكم عن ذلك بقوله : (ويلكم لا تفتروا على لله كذبا فيسحتكم بعذاب ([طه : ٦١] وإن كان كذلك استحال أن يأمرهم بذلك ، لأن الجمع بين كونه ناهيا آمرا بالفعل الواحد محال ، فعلمنا أن أمره غير محمول على ظاهره ، وحينئذ يزول **الإشكال** . فإن قيل : لم قدمهم في الألقاء على نفسه مع أن تقديم إسماع الشبهة على إسماع الحجة غير جائز ، فكذا تقديم إرائة الشبهة على إرائة الحجة يجب أن لا يجوز ، لاحتمال أنه ربما أدرك الشبهة ثم لا يتفرغ لإدراك الحجة بعده ، فيبقى حينئذ في الكفر والضلال ، وليس لأحد أن يقول : إن ذلك كان بسبب أنهم لما قدموه على أنفسهم فهو – عليه السلام – قابل ذلك بأن قدمهم ، لأن أمثال ذلك إنما يحسن فيما يرجع إلى حظ النفس فأما ما يرجع إلى الدليل والشبهة فغير جائز .

فالجواب أنه – عليه السلام – كان قد أظهر المعجزة مرة واحدة فما كان به حاجة إلى إظهارها مرة أخرى ، والقوم إنما جاءوا لمعارضته ، فقال – عليه السلام – لو أظهرت المعجزة أولالكنت كالسبب في إقدامهم على إظهار السحر وقصد إبطال المعجزة وهولا يجوز ، ولكنني أفوض المر إليهم باختيارهم على إظهار السحر وقصد إبطال المعجزة وهو لا يجوز ،

---

(1) اللباب في علوم الكتاب، ٥١/١٣

ولكنني أفوض الأمر باختيارهم يظهرون ذلك السحر ، ثم أظهر أنا ذلك المعجز الذي يبطل سحرهم ، فيكون هذا التقديم سببا لدفع الشبهة فكان أولى .." (١)

"" " صفحة رقم ٣٣٤ " "

٨٠ - جاءوا بمذق هل رأيت الذئب قط

الثالث : مجزوم على جواب الأمر ، أي : إن تضرب طريقا يبسا لا تخف .

قوله : " دركا " قرأ أبو حيوة " دركا " بسكون الراء . والدرك والدرك اسمان من الإدراك ، أي : لا يدرك فرعون وجنوده وتقدم الكلام عليهما في سورة النساء ، وأن الكوفيين قرءوه بالسكون كأبي حيوة هنا .

قوله : " ولا تخشى " لم يقرأ بإثبات الألف ، وكان من حق من قرأ " لا تخف " جزما أن يقرأ " لا تخش " بحذفها كذا قال بعضهم وليس بشيء ، لأن القراءة سنة ، وفيها أوجه :

أحدها : أن تكون حالا ، وفيه إشكال ، وهو أن المضارع المنفي بلا كالمثبت في عدم مباشرة الواو له ، وتأويله على حذف مبتدأ ، أي وأنت لا تخشى ، كقوله :." (٢)

"" " صفحة رقم ٣٥٨ " "

الرسول ([طه : ٩٦] ، ولو لم يصر حيا لما بقي لهذا الكلام فائدة ، ولأنه تعالى سماه عجلا ، والعجل حقيقة هو الحيوان ، وسماه جسدا وهو إنما يتناول الحي .

وأثبت له الخوار .

وأما ظهور خارق العادة على يد الضال فجائز ، لأنه لا يحصل الالتباس وهاهنا كذلك فوجب أن لا يمتنع .

وروى عكرمة عن ابن عباس أن هارون - عليه السلام - مر بالسامري وهو يصنع العجل ، فقال ما تصنع ؟ فقال أصنع ما ينفع ولا يضر فادع لي فقال : اللهم أعطه ما سأل ، فلما مضى هارون ، قال السامري اللهم إني اسألك أن تجعل له خوارا .

وفي رواية : فألقى التراب في فم العجل ، وقال : كن عجلا يخور ، فكان كذلك يدعوه هارون وعلى هذا التقدير يكون ذلك معجزا للنبي .

قوله : (فقالوا ه اذآ إل اهكم وإل اه موسى (وهاهنا إشكال وهو أن القوم إن كانوا في الجهالة بحيث اعتقدوا أن ذلك العجل المعمول في تلك الساعة هو الخالق للسموات والأرض فهم مجانين ، وليسوا مكلفين ، ولأن هذا محال على مثل ذلك الجمع العظيم ، وإن لم يعتقدوا ذلك ، فكيف قالوا : (ه اذآ إل اهكم وإل اه موسى (؟

وجوابه لعلهم كانوا من الحلولية : فجوزوا حلول الإله وحلول صفة من صفاته في ذلك الجسم ، وإن كان ذلك أيضا في غاية البعد ، لأن ظهور الخوارق لا يناسب الإلهية ، ولكن لعل القوم في نهاية البلادة .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٠٨/١٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٣٣٤/١٣

قوله : " فنسي " قرأ العامة بكسر السين . وقرأ الأعمش بسكون السين ، وهي لغة فصيحة والضمير في " نسي " يجوز أن يعود على السامري " ، وعلى هذا قيل : إنه من كلام." [١]

"" " صفحة رقم ٣١ " "

ومالي وولدي . فقال عليه السلام : " إن الإسلام لا يقال ، إن الإسلام يسبك كما تسبك النار خبث الحديد والذهب والفضة " ونزلت هذه الآية . وهاهنا **إشكال** ، وهو أن المفسرين أجمعوا على أن هذه السور مكية إلا ست آيات ذكروها أولها) ه اذان خصمان اختصموا ([الحج : ١٩] إلى قوله) صراط الحميد ([الحج : ٢٤] ولم يعدوا هذه الوقائع (التي ذكروها في سبب نزول هذه الآية مع أنهم يقولون إن هذه الوقائع) إنما كانت بالمدينة كما تقدم النقل عنهم . فإن قيل : كيف قال : (وإن أصابته فتنة انقلب (والخير أيضا فتنة ، لأنه امتحان .

قال تعالى : (ونبلوكم ب الشر والخير فتنة ([الأنبياء : ٣٥] .

فالجواب : مثل هذا كثير في اللغة ، لأن النعمة بلاء وابتلاء قال تعالى) فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه ([الفجر : ١٥] ولكن إنما يطابق اسم البلاء على ما يثقل على الطبع ، والمنافق ليس عنده الخير إلا الخير الدنيوي ، وليس عنده الشر إلا الشر الدنيوي ، لأنه لا دين له ؛ فلذلك وردت الآية على ما يعتقده . فإن قيل : إذا كانت الآية في المنافق فما معنى قوله) انقلب على وجهه (وهو في الحقيقة لم يسلم حتى ينقلب .

فالجواب أنه أظهر بلسانه خلاف ما كان أظهره ، فصار يذم الدين عند الشدة وكان من قبل يمدحه وذلك انقلاب على الحقيقة . فإن قيل : مقابل الخير هو الشر فلما قال) فإن أصابه خير اطمأن به (كان يجب أن يقول : وإن أصابه شر انقلب على وجهه .

فالجواب : لما كانت الشدة ليست بقبيحة لم يقل تعالى : وإن أصابه شر بل وصفه بما لا يفيد فيه القبح .

قوله : (خسر الدنيا والآخرة (قرأ العامة " خسر " فعلا ماضيا ، وهو يحتمل ثلاثة أوجه :

الاستئناف ، والحالية من فاعل " انقلب " ، ولا حاجة إلى إضمار (قد) على الصحيح .." [٢]

"" " صفحة رقم ٢٧٢ " "

الملك العظيم . والأكثرون : على أنه العرش حقيقة .

قوله : " ومن يدع " شرط ، وفي **جوابه** وجهان :

أحدهما : أنه قوله : " فإنما حسابه " وعلى هذا ففي الجملة المنفية وهي قوله : (لا برهان له به (وجهان :

أحدهما : أنها صفة ، ل " إلها " وهي صفة لازمة ، أي : لا يكون الإله المدعو من دون الله إلا كذا ، فليس لها مفهوم لفساد المعنى . ومثله) ولا طائر يطير بجناحيه ([الأنعام : ٣٨] لا يفهم أن ثم إلها آخر مدعوا من دون الله له برهان ، وأن ثم طائرا يطير بغير جناحيه .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٥٨/١٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٣١/١٤

والثاني : أنها جملة اعتراض بين الشرط **وجوابه** ، وإلى الوجهين أشار الزمخشري بقوله وهي صفة لازمة كقوله : " يطير بجناحيه " جيء بها للتوكيد لا أن يكون في الآلهة ما يجوز أن يقوم عليه برهان ، ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء كقولك : من أحسن إلى زيد لا أحد أحق بالإحسان منه فالله مثيبه .

والثاني من الوجهين الأولين : أن **جواب** الشرط قوله : (لا برهان له به (كأنه فر من مفهوم الصفة لما يلزم من فساده ، فوقع في شيء لا يجوز إلا في ضرورة شعر ، وهو حذف فاء الجزاء من الجملة الاسمية كقوله :

٣٨١٤ – من يفعل الحسنات الله يشكرها

والشر بالشر عند الله سيان

وقد تقدم تخريج كون) لا برهان له (على الصفة ، ولا **إشكال** ، لأنها صفة لازمة ، أو على أنها جملة اعتراض .

فصل

لما بين أنه) الملك الحق لا إل اه إلا هو رب (أتبعه بأن من ادعى إلها آخر فقد ادعى." [1]

"" " صفحة رقم ٢٨٩ " "

قال الزجاج : " وهذا التأويل فاسد من وجهين :

الأول : أنه ما ورد النكاح في كتاب الله إلا بمعنى التزوج ، ولم يرد البتة بمعنى الوطء .

الثاني : أن ذلك يخرج الكلام عن الفائدة ، لأنا لو قلنا : المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية **فالإشكال عائد** ، لأنا نرى الزاني قد يطأ العفيفة حين يتزوج بها ، ولو قلنا : المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية حين يكون وطؤه زنا ، فهذا كلام لا فائدة فيه . "

فإن قيل : أي فرق بين قوله : (الزاني لا ينكح إلا زانية (وبين قوله : (الزانية لا ينكحهآ إلا زان (؟

فالجواب أن الكلام الأول يدل على أن الزاني لا يرغب إلا في نكاح الزانية ، بخلاف الزانية فقد ترغب في نكاح غير الزاني ، فلا جرم بين ذلك بالكلام الثاني .

فإن قيل : لم قدم الزانية على الزاني في أول السورة وهاهنا بالعكس ؟

فالجواب : سبقت تلك الآية على عقوبتها لخيانتها ، فالمرأة هي المادة في الزنا ، وأما هاهنا فمسوقة لذكر النكاح ، والرجال أصل فيه ، لأنه هو الراغب الطالب .

(والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهدآء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم (

قوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات . .

(الآية هي كقوله : (الزانية والزاني ف اجلدوا ([النور : ٢] فيعود فيه ما تقدم بحاله ، وقوله : " المحصنات " فيه وجهان :

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٧٢/١٤

أحدهما : أن المراد به النساء فقط ، وإنما خصهن بالذكر لأن قذفهن أشنع .

والثاني : أن المراد بهن النساء والرجال ، وعلى هذا فيقال : كيف غلب المؤنث على المذكر ؟

والجواب أنه صفة لشيء محذوف يعم الرجال والنساء ، أي : الأنفس المحصنات ، وهو بعيد أو تقول : ثم معطوف محذوف لفهم المعنى ، وللإجماع على أن حكمهم حكمهن أي : والمحصنين .

قوله : (بأربعة شهدآء (العامة على إضافة اسم العدد للمعدود ، وقرأ أبو زرعة." (١)

"" صفحة رقم ٥٣١ " "

أي : لا منجى ولا ملجأ .

قال القاضي : ولذلك لا يوصف تعالى بأن له وزيرا .

قوله : (فقلنا اذهبآ إلى لقوم الذين كذبوا بآياتنا (يعني القبط .

قوله : " فدمرناهم " . العامة على " فدمرنا " فعلا ماضيا معطوفا على محذوف ، أي : فذهب فكذبوهما " فدمرناهم تدميرا " أهلكناهم إهلاكا . وقرأ علي - كرم الله وجهه - " فدمراهم " أمر لموسى وهارون ، وعنه أيضا : " فدمرانهم "كذلك أيضا ، ولكنه مؤكد بالنون الشديدة ، وعنه أيضا : " فدمرا بهم " بزيادة باء الجر بعد فعل الأمر ، وهي تشبه القراءة قبلها في الخط ، ونقل عنه الزمخشري " فدمرتهم " بتاء المتكلم . فإن قيل : الفاء للتعقيب ، والإهلاك لم يحصل عقيب بعث موسى وهارون إليهم بل بعد مدة مديدة .

فالجواب : فاء التعقيب محمولة هنا على الحكم بالإهلاك لا على الوقوع . وقيل : إنه تعالى أراد اختصار القصة فذكر المقصود منها أولها وآخرها ، والمراد إلزام الحجة ببعثة الرسل ، واستحقاق التدمير بتكذيبهم . واعلم أن قوله : "كذبوا بآياتنا " إن حملنا تكذيب الآيات على تكذيب الآيات الإلهية فلا **إشكال** ، وإن حملناه على تكذيب آيات النبوة ، فاللفظ وإن كان للماضي فالمراد به المستقبل .

(وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس آية وأعتدنا للظالمين عذابا أليما وعادا وثمودا وأصحاب الرس وقرونا بين ذلك كثيرا وكلا ضربنا له الأمثال وكلا تبرنا تتبيرا (

قوله تعالى : (وقوم نوح (الآية . يجوز أن يكون " قوم " منصوبا عطفا على مفعول." (٢)

"" صفحة رقم ٥٦٥ " "

٨٦ - ويوم النسار ويوم الجفا

ر كانا عذابا وكان غراما

وقول الأعشى :

٣٨٨٧ - إن يعاقب يكن غراما وإن يع

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٨٩/١٤

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٥٣١/١٤

ط جزيلا فإنه لا يبالي

ف (غراما) بمعنى شر لازم ، وقيل : خسرانا ملحا لازما ، ومنه الغريم لإلحاحه وإلزامه ، ويقال : فلان مغرم بالنساء ، إذا كان مولعا بهن ، وسأل ابن عباس نافع بن الأزرق عن الغرام فقال : هو الوجع .

قوله : (إنها سآءت مستقرا ومقاما) . يجوز أن تكون " ساءت " بمعنى أحزنت ، فتكون متصرفة ناصبة المفعول ، وهو هنا محذوف ، أي : أنها يعني جهنم أحزنت صحابها و " مستقرا " يجوز أن تكون تمييزا وأن تكون حالا .

ويجوز أن تكون " ساءت " بمعنى بئست ، فتعطي حكمها ، ويكون المخصوص بالذم محذوفا ، وفي " ساءت " ضمير مبهم يفسره مستقر و " مستقرا " يتعين أن يكون تمييزا ، أي : ساءت هي ، فهي مخصوص وهو الرابط بين هذه الجملة وبين ما وقعت خبرا عنه ، وهو " إنها كذا قدره أبو حيان ، وقال أبو البقاء : " مستقرا " تمييز ، و " ساءت " بمعنى بئس . فإن قيل : يلزم من هذا **إشكال** ، وذلك أنه يلزم تأنيث فعل الفاعل المذكر من غير مسوغ لذلك ، فإن الفاعل في " ساءت " على هذا يكون ضميرا عائدا على ما بعده ، وهو " مستقرا ومقاما " ، وهما مذكران ، فن أين جاء التأنيث ؟

والجواب : أن المستقر عبارة عن جهنم فلذلك جاز تأنيث فعله ، ومثله قوله .:" [1]

"" " صفحة رقم ٤٥ " "

والمدح ثانيا ، ومن أول المدح إلى آخر الدعاء كلام إبراهيم – عليه السلام – فجعل الشيء الواحد وهو كقوله : (والذى أطمع أن يغفر لي يوم الدين (كلام غيره مما يبطل نظم الكلام ويفسده .

وأما قوله : إن الطمع هو اليقين (فهذا) على خلاف اللغة .

وأما الثالث وهو أن المراد تعليم الأمة فباطل أيضا ، لأن حاصله يرجع إلى أنه كذب على نفسه لغرض تعليم الأمة ، وإنه باطل أيضا . فإن قيل : لم أسند إلى نفسه الخطيئة مع أن الأنبياء منزهون عن الخطايا ؟ **فالجواب** من وجوه :

أحدها : قال مجاهد : هي قوله : (إني سقيم ([الصافات : ٨٩] وقوله : (بل فعله كبيرهم ([الأنبياء : ٦٣] وقوله لسارة : " هذه أختي " وزاد الحسن قوله للكوكب : (ه اذا ربي ([الأنعام : ٧٦] .

قال ابن الخطيب : وهذا ضعيف ، لأن نسبة الكذب إليه غير جائز .

وثانيها : أنه ذكره على سبيل التواضع وهضم النفس .

قال ابن الخطيب : وهذا ضعيف ، لأنه إن كان صادقا في هذا التواضع فقد لزم **الإشكال** ، وإن كان كاذبا فحينئذ يرجع حاصل **الجواب** إلى إلحاق المعصية به ، وهو منزه عن المعصية .

وقال : وثالثها ، وهو **الجواب** الصحيح : أن يحمل ذلك على ترك الأولى ، وقد يسمى ذلك خطأ ، فإن من ملك جوهرة أمكنه أن يبيعها بألف ألف دينار ، فباعها بدينار ، وقيل : إنه أخطأ ، وترك الأولى على الأنبياء جائز .

فإن قيل : ما فائدة قوله : " يغفر لي " ؟

فالجواب من وجوه : الأول : أن الأأب إذا عفا عن ولده ، والسيد عن عبده ، والزوج عن زوجته فإنما يكون ذلك طلبا

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٤/٥٦٥

للثواب ، أو لحسن الثناء والمحمدة ، أو دفعا للألم الحاصل من الرقة الجنسية ، وإذا كان كذلك لم يكن عفوه إلا رعاية جانب نفسه ، إما لتحصيل ما ينبغي ، أو لدفع ما لا ينبغي ، وأما الإله سبحانه فإنه كامل بذاته فيستحيل أن." (١)

"" صفحة رقم ٢٤٠ " "

الأكثرون : التي جاءت إلى موسى الكبرى . وقال الكلبي : هي الصغرى .

قال ابن الخطيب : وفي الآية إشكالات .

أحدها : كيف ساغ لموسى عليه السلام أن يعمل بقول امرأة ، (وأن يمشي معها) وهي أجنبية ، فإذن ذلك يورث التهمة العظيمة ؟ وقال (صلى الله عليه وسلم) : " اتقوا مواضع التهم " . وثانيها : أنه سقى أغنامها تقربا إلى الله تعالى ، فكيف يليق به أخذ الأجرة عليه ، وذلك غير جائز في الشريعة ؟ .

وثالثها : أنه عرف فقرهن ، وفقر أبيهن ، وأنه عليه السلام كان في نهاية القوة بحيث يمكنه الكسب بأقل سعي ، فكيف يليق بمروءة مثله طلب الأجرة على ذلك القدر من الشيخ الفقير والمرأة الفقيرة ؟

ورابعها : كيف يليق بالنبي شعيب عليه السلام أن يبعث ابنته الشابة إلى رجل شاب قبل العلم بكون الرجل عفيفا أو فاسقا ؟

والجواب عن الأول : أما العمل بقول امرأة فإن الخبر يعمل فيه بقول الواحد حرا كان أو عبدا ذكرا كان أو أنثى ، وهي ما كانت إلا مخبرة عن أبيها .

وأما المشي مع المرأة فلا بأس به مع الاحتياط والتورع .

وعن الثاني : أن المرأة لما قالت ذلك ، فموسى عليه السلام ما ذهب إليهم طالبا للأجر ، بل للتبرك بذلك الشيخ ، لما روي أنه لما دخل على شعيب إذا هو بالعشاء تهيأ ، فقال : اجلس يا شاب فتعش ، فقال موسى : أعوذ بالله ، فقال شعيب : ولم ذلك ؟ ألست بجائع ؟ فقال : بلى ، ولكن أخاف أن يكون هذا عوضا لما سقيت لهما ، وأنا من أهل بيت لا نطلب على عمل من أعمال الآخرة عوضا من الدنيا ، وفي رواية : لا نبيع ديننا بالدنيا ، ولا نأخذ بالمعروف ثمنا . فقال شعيب : لا والله يا شاب ولكنها عادتي وعادة آبائي نقري الضيف ، ونطعم الطعام ، فجلس موسى ، فأكل . وأيضا فليس بمنكر أن الجوع قد بلغ به إلى حيث ما كان يطيق تحمله ، فقبل ذلك اضطرارا ، وهو الجواب عن الثالث ، فإن الضرورات تبيح المحظورات .

وعن الرابع : لعله عليه السلام كان قد علم بالوحي طهارتها وبراءتها ، فكان يعتمد عليها .." (٢)

"" صفحة رقم ٣٢٧ " "

على " نوحا " ، أو بإضمار " اذكر " ، أو عطفا على " هاء " " أنجيناه " ، والنخعي ، وأبو جعفر ، وأبو حنيفة : " وإبراهيم " رفعا على الابتداء ، والخبر مقدر أي ومن المرسلين إبراهيم ، وقوله : " إذ قال " بدل من " إبراهيم " بدل اشتمال

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٥/٤٥

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ١٥/٢٤٠

، فإن قلنا : هو ظرف " أرسلنا " أي أرسلنا إبراهيم إذ قال لقومه ، ففيه **إشكال** ، لأن قوله لقومه " اعبدوا الله " دعوة ، والإرسال يكون قبل الدعوة ، فكيف يفهم من قوله : وأرسلنا إبراهيم حين قال لقومه مع أنه يكون مرسلا قبل ذلك ؟

فالجواب : هذا كقول القائل : " وقفت للأمير إذ خرج من الدار " ، وقد يكون الوقوف قبل الخروج لكن لما كان الوقوف يمتد إلى ذلك الوقت صح ذلك .

فصل

معنى) اعبدوا الله واتقوه (أطيعوا الله وخافوه ، وقيل : " اعبدوا الله " إشارة إلى الإتيان بالواجبات " واتقوه " إشارة إلى الامتناع عن المحرمات ،) ذ الكم خير لكم إن كنتم تعلمون (أي عباد الله وتقواه خير ، لأن خلاف عبادالله تعطيل ، وخلاف تقواه شرك ، وكلاهما شر ،) إنما تعبدون من دون الله أوثانا (أصناما ، فلا تستحق العبادة لكونها أصناما منحوتة لا شرف لها .

قوله : " وتخلقون إفكا " العامة على فتح التاء ، وسكون الخاء ، ورفع اللام مضارع " خلق " و " إفكا " بكسر الهمزة وسكون الفاء ، أي وتختلقون كذبا ، أو تنحتون أصناما ، وعلي بن أبي طالب ، وزيد بن علي والسليمي ، وقتادة بفتح الخاء واللام مشددة ، وهو مضارع " تخلق " والأصل : " تتخلقون " بتاءين فحذفت إحداهما " كتنزل " . " (١)

"" صفحة رقم ٤٣٣ " "

قوله : (ولقد ضربنا للناس في ه اذا القرآن من كل مثل (وهذا إشارة إلى إزالة الأعذار والإتيان بما فوق الكفاية من الإنذار وأنه لم يبق من جانب الرسول تقصير فإن طلبوا شيئا آخر فذاك عناد محض لأن من كذب دليلا لا يصعب عليه تكذيب الدلائل بل يا يجوز للمستدل أن يشرع في دليل آخر بعد ذكره دليلا جيدا مستقيما ظاهرا لا **إشكال عليه** ، وعانده الخصم لأنه إما أن يعترف بورود سؤال الخصم عليه أو لا يعترف فإن اعترف يكون انقطاعا وهو يقدح في الدليل والمستدل إما أن يكون الدليل فاسدا وإما أن المستدل جاهل بوجه الدلالة والاستدلال وكلاهما لا يجوز الاعراف (به) من العلم فكيف من النبي عليه الصلاة والسلام وإن لم يعترف بكون الشروع في غيره يوهم أن الخصم معاند فيحترز عن العناد في الثاني أكثر .

فإن قيل : فالأنبياء عليهم (الصلاة و) السلام ذكروا أنواعا من الدلائل ، فنقول سردوها سردا ثم فردوها فردا (كما) يقول : الدليل عليه من وجوه : الأول : كذا ، والثاني : كذا ، والثالث : كذا . وفي مثل هذا الواجب عدم الالتفات إلى عناد المعاند لأنه يريد تضييع الوقت كي لا يتمكن المستدل من الإتيان بجميع ما وعد من الدليل فتنحط درجته وإلى هذا أشار بقوله : (ولئن جئتهم بآية ليقولن الذين كفرو ا إن أنتم إلا مبطلون (أي ما أنتم إلا على باطل ، ووحد في قوله : " جئتهم " وجمع في قوله : " إن أنتم " لنكتة وهي أنه تعالى أخبر في موضع آخر فقال : (ولئن جئتهم بكل آية (أي جاءت بها الرسل فقال الكفار ما أنتم أيها المدعون الرسالة (كلكم) إلا كذا .

(/ ، كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون فاصبر إن وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون (

قوله : " كذلك يطبع " أي مثل ذلك الطبع يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون توحيد الله .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٥/٣٢٧

(فإن قيل : من لا يعلم شيئا أي فائدة في الإخبار عن الطبع على قلبه ؟

فالجواب : (معناه أن من لا يعلم الآن فقد طبع على قلبه من قبل ، ثم إنه تعالى." [١]

"" " صفحة رقم ٥٦٨ " "

لأني لم أكن من المهاجرات وكنت من المطلقات ، ثم نسخ شرط الهجرة في التحليل .

قوله " وامرأة " العامة على النصب وفيه وجهان :

أحدهما : أنها عطف على مفعول " أحللنا " أي وأحللنا لك امرأة موصوفة بهذين الشرطين ، قال أبو البقاء وقد رد هذا قوم ، وقالوا : " أحللنا " ماض ، و " إن وهبت " – وهو صفة للمرأة – مستقبل ، " فأحللنا " في موضع **جوابه** ، **وجواب** الشرط لا يكون ماضيا في المعنى ، قال : وهذا ليس بصحيح لأم معنى الإحلال ههنا الإعلام بالحل إذا وقع الفعل على ذلك كما تقول : " أبحت لك أن تكلم فلانا إن سلم عليك " . والثاني : انه ينتصب بمقدر تقديره : " ويحل لك امرأة "

.

قوله : " إن وهبت ، إن أراد " هذا من اعتراض الشرط على الشرط ، والثاني هو قيد في الأول ولذلك نعربه حالا ، لأن الحال قيد ، ولهذا اشترط الفقهاء أن يتقدم الثاني على الأول في الوجود . فلو قال : إن أكلت إن ركبت فأنت طالق ، فلا بد أن يتقدم الركوب على الأكل ، وهذا له تحقق الحالية والتقييد كما ذكرنا ، إذ لو لم يتقدم لخلا جزء من الأكل غير مقيد بركوب فلهذا اشترطنا تقدم الثاني وقد مضى تحقيق هذا وأنه يشترط أن لا تكون ثم قرينة تمنع من تقدم الثاني على الأول كقوله : " إن تزوجتك إن طلقتك فعبدي حر " (لأنه) لا يتصور هنا تقديم الطلاق على التزويج .

قال شهاب الدين : وقد عرض لي **إشكال على** ما قاله الفقهاء بهذه الآية وذلك أن الشرط الثاني هنا لا يمكن تقدمه في الوجود بالنسبة إلى الحكم الخاص بالنبي – (صلى الله عليه وسلم) – لا أنه لا يمكن عقلا ، وذلك ان المفسرين فسروا قوله تعالوا : " إن أراد " بمعنى قبل الهبة لأن بالقبول منه (عليه الصلاة و) السلام يتم نكاحه وهذا لا يتصور تقدمه على الهبة إذ القبول متأخر ، وأيضا فإن القصة كانت على ما ذكرته من تأخر إرادته من هبتها وهو مذكور في التفسير ، وأبو حيان لما جاء إلى ههنا جعل الشرط الثاني متقدما على." [٢]

"" " صفحة رقم ٥٦٩ " "

الأول على القاعدة العامة ، ولم يستشكل شيئا مما ذكرته ، وقد عرضت هذا **الإشكال على** جماعة من أعيان زماننا فاعترفوا به ولم يظهر عن **جواب** إلا ما قدمته من أنه ثم قرينة مانعة من ذلك كما مثلته آنفا ، وقرأ أبو حيوة " وامرأة " بالرفع على الابتداء ، والخبر مقدر ، أي أحللنا لك أيضا . وفي قوله : (إن أراد النبي (التفات من الخطاب إلى الغيبة بلفظ الظاهر تنبيها على أن سبب ذلك النبوة ، ثم رجع إلى الخطاب فقال : " خالصة لك " ، وقرأ أبي والحسن وعيسى " أن " بالفتح ، وفيه وجهان :

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٥/٤٣٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ١٥/٥٦٨

أحدها : أنه بدل من " امرأة " بدل اشتمال قاله أبو البقاء ، كأنه قيل : وأحللنا لك هبة المرأة نفسها لك .

قوله : " خالصة " العامة على النصب وفيه أوجه :

أحدها : أنه منصوب على الحال من فاعل " وهبت " أي حال كونها خالصة لك دون غيرك . الثاني : أنها حال من " امرأة " لأنها وصفت فتخصصت ، وهو بمعنى الأول ، وإليه ذهب الزجاج .

الثالث : أنها نعت مصدر مقدر أي هبة خالصة فنصبها " بوهبت " .

الرابع : أنها مصدر مؤكد "كوعد الله ، قال الزمخشري : والفاعل والفاعلة في." (١)

"" " صفحة رقم ٢٧٨ " "

فالجواب : أن الناس الساكنين على سطح كرة الأرض إذا نظروا إلى السماء فإنهم يشاهدو (ن) ها مزينة بهذه الكواكب فصح قوله تعالى : (إنا زينا السمآء الدنيا بزينة الكواكب (وأيضا فكون هذه الكواكب مركوزة في الفلك الثامن لم يتم دليل الفلاسفة عليه .

فن قيل : هذه الشهب التي يرمى بها هل هي من الكواكب التي زين الله المساء بها أم لا ؟ والأول باطل لأن هذه الشهب تبطل وتضمحل فلو كانت هذه الشهب تلك الكواكب الحقيقة لوجب أن يظهر نقصان كثير في أعداد كواكب السماء ولم يوجد ذلك فإن أعداد كواكب السماء باقية لم تتغير ألبتة وأيضا فجعلها رجوما للشياطين مما يوجب وقوع النقصان في زينة السماء فكان الجمع بين هذين المقصودين كالمتناقض وإن كانت هذه الشهب جنسا آخر غير الكواكب المركوزة في الفلك فهو أيضا مشكل لأنه تعالى قال في سورة الملك : (ولقد زينا السمآء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين ([الملك : ٥] فالضمير في قوله : " وجعلناها " عائد إلى المصابيح فوجب أن تكون تلك المصابيح هي الرجوم بأعينها .

فالجواب : أن الشهب غير تلك الكواكب الثابتة وأما قوله تعالى : " ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين " فنقو (ل) كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الأرض آمنة من التغير والفساد ومنها ما لا يكون كذلك وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين إلى حيث يعلمون وبهذا يزول **الإشكال** .

فإن قيل : كيف يجوز أن تذهب الشياطين حيث يعلمون أن الشهب تحرقهم ولا يصلون إلى مقصودهم البتة وهل يمكن أن يصدر (مثل) هذا الفعل عن عاقل فكيف من الشياطين الذين لهم مزية في معرفة الحيل الدقيقة ؟ .

فالجواب : أن حصول هذه الحال ليس له موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه وإنما يمنعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فربما صاروا إلى موضع تصيبهم الشهب وربما صاروا إلى غيره ولا صادفوا الملائكة ولا تصيبهم الشهب فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلموا في بعض الأوقات جاز ان يصيروا إلى مواضع يغلب على ظنونهم أنهم لا تصيبهم الشهب

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٥/٥٦٩

فيما كما يجوز فيمن سلك البحر أن يسلكه في موضع يغلب على ظنه يغلب على ظنه حصول النجاة . هذا ما ذكره أبو علي الجبائي في **الجواب** عن." (١)

"" " صفحة رقم ٥٤٤ " "

المقدار قال الزمخشري : ومع القصد إلى الجمع " يعني في الأرض " فإنه أريد به الجمع وتأكيده بالجميع أتبع الجميع مؤكده قبل مجيء الخبر ليعلم أول الأمر أن ا لخبر الذي يرد لا يقع عن أرض واحدة ولكن عن الأرض كلها .

وقال أبو البقاء : و " جميعا " حال من الأرض ، والتقدير : إذا كانت مجتمعة قبضته أي مقبوضة ، فالعامل في " إذا " المصدر ، لأنه بمعنى المفعول ، وقال أبو علي في الحدة : التقدير : " ذات قبضته " وقد رد عليه ذلك بأن المضاف إليه لا يعمل فيما قبله ، وهذا لا يصح لن الآن غير مضاف إليه ، وبعد حذف المضاف لا يبقى حكمه انتهى وهو كلام فيه **إشكال**؛ إذ لا حاجة إلى تقدير العامل في " إذ " التي لم يلفظ بها .

وقوله : (قبضته (إن قدرنا مضافا - كما قال الفارسي أي ذات قبضته - لم يكن فيه وقوع المصدر موقع " مفعول " وإن لم يقدر ذلك احتمل أن يكون المصدر واقعا موقعه ، وحينئذ يقال : كيف أنث المصدر الواقع موقع مفعول وهو غير جائز ؟ لا يقال : حلة نسجة اليمن بل نسج اليمن أي منسوجه .

والجواب : أن الممتنع دخول التاء الدال على التحديد وهذه المجرد التأنيث . كذا أجيب . وليس بذاك فإن المعنى على التحديد لأنه أبلغ في القدرة ، واحتمل أن يكون أريد بالمصدر مقدار (ذلك) (التحديد) .

والقبضة - بالفتح - المرة ، وبالضم اسم المقبوض كالغرفة والغرفة ، قال تعالى : (فقبضت قبضة من أثر الرسول ([طه : ٩٦] .

والعامة على رفع " قبضته " والحسن ينصبها وخرجها ابن خالويه." (٢)

"" " صفحة رقم ٤٠ " "

قوله) أن يقول ربي (أي كراهة أن يقول ، أو لأن يقول .

قال الزمخشري : ولك أن تقدر مضافا محذوفا أي وقت أن يقول والمعنى أتقتلونه ساعة سمتعم منه هذا القول من غير روية ولا فكر (في أمره) وهذا الذي أجازه رده أبو حيان بأن تقدير هذا الوقت لا يجوز إلا مع المصدر المصرح به ، تقول : صياح الديك أي وقت صياحه ، ولو قلت : أجيئك أن صاح الديك أو أن يصيح لم يصح نص عليه النحويون ،

قوله : " وقد جاءكم " جملة حالية ، يجوز أن تكون من المفعول .

فإن قيل : هو نكرة .

فالجواب : أنه في حيز الاستفهام وكل ما سوغ الابتداء بالنكرة سوغ انتصاب الحال عنها ، ويجوز أن تكون حالا من الفاعل .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٧٨/١٦

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٥٤٤/١٦

فصل

لما حكى الله تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام أنه ما زاد في دفع مكر فرعون وشره على الاستعاذة بالله بين أنه تعالى قيض له إنسانا أجنبيا حتى ذب عنه بأحسن الوجوه وبالغ في تسكين تلك الفتنة فقال : (أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله (وهذا استفهام على سبيل الإنكار ، وذكر في هذا الكلام ما يدل على حسن ذلك الإنكار ، وذلك لأنه ما زاد على أن قال : ربي الله وجاء بالبينات ، وذلك لا يوجب القتل البتة فقوله : (وقد جآءكم ب البينات من ربكم (يحتمل وجهين :

الأول : أن قوله " ربي الله " إشارة إلى تعزيز النبوة بإظهار المعجزة . الثاني : أن قوله " ربي الله " إشار إلى التوحيد .

وقوله : (وقد جآءكم ب البينات من ربكم (إشارة إلى الدلائل الدالة على التوحيد ، ثم ذكر ذلك المؤمن حجة ثانية على أن الإقدام على قتله غير جائز ، وهي حجة مذكورة على طريق التقسيم فقال : إن كان هذا الرجل كاذبا كان وبال كذبه عائدا عليه فاتركوه وإن كان صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم فعلى كلا التقديرين الأولى إبقاؤه حيا .

فإن قيل : الإشكال على هذا الدليل من وجهين :." [1]

"" " صفحة رقم ١١٧ " "

على إضمار القول .

الثاني : أنها الناصبة للمضارع ، والجملة النهيية بعدها صلتها وصلت بالنهي كما توصل بالأمر في كتبت إليه بأن قم . وقد مر في وصلها بالأمر إشكال يأتي مثله في النهي .

الثالث : أن تكون مفسرة لمجيئهم ؛ لأنه يتضمن قولا ، و " لا " في هذه الأوجه كلها ناهية ، ويجوز أن تكون نافية على الوجه الثاني ، ويكون الفعل منصوبا بأن بعد لا النافية ، فإن لا النافية لا تمنع العامل أن يعمل فيما بعدها ، نحو : جئت بلا زيد ، ولم يذكر الحوفي غيره .

قوله : " لو شاء " قدر الزمخشري مفعول شاء لو شاء إرسال الرسل لأنزلش ملائكة قال أبو حيان تتبعت القرآن وكلام العرب ، فلم أجد حذف مفعول شاء الواقع بعد لو إلا من جنس جوابها ، نحو) ولو شآء الله لجمعهم على لهدى ([الأنعام : ٣٥] أي لو شاء (الله) جمعهم على الهدى لجمعهم عليه .

(و)) لو نشآء لجعلناه حطاما ([الواقعة : ٦٥] و) لو نشآء جعلناه أجاجا ([الواقعة : ٧٠] و) ولو شآء ربك لآمن ([يونس : ٩٩] و) ولو شآء ربك ما فعلوه ([الأنعام : ١١٢] و) لو شآء الله ما عبدنا من دونه ([النحل : ٣٥] ، وقال الشاعر (رحمة الله عليه) :

٤٣٥٨ فلو شاء ربي كنت قيس بن خالد

ولو شاء ربي كنت عمروا بن مرثد

وقال الأخرة :

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٠/١٧

٤٣٥٩ واللذ لو شاء لكنت صخرا

أو جبلا أشم مشمخرا." (١)

"" " صفحة رقم ١٣٧ " "

تكون في ثلاثة مواطن ، عند الموت وفي القبر وعند البعث .

قوله : (ألا تخافوا (يجوز في " أن " أن تكون المخففة ، أو الفسرة ، أو الناصبة و " لا " ناهية على الوجهين الأولين ، ونافية على الثالث . وقد تقدم ما في ذلك من **الإشكال** . فالتقدير بأن لا تخافوا أي بانتفاء الخوف . وقال أبو البقاء : التقدير : بأن لا تخافوا ، أو قائلين أن لا تخافوا فعلى الأول : هو حال ، أي نزلوا بقولهم : لا تخافوا . وعلى الثاني : الحال محذوفة .

قال شهاب الدين : يعني الباء المقدرة حالية ، فالحال غير محذوفة وعلى الثاني الحال هو القول المقدر وفيه تسامح ، وإلا فالحال محذوفة في الموضعين ، وكما قام المقول مقام الحال كذلك قام الجار مقامها . وقرأ عبد الله " لا تخافوا " بإسقاط " أن " وذلك على إضمار القول ، أي : يقولون لا تخافوا .

فصل

) أن لا تخافوا (من الموت .

قال مجاهد : لا تخافون على ما تقدمون عليه من أمر الآخرة ولا تحزنوا على ما خلفتم من أهل وولد ، فإنا نخلفكم في ذلك كله . وقال عطاء ابن أبي رباح : لا تخافوا ولا تحزنوا على ذنوبكم فإني أغفرها لكم .

قوله : (وأبشروا ب الجنة التي كنتم توعدون) .

فإن قيل : البشارة عبارة عن الخبر الأول بحصول المنافع ، فأما إذا أخبر الرجل بحصول المنفعة ثم أخبر ثانيا بحصولها كان الإخبار الثاني إخبارا ولا يكون بشارة ، والمؤمن قد يسمع بشارات الخير ، فإذا سمع المؤمن هذا الخبر من الملائكة وجب أن يكون هذا إخبارا ولا يكون بشارة ، فما السبب في تسمية هذا الخبر بشارة ؟

فالجواب : أن المؤمن قد يسمع بشارات الخير ، (فإذا سمع المؤمن هذا الخبر من الملائكة وجب أن يكون هذا إخبارا ولا يكون بشارة قلنا : المؤمن يسمع أن من كان مؤمنا تقيا) كان له الجنة أما إذا لم (يسمع) ألبتة أنه من أهل الجنة فإذا سمع هذا." (٢)

"" " صفحة رقم ١٤٠ " "

فصل

قال المفسرون : المراد بالحسنة الصبر ، وبالسيئة الغضب . وقيل : الحلم والجهل .

وقيل : العفو والإساء .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١١٧/١٧

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ١٣٧/١٧

قال بان الخطيب : لما حكى الله تعالى عنهم قولهم : " قلوبنا في أكنة " وإصرارهم الشديد على دينهم ، وعد التأثر بدلائل محمد صلى الله عليه سولم ثم أطنب في **الجواب** عن شبهاتهم ثم رغب محمدا (صلى الله عليه وسلم) في أن لا يترك الدعوة إلى الله بقوله : (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ([فصلت : ٣٠] فلهم الثواب العظيم ، ثم ترقى من تلك الدرجة إلى درجة أخرى ، وهي أن الدعوة إلى الله تعالى أعظم الدرحات ، ثم كأن سائلا (سأل ف) قال : إن الدعوة إلى الله ، وإن كانت طاعة عظيمة ، إلا أن الصبر على سفاهة الكفار شديدة ، فذكر الله تعالى ما يصلح لأ ، يكون دافعا لهذا **الإشكال فقال** : (ولا تستوي الحنسة ولا السيئة) .

والمراد بالحسنة دعوة الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى الحق ، والصبر على جهالة الكفار ، وترك الانتقام وترك الالتفات إليهم ؛ والمراد بالسيئة ما أظهروا من الجلافة في قولهم : " قلوبنا في أكنة " وقوله : (لا تسمعوا له اذا القرآن والغوا فيه ([فصلت : ٢٦] فكأنه قال : يا محمد فعلك حسنة ، وفعلهم سيئة ، ولا تستوي الحسنة (ولا السيئة) أنت إذا أتيت بهذه الحسنة استوجبت التعظيم في الدنيا والثواب في الآخرة ، وهم بالضد من ذلك ، فلا ينبغي أن يكون إقدامهم على تلك السيئة مانعا لك من الاشتغال بهذه الحسنة . ثم قال) ادفع ب التي هي أحسن (يعني ادفع ستاهتهم وجهالتهم بالطريق التي هي أحسن الطرق .

قال ابن عباس رضي الله عنهما أمر بالصبر عند الغضب ، وبالحلم عند الجهل ، وبالعفو عن الإساءة . والمعنى أنك إذا صبرت على سوء أخلاقهم مرة بعند أخرى ولم تقابل سفاهتهم بالغضب استحيوا من تلك الأخلاق المذمومة وتركوا أفعالهم القبيحة ، وانقلبوا من العداوة إلى المحبة ، ومن البغضاء إلى المودة فقال : (فإذا الذي بينك وبينه عداوة (يعني إذا فعلت ذلك خضع لك عدوك) كأنه ولي حميم (أي كالصديق القريب ، قال مقاتل بن حيان : نزلت في أبي سفيان بن حرب ، وذلك لأنه لان للمسلمين شدة عداوته بالمصاهرة التي حصلت بينه وبين النبي (صلى الله عليه وسلم) ، ثم أسلم فصار وليا بالإسلام وحميما بالقرابة .

قوله : كأنه ولي " في هذه الجملة التشبيهية وجهان :

أحدهما : أنها في محل نصب على الحال ، والموصول متبدأ ، و " إذا " التي." (١)

"" صفحة رقم ١٩٠ " "

وقيل : بالملائكة . وقيل : بالتسمية . وهذا يقوي قول مكي . فإن قلنا : ما لهم بالآخرة فهو **جواب** كما قلنا : إنهم وإن كانوا يقولون : إن الأصنام شفعاؤنا عند الله ، وكانوا يربطون الإبل على قبور الموتى ليركبوها لكن ما كانوا يقولون به عن علم .

وإن قلنا بالتسمية ففيه **إشكال** ، وهو أن العلم بالتسمية حاصل لهم فإنهم يعلمون أنهم " ليسوا في شك " .

والجواب : أن التسمية قد يكون واضعها الأول عالما بأنه وضع ، وقد يكون استعمالا معنويا يتطرق إليه الصدق والكذب والعلم . فمثال الصدق من وضع أولا اسم السماء لموضوعها وقال : هذا سماء ، ومثال الكذب إذا قلنا بعد ذلك للماء

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٧/١٤٠

والحجر : هذا سماء ، فإنه كذب ومن اعتقد فهو جاهل وكذلك قولهم في الملائكة : إنهم بنات الله لم تكن تسمية وضعية ، وإنما أرادوا به أنهم موصوفون باسم يجب به استعمال لفظ البنات فيهم ، وذلك كذب ومعتقده جاهل ، فالمراد التسمية التي هي عن وصف حقيقي لا التسمية الوضعية ؛ لأنهم عالمون بها فهذا هو المراد . قاله ابن الخطيب .

وقوله : (إن يتبعون إلا الظن (تقدم الكلام عليه .

وقوله : (إن الظن لا يغني من الحق شيئا (قيل : الحق بمعنى العلم أي لا يقوم الظن مقام العلم . وقيل : الحق بمعنى العذاب ، أي إن ظنهم لا ينقذهم من العذاب .

قال ابن الخطيب : المراد منه أن الظن لا يغني في الاعتقادات شيئا وأما الأفعال العرفية أو الشرعية فإنه يتبع عند عدم الوصول إلى اليقين . ويحتمل أن يقال : المراد من الحق هو الله والمعنى أن الظن لا يفيد شيئا من الله أي أن الأوصاف الإلهية لا تستخرج بالظنون بدليل قوله تعالى : (ذلك بأن الله هو الحق ([لقمان : ٣٠] .

فإن قيل : أليس الظن قد يصيب فكيف يحكم عليه بأنه لا يغني أصلا ؟

فالجواب : أن المكلف لا يحتاج إلى مميز يميز الحق من الباطل ؛ ليعتقد الحق ويميز الخير من الشر ليفعل الخير لكن في الحق ينبغي أن يكون جازما لاعتقاد مطابقته ، والظان لا يكون جازما وفي الخير ربما يعتبر الظن في مواضع .

فصل

اعلم أن الله تعالى منع من الظن في ثلاثة مواضع :

أحدها : قوله تعالى : (إن هي إلا أسمآء سميتموهآ أنتم وآبآؤكم مآ أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن ([النجم : ٢٣] .."[1]

"" " صفحة رقم ٣٢٥ " "

قوله تعالى : (ذو الجلال والإكرام) .

العامة على " ذو " بالواو صفة للوجه ، وأبي ، وعبد الله : " ذي " بالياء صفة ل " ربك " . وسيأتي خلاف القراء في آخر السورة إن شاء الله تعالى .

و " الجلال " : العظمة والكبرياء .

و " الإكرام " : يكرم أنبياءه وأولياءه بلطفه مع جلاله وعظمته .

قوله تعالى : (يسأله من فى لسماوات والأرض (فيه وجهان :

أحدهما : أنه مستأنف .

والثاني : أنه حال من " وجه " ، والعامل فيه " يبقى " أي يبقى مسئولا من أهل السموات والأرض .

وفيه إشكال ؛ لأنه لما قال : (ويبقى وجه ربك (كان إشارة إلى بقائه بعد فنائه من على الأرض ، فكيف يكون في ذلك الوقت مسئولا لمن في الأرض ؟ .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٨/١٩٠

قال ابن الخطيب : **والجواب** من وجوه .

الأول : أنهم يفنون بالنظر إليه ، لكنهم يبقون بإبقاء الله ، فيصح أن يكون الله مسئولا . الثاني : أن يكون مسئولا معنى لا حقيقة ؛ لأنهم إذا فنوا فهم يسألونه بلسان الحال .

الثالث : أن قوله : " ويبقى " للاستمرار فهو يبقى ويعيد من كان في الأرض ، ويكون مسئولا .

الرابع : أن السائلين هم الملائكة الذين هم في الأرض فأنهم فيها ، وليسوا عليها ، ولا يضرهم زلزلتها ، فعندما يفنى من عليها يبقى الله تعالى ، ولا يفنى في تلك الحال الملائكة ، فيسألونه ماذا نفعل ؟ فيأمرهم بما يريد .

فصل في تحرير السؤال المقصود

وهذا السؤال إما استعطاف ، وإما استعطاء ، فيسأله كل أحد ما يحتاج إليه .

قال ابن عباس وأبو صالح : أهل السموات يسألونه المغفرة ، ولا يسألونه الرزق ، وأهل الأرض يسألونهما جميعا .." (١)

"" " صفحة رقم ٢١٦ " "

قال القشيري : وهذا إجماع من المفسرين إنما كانت خيانتهما في الدين ، وكانتا مشركتين وقيل : كانتا منافقتين .

وقيل : خيانتهما النميمة إذا أوحى الله إليهما شيئا أفشتاه إلى المشركين ، قاله الضحاك .

وقيل : كانت امرأة لوط إذا نزل به ضيف دخنت لتعلم قومها أنه قد نزل به ضيف لما كانوا عليه من إتيان الرجال .

قوله : (فلم يغنيا) .

العامة : بالياء من تحت ، أي : لم يغن نوح ولوط عن امرأتيهما شيئا من الإغناء من عذاب الله .

وقرأ مبشر بن عبيد : تغنيا - بالتاء - من فوق - ، أي : فلم تغن المرأتان عن أنفسهما .

وفيها **إشكال إذ** يلزم من ذلك تعيد فعل المضمير المتصل إلى ضميره المتصل في غير المواضع المستثناة .

وجوابه : أن " عن " هنا اسم كهي في قوله : [الكامل]

٤٧٩٠ - دع عنك نهبا صيح في حجراته

. . . .

وقد تقدم هذا والاعتراض عليه بقوله : (وهزى إليك بجذع النخلة ([مريم : ٢٥]) واضمم إليك جناحك ([القصص : ٣٢] ، **والجواب** هناك .

فصل في معنى الآية

معنى الآية : لم يدفع نوح ، ولوط مع كرامتهما على الله تعالى عن زوجتيهما لما عصيا شيئا من عذاب الله تنبيها بذلك على أن العذاب يدفع بالطاعة ، لا بالوسيلة . وقيل : إن كفار مكة استهزءوا وقالوا : إن محمدا يشفع لنا ، فبين تعالى أن الشفاعة لا تنفع كفار " مكة " ، وإن كانوا أقربا كما لا ينفع شفاعة نوح امرأته ، وشفاعة لوط لامرأته مع قربهما له لكفرهما

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٢٥/١٨

.

) وقيل ادخلا النار مع الداخلين (في الآخرة كما يقال لكفار مكة وغيرهم . قطع الله." [١]

"" صفحة رقم ٣٣٨ " "

وأصل " طعام " أن يكون منصوبا بالمصدر المقدر ، والطعام عبارة عن العين ، وأضيف للمسكين للملابسة التي بينهما ، ومن أعمل الطعام كما يعمل الإطعام ، فموضع " المسكين " نصب ، والتقدير : على إطعام المطعم المسكين ، فحذف الفاعل ، وأضيف المصدر إلى المفعول .

قوله : (فليس له اليوم ها هنا حميم (في خبر " ليس " وجهان :

أحدهما : " له " .

والثاني : هاهنا ، وأيهما كان خبرا تعلق به الآخر ، أو كان حالا من " حميم " ، ولا يجوز أن يكون " اليوم " خبرا ألبتة ؛ لأنه زمان والمخبر عنه جثة .

ومنع المهدوي أن يكون " هاهنا " خبرا ، ولم يذكر المانع .

وقد ذكره القرطبي فقال : " لأنه يصير المعنى : ليس هاهنا طعام إلا من غسلين ، ولا يصح ذلك ؛ لأن ثم طعاما غيره " . انتهى وفي هذا نظر ؛ لأنا لا نسلم أولا أن ثم طعاما غيره ، فإن أورد قوله : (ليس لهم طعام إلا من ضريع ([الغاشية : ٦] فهذا طعام آخر غير الغسلين .

فالجواب : أن بعضهم ذهب إلى أن الغسلين هو الضريع بعينه ، فسماه في آية " غسلينا " وفي أخرى " ضريعا " .

ولئن سلمنا أنهما طعامان ، فالحصر باعتبار الآكلين ، يعني : أن هذا الأكل انحصر طعامه في الغسلين ، فلا ينافي أن يكون في النار طعام آخر .

وذا قلنا : إن " له " الخبر ، وأن " اليوم " ، و " هاهنا " متعلقان بما تعلق هو به ، فلا **إشكال**، وكذلك إذا جعلنا " هاهنا " هو الخبر ، وعلقنا به الجار والظرف ، ولا يضركون العامل معنويا للاتساع في الظروف وحروف الجر .

وقوله : (إلا من غسلين (، صفة ل " طعام " ، دخل الحصر على الصفة ، كقولك : " ليس عندي إلا رجل من بني تميم " .

والمراد ب " الحميم " : الصديق ، فعلى هذا الصفة مختصة بالطعام ، أي : ليس له صديق ينفعه ، ولا طعام إلا من كذا .

وقيل : التقدير : ليس له حميم إلا من غسلين ولا طعام . قاله أبو البقاء .

فجعل " من غسلين " صفة ل " الحميم " ، كأنه أراد الشيء الذي يحم به البدن من صديد النار .." [٢]

"" صفحة رقم ٣٩٩ " "

وقال الشاعر : [الطويل]

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢١٦/١٩

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٣٣٨/١٩

٤٨٩٠ – لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى

وأسيافنا يقطرون من نجدة دما

وقرأ الجحدري وتروى عن أبي " خطيئتهم " بالإفراد ، والهمز .

وقرأ عبد الله " من خطئاتهم ما أغرقوا " ، فجعل " ما " المزيدة بين الفعل وما يتعلق به .

و " من " للسببية تتعلق ب " أغرقوا " .

وقال ابن عطية : لابتداء الغاية ، وليس بواضح .

وقرأ العامة : " أغرقوا " من " أغرق " .

وزيد بن علي : " غرقوا " بالتشديد . وكلاهما للنقل ، تقول : " أغرقت زيدا في الماء ، وغرقته به " .

فصل في صحة " عذاب القبر "

قال ابن الخطيب : دل قوله : (أغرقوا فأدخلوا نارا) ، على إثبات عذاب القبر لأنه يدل على أنه حصلت تلك الحالة عقيب الإغراق ، ولا يمكن حمل حمل الآية على عذاب الآخرة وإلا بطلت دلالة هذه الفاء ، وأيضا فقوله " فأدخلوا " يدل على الإخبار عن الماضي ، وهذا إنما يصدق لو وقع ذلك ، وقال مقاتل ، والكلبي : معناه أنهم سيدخلون في الآخرة نارا ، ثم عبر عن المستقبل بلفظ الماضي ؛ لصدق وقوع وعده كقوله : (ونادى أصحاب الجنة ([الأعراف : ٤٤] .

قال ابن الخطيب : وهذا ترك للظاهر ، من غير دليل ، فإن قيل : إنما تركنا الظاهر لدليل ، وهو أن من مات في الماء ، فإنا نشاهده هناك ، فكيف يمكن أن يقال : إنهم في تلك الساعة أدخلوا نارا ؟ **فالجواب** : إن هذه **الإشكال** ، إنما جاء لاعتقاد أن الإنسان هو مجموع هذا الهيكل ، وهذا خطأ لأن الإنسان هو الذي كان موجودا من أول عمره ، مع أنه كان صغير الجثة في أول عمره ، ثم إن أجزاءه دائما في التحلل والذوبان ، ومعلوم أن الباقي غير المتبدل ، فهذا الإنسان عبارة عن ذلك الشيء الذي هو باق ، من أول عمره إلى الآن ، فلم لا يجوز أن يقال : نقل الأجزاء الباقية الأصلية التي في الإنسان عبارة فيها إلى النار وإلى العذاب .." (١)

"" صفحة رقم ٤٥٤ " "

أحدها : أن " نصفه " بدل من " الليل " بدل بعض من كل ، و " إلا قليلا " استثناء من النصف ، كأنه قيل : [قم أقل من نصف الليل ، والضمير في " منه " و " عليه " عائد على النصف ، والمعنى : التخيير بين أمرين : بين أن يقوم أقل من نصب الليل على البت] ، وبين أن يختار أحد الأمرين وهما النقصان من الصنف ، والزيادة عليه ، قاله الزمخشري . وناقشه أبو حيان : " بأنه يلزم منه تكرار اللفظ ، ويصير التقدير : قم نصف الليل إلا قليلا من نصف الليل ، قال : وهذا تركيب ينزه القرآن عنه " .

قال شهاب الدين : والوجه في **إشكال** ، لكن لا من هذه الحيثية ، فإن الأمر فيها سهل بل لمعنى آخر – سأذكره إن شاء الله تعالى قريبا – ، وجعل أبو البقاء هذا الوجه مرجوحا فإنه قال : والثاني : هو بدل من " قليلا " – يعني النصف – قال

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٣٩٩/١٩

: وهو أشبه بظاهر الآية لأنه قال : " أو انقص منه " ، " أو زد عليه " ، والهاء فيهما للنصف ، فلو كان الاستثناء من النصف لصار التقدير : قم نصف الليل إلا قليلا ، أو انقص منه قليلا ، والقليل السمتثنى غير مقدر فالنقصان منه لا يعقل .

قال شهاب الدين : " **والجواب** عنه : أن بعضهم قد عين هذا القليل ، فعن الكلبي ، ومقاتل : هو الثلث فلم يكن القليل غير مقدر ، ثم إن في قوله تناقضا فإنه قال : " والقليل السمتثنى غير مقدر فالنقصان منه لا يعقل " ، فأعاد الضمير على القليل ، وفي الأول أعاده على النصف ، ولقائل أن يقول : قد ينقدح هذا الوجه **بإشكال قوي** ، وهو أنه يلزم منه تكرار المعنى الواحد ، وذلك أن قوله : قم نصف الليل إلا قليلا ، بمعنى أنقص من نصف الليل ، لأن ذلك القليل ، هو بمعنى النقصان وأنت إذا قلت : " قم نصف الليل إلا القليل من الصنف ، وقم نصف الليل ، أو انقص من النصف " وجدتهما بمعنى واحد ، وفيه دقة فتأمله ، ولم يذكر الحوفي غير هذا الوجه المتقدم ، وقد عرف ما فيه ، وممن ذهب إليه أيضا الزجاج لإنه قال : " نصفه " بدل من " الليل " و " إلا قليلا " استثناء من النصف ، والضمير في " منه " و " عليه " عائد للنصف ، والمعنى : قم نصف الليل ، أو انقص من النصف قليلا إلى الثلث ، أو زد عليه إلى الثلثين ، فكأنه قال : قم ثلثي الليل ، أو نصفه ، أو ثلثه " .

قال شهاب الدين : " والتقديرات التي يبرزونها ظاهرة حسنة إلا أن التركيب لا يساعد عليها لما عرفت من **الإشكال المذكور** آنفا " .

الثاني : أن يكون " نصفه " بدلا من " قليلا " وإليه ذهب الزمخشري وأبو البقاء ، وابن عطية .." [١]

"" صفحة رقم ٥٤٣ " "

وفائدتها : توكيد القسم في الرد " . ثم قال بعد أن حكى وجه الزيادة والاعتراض **والجواب** كما تقدم : والوجه أن يقال : هي للنفي ، والمعنى في ذلك : أنه لا يقسم بالشيء إلا إعظاما له ، يدلك عليه قوله تعالى : (فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم ([الواقعة : ٧٥ ، ٧٦] فكأنه بإدخال حرف النفي يقول : إن إعظامي له بإقسامي به كلا إعظام ، يعني أنه يستأهل فوق ذلك .

وقيل : إن " لا " نفي لكلام ورد قبل ذلك انتهى .

قال ابن الخطيب : كأنهم أنكروا البعث فقيل : " لا " ليس الأمر على ما ذكرتم ، ثم قيل : أقسم بيوم القيامة .

قال : وهذا فيه **إشكال** ؛ لأن إعادة حرف النفي أحرى في قوله تعالى : (ولا أقسم ب النفس اللوامة (مع أن المراد ما ذكروه يقدح في فصاحة الكلام .

قال شهاب الدين رحمه الله : " فقول الزمخشري " : والوجه أن يقال إلى قوله : يعني أنه يستأهل فوق ذلك ، تقرير لقوله : إدخال " لا " النافية على فعل القسم مستفيض إلى آخره وحاصل الكلام يرجع إلى أنها نافية ، وأن النفي متسلط على فعل القسم بالمعنى الذي شرحه ، وليس فيه منع لفظا ولا معنى " .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٤٥٤/١٩

ثم قال : فإن قلت : قوله تعالى : (فلا وربك لا يؤمنون ([النساء : ٦٥] والأبيات التي أنشدتها المقسم عليه فيها منفي ، فهلا زعمت أن طلا " التي قبل القسم زيدت موطئة للنفي بعده ، ومؤكدة له ، وقدرت المقسم عليه المحذوف – هاهنا – منيا كقولك : لا أقسم بيوم القيامة لا تتركون سدى ؟ .

قلت : لو قصروا الأمر على النفي دون الإثبات لكان لهذا القول مساغ ، ولكنه لم يقصر ، ألا ترى كيف نفى) لا أقسم به اذا البلد ([البلد : ١] بقوله : (لقد خلقنا الإنسان ([البلد : ٤] وكذلك قوله : (فلا أقسم بمواقع النجوم ([الواقعة : ٧٥] بقوله : (إنه لقرآن كريم ([الواقعة : ٧٧] ، وهذا من محاسن كلامه تعالى .

وقرأ قنبل والبزي – بخلاف عنه – : " لأقسم " بلام بعدها همزة دون ألف ، وفيها أوجه :

أحدها : أنها جواب لقسم مقدر ، تقديره : " والله لأقسم " والفعل للحال ، فلذلك لم تأت نون التوكيد ، وهذا مذهب الكوفيين .

وأما البصريون : فلا يجيزون أن يقع فعل الحال جوابا للقسم فإن ورد ما ظاهره ذلك جعل الفعل خبرا لمبتدإ مضمر ، فيعود الجواب جملة اسمية قدر أحد جزأيها." (١)

"" " صفحة رقم ٥٤٧ " "

" بلى " نحن " قادرون ") على أن نسوي بنانه (والبنان عند العرب : الأصابع ، واحدها بنانة ؛ قال عنترة : [الوافر]

٤٩٨٥ – وأن الموت طوع يدي إذا ما

وصلت بنانها بالهندواني

فنبه بالبنان على بقية الأعضاء .

وأيضا : فإنها أضعف العظام فخصها الله – عز وجل – بالذكر لذلك .

قال القتيب والزجاج : وزعموا أن الله تعلى لا يبعث الموتى ، ولا يقدرعلى جمع العظام ، فقال الله تعالى : بلى قادرين على أن نعيد السلاميات على صغرها ، ونؤلف بينها حتى تستوي ، ومن قدر على هذا فهو على جميع الكبار أقدر .

وقال ابن عباس وعامة المفسرين : (على أن نسوي بنانه (أن نجعل أصابع يديه ورجليه شيئا واحدا كخف البعير ، أو كحافر الحمار ، أو كظلف الخنزير ، ولا يمكنه أن يعمل به شيئا ولنا فرقنا أصابعه حتى يفعل بها ما يشاء .

وقيل : نقدر أن نعيد الإنسان في هيئة البهائم ، فكيف في صورته التي كان عليها ، وهو كقوله تعالى : (وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون ([الواقعة : ٦٠ ، ٦١] .

والقول الأول أشبه بمساق الآية .

فصل في الكلام على الآية

قال ابن الخطيب رحمه الله : في الآية إشكالات :

أحدها : ما المناسبة بين القيام والنفس اللوامة حتى جمع الله بينهما في القسم ؟ .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥٤٣/١٩

وثانيها : على وقوع القيامة

وثالثها : قال جل ذكره : أقسم بيوم القيامة ولم يقل : والقيامة ، كما قال – عز وجل – في سائر السور : (والطور) [الطور : ١]) والذاريات ([الذاريات : ١] ،) والضحى ([الضحى : ١] .

والجواب عن الأول من وجوه :

أحدها : أن أحوال القيامة عجيبة جدا ، ثم المقصود من إقامة القيامة إظهار أحوال النفوس على ما قال (صلى الله عليه وسلم) : " من عرف نفسه عرف ربه " ومن أحولها العجيبة قوله تعالى : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) [الذاريات : ٥٦] ، وقوله تعالى : (إنا عرضنا الأمانة على." (١)

"" " صفحة رقم ٦ " "

والبحر في الأيام الست التي خلق الله – تعالى – فيها السماوات والأرض ، وآخر ما خلق آدم – عليه الصلاة والسلام – فهو كقوله تعالى : (لم يكن شيئا مذكورا) .

فإن قيل : إن الطين والصلصال والحمأ المسنون قبل نفخ الروح فيه ما كان إنسانا ، والآية تقتضي أنه مضى على الإنسان حال كونه إنسانا " حين من الدهر " مع أنه في ذلك الحين ما كان شيئا مذكورا .

فالجواب : أن الطين والصلصال إذا كان مصورا بصورة الإنسان ، ويكون محكوما عليه بأنه سينفخ فيه الروح ، ويصير إنسانا صح تسميته بأنه إنسان ، ومن قال : إن الإنسان هوالنفس الناطقة ، وأنها موجودة قبل وجود الأبدان **فالإشكال عنهم** زائل ، واعلم أن الغرض من هذا التنبيه على أن الإنسان محدث ، وإذا كان كذلك فلا بد من محدث قادر .

قوله : " لم يكن " في هذه الجملة وجهان :

أحدهما : أنها في موضع رفع نعتا ل " حين " بعد نعت ، وعلى هذا فاعائد محذوف ، تقديره : حين لم يكن فيه شيئا مذكورا . والأول أظهر لفظا ومعنى .

فصل في تفسير الآية

روى الضحاك عن ابن عباس في قوله تعالى : (لم يكن شيئا مذكورا (لا في السماء ولا في الأرض .

وقيل : كان جسدا مصورا ترابا وطينا لا يعرف ولا يذكر ، ولا يدري ما اسمه ولا ما يراد به ثم نفخ فيه الروح فصار مذكورا . قاله الفراء وقطرب وثعلب .

وقال يحي بن سلام : (لم يكن شيئا مذكورا (لأنه خلقه بعد خلق الحيوان كله ، ولم يخلق حيوانا بعده ، ومن قال : إن المراد من الإنسان الجنس من ذرية آدم – عليه الصلاة والسلام – فالمراد بالحين تسعة أشهر مدة الحمل في بطن أمه) لم يكن شيئا مذكورا (إذ كان مضغة وعلقة ؛ لأنه في هذه الحالة جماد لا خطر له . وقال أبو بكر الصديق – رضي الله عنه – لما قرأ هذه الآية : ليتها تمت فلا نبتلى ، أي ليت المدة التي أتت على آدم لم يكن شيئا مذكورا تمت على ذلم فلا يلد ولا يبتلى ، أي ليت المدة التي أتت على آدم لم يكن شيئا مذكورا تمت على ذلك فلا يلد ولا يبتلي أولاده ، وسمع عمر بن

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٩/٥٤٧

الخطاب - رضي الله عنه - رجلا يقرأ : (هل أتى على لإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا (فقال : ليتا تمت .." (١)

"" " صفحة رقم ٣٥٦ " "

قال الفراء : " تلاها " : أخذ منها ، يذهب إلى أن القمر يأخذ من ضوء الشمس .

وقال الزجاج : " إذا تلاها " أي : حين استوى ، واستدار ، فكان مثلها في الضياء والنور .

وقال قتادة والكلبي : معناه : أن الشمس ، إذا قربت ، فالقمر يتبعها ليلة الهلال في الغروب .

وقيل : يتلوها في كبر الجرم ، بحسب الحس في ارتباط مصالح هذا العالم بحركته .

قوله : (والنهار إذا جلاها (، الفاعل : ضمير النهار .

وقيل : عائد على الله تعالى ، والضمير المنصوب ، إما للشمس ، وإما للظلمة ، وإما للأرض .

ومعنى " جلاها " أي : كشفها ، فمن قال : هي " الشمس " ، فالمعنى : أنه يبين بضوئه جرمها ، ومن قال : هي " الظلمة " ، فهي ون لم يجر لها ذكر ، كقولك : أضحت باردة ، تريد : أضحت غداتنا باردة ، وهو قول الفراء والكلبي وغيرهما .

ومن قال : هي الدنيا والأرض ، وإن لم يجر لهما ذكر ، كقوله : (حتى توارت ب الحجاب ([ص : ٣٢] .

قوله : " إذا تلاها " ، وما بعده فيه **إشكال**؛ لأنه إن جعل شرطا اقتضى **جوابا** ، ولا **جواب** لفظا ، وتقديره غير صالح ، وإن جعل محضا استدعى عاملا وليس هنا عامل إلا فعل القسم حال ؛ لأنه إنشاء ، و " إذا " ظرف مستقبل ، والحال لا يعمل في المستقبل .

ويخص " إذا " وما بعدها **إشكال آخر** ذكره الزمخشري ، قال : فإن قلت : الأمر نصب " إذا " معضل ، لأنك لا تخلو إما أن تجعل الواو عاطفة ، فتنصب بها وتجر ، فتقع في العطف على عاملين في نحو قولك : " مررت أمس بزيد واليوم عمرو " ، وإما أن تجعلهن للقسم ، فتقع فيما اتفق الخليل وسيبويه على استكراهه .

قلت : **الجواب** فيه : أن واو القسم مطرح معها إبراز الفعل إطراحا كليا ، فكان لها شأن خلاف شأن الباء ، حيث أبرز معها الفعل وأضمر ، فكانت الواو قائمة مقام الفعل ، والباء سادة مسدهما معا ، والواوات العواطف نوائب عن هذه الواو ، فحقهن أن يكن عوامل على الفعل ، والجار جميعا ، كما تقول : " رب زيد بكرا وعمرو خالدا " ، فترفع بالواو وتنصب لقيامها مقام " ضرب " الذي هو عاملهما انتهى .

وقال أبو حيان : أما قوله في واوات العطف : " فتنصب وتجر " ، فليس هذا." (٢)

"" " صفحة رقم ٤٣٤ " "

وجعلوا قوله : [الكامل]

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٦/٢٠

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٣٥٦/٢٠

٥٢٦٣ ب - . . . .

يبغي جوارك حيث ليس مجير

أي : في الدنيا ، ضرورة ، ووجه من منع من ذلك أنه قال : صار الخبر مطلوبا من جهتين : من جهة كونه مخبرا به ، فهو أحد جزئي الإسناد ، ومن حيث كونه منصوبا بالفعل ، وهذا منتقض بمفعولي ظن ، فإن كلا منهما فيه المعنيان المذكوران ومع ذلك يحذفان ، أو أحدهما اختصارا ، وأما الاقتصار ففيه خلاف وتفصيل وتقدم ذكره .

وقوله : (حتى تأتيهم (متعلق ب " لم يكن " أو ب " منفكين " .

فصل

قال الواحدي : هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظما وتفسيرا ، ولم يبين كيفية **الإشكال قال** ابن الخطيب : ووجه **الإشكال أن** تقدير الآية : لم يكن الذين كفروا إلى أن تأتيهم البينة التي هي الرسول ، ثم إنه تعالى لم يذكر الشيء المنفك عنه ، والظاهر أن المراد لم ينفكوا عن كفرهم ، حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول ، فانفكوا عنه لأن " حتى " لانتهاء الغاية ، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، لكن قوله تعالى : (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب (يقتضي زيادة كفرهم عند مجيء الرسول - عله الصلاة والسلام - فحينئذ يحصل التناقض ، **والجواب** من وجوه :

أحدها : وهو أحسنها ، ما لخصه الزمخشري : أن الأول حكاية ما كانوا قولونه من أنه (صلى الله عليه وسلم) الموعود به لا ينفك عما نحن عليه من ديننا .

والثاني : إخبار عن الواقع ، يعني أنهم كانوا يعدون الاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول - عليه الصلاة والسلام - ، والمعنى أن الذي وقع فيه كان خلافا لما ادعوا .

وثالثها : المعنى : لم يكونوا منفكين عن كفرهم ، وإن جاءتهم بينة ، قاله القاضي . إلا أن جعل " حتى " بمعنى " أن " بعيد في اللغة . ورابعها : المعنى لم يكونوا منفكين عن ذكر محمد (صلى الله عليه وسلم) بالمناقب والفضائل ، حتى أتتهم البينة ، والمضارع هنا بمعنى الماضي كقوله تعالى : (واتبعوا ما تتلوا الشياطين ([البقرة : ١٠٢] ، أي ما تلت أي : ما كانوا منفكين عن ذكر مناقبه ، ثم لما جاءهم محمد تفرقوا ، ونظيره) فلما جآءهم ما عرفوا كفروا به ([البقرة : ٨٩] .

وخامسها : أنهم كانوا متفقين على الكفر قبل البينة ، فلما جاءتهم البينة تفرقوا ، وتكفي هذه المغايرة .." [1]

"ووصف الله تعالى القرآن بأنه الحق و " مصدقا " حال مؤكدة عند سيبويه وهي غير منتقلة وقد تقدم معناها في الكلام ولم يبق لها هي إلا معنى التأكيد وأنشد سيبويه على الحال المؤكدة

(أنا ابن دارة معروفا بها حسبي

وهل لدارة يا للناس من عار) " البسيط "

و " لما معهم " يريد به التوراة

---

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٢٠/٤٣٤

وقوله تعالى " قل فلم تقتلون " الآية رد من الله تعالى عليهم في أنهم آمنوا بما أنزل عليهم وتكذيب منه لهم في ذلك واحتجاج عليهم

ولا يجوز

الوقف على " فلم " لنقصان الحرف الواحد إلا أن البزي وقف عليه بالهاء وسائر القراء بسكون الميم

وخاطب الله من حضر محمدا صلى الله عليه وسلم من بني إسرائيل بأنهم قتلوا الأنبياء لما كان ذلك من فعل أسلافهم

وجاء " تقتلون " بلفظ الاستقبال وهو بمعنى المضي لما ارتفع **الإشكال بقوله** " من قبل " وإذا لم يشكل فجائز سوق الماضي بمعنى المستقبل وسوق المستقبل بمعنى الماضي

قال الحطيئة

(شهد الحطيئة يوم يلقى ربه

أن الوليد أحق بالعذر) " الكامل أخذ مضمر "

وفائدة سوق الماضي في موضع المستقبل الإشارة إلى أنه في الثبوت كالماضي الذي قد وقع

وفائدة سوق المستقبل في معنى الماضي الإعلام بأن الأمر مستمر

ألا ترى أن حاضري محمد صلى الله عليه وسلم لما كانوا راضين بفعل أسلافهم بقي لهم من قتل الأنبياء جزء و " إن كنتم " شرط **والجواب** متقدم وقالت فرقة " إن " نافية بمعنى ما

١٨٠

سورة البقرة ٩٢ - ٩٥

البينات التوراة والعصا وفرق البحر وغير ذلك من آيات موسى عليه السلام وقوله تعالى " ثم اتخذتم " تدل ثم على أنهم فعلوا ذلك بعد مهلة من النظر في الآيات وذلك أعظم في دينهم وقد تقدمت قصة اتخاذهم العجل والضمير في قوله " من بعده " عائد على موسى عليه السلام أي من بعده حين غاب عنكم في المناجاة ويحتمل أن يعود الضمير في " بعده " على المجيء

وهذه الآية رد عليهم في أن من آمن بما نزل عليه لا يتخذ العجل وقد تقدم ذكر أخذ الميثاق ورفع الطور

وقوله تعالى " خذوا ما آتيناكم بقوة " يعني التوراة والشرع و " بقوة " أي بعزم ونشاط وجد

" واسمعوا " معناه هنا وأطيعوا وليس معناه الأمر بإدراك القول فقط

وقالت طائفة من المفسرين إنهم قالوا " سمعنا وعصينا "

ونطقوا بهذه الألفاظ مبالغة في التعنت والمعصية

وقالت طائفة ذلك مجاز ولم ينطقوا ب " سمعنا وعصينا " ولكن فعلهم اقتضاه كما قال الشاعر

(امتلأ الحوض وقال قطني

) " الرجز "
". (١)

"قال القاضي أبو محمد فتجيء إضافة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الأمة على هذا حسب الأمر في نفسه وحسب إقرارهم

وقال ابن عباس رضي الله عنه إن رافع بن حريملة اليهودي سأل النبي صلى الله عليه وسلم تفجير عيون وغير ذلك وقيل إن كفار قريش سألوا النبي صلى الله عليه وسلم أن يأتيهم بالله جهرة وقيل سألوه أن يأتي بالله والملائكة قبيلا وقال مجاهد سألوه أن يرد الصفا ذهبا فقال لهم خذوا ذلك كالمائدة لبني إسرائيل فأبوا ونكصوا

قال القاضي أبو محمد عبد الحق رضي الله عنه فتجيء على هذه الأقوال إضافة الرسول إليهم حسب الأمر في نفسه لا على إقرارهم و "كما سئل موسى " عليه السلام هو أن يرى الله جهرة

وقرأ الحسن بن أبي الحسن وغيره سيل

بكسر السين وياء وهي لغة يقال سلت أسال ويحتمل أن يكون من همز أبدل الهمزة ياء على غير قياس ثم كسر السين من أجل الياء وقرأ بعض القراء بتسهيل الهمزة بين الهمزة والياء مع ضم السين وكني عن الإعراض عن الإيمان والإقبال على الكفر بالتبدل وقال أبو العالية الكفر هنا الشدة والإيمان الرخاء

قال القاضي أبو محمد وهذا ضعيف إلا أن يريدهما مستعارتين أي الشدة على نفسه والرخاء لها عبارة عن العذاب والتنعيم وأما المتعارف من شدة أمور الدنيا ورخائها فلا تفسر الآية به و " ضل " أخطأ الطريق والسواء من كل شيء الوسط والمعظم ومنه قوله تعالى " في سواء الجحيم " الصافات ٥٥

١٩٦

وقال عيسى بن عمر كتبت حتى انقطع سوائي وقال حسان بن ثابت في رثاء النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكر ابن إسحاق وغيره

(يا ويح أنصار النبي ورهطه

بعد المغيب في سواء الملحد) " الكامل "

وقال أبو عبيد هو في عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو عندي وهم منه و " السبيل " عبارة عن الشريعة التي أنزلها الله لعباده لما كانت كالسبب إلى نيل رحمته كانت كالسبيل إليها

وقوله تعالى " ود كثير من أهل الكتاب " "كثير " مرتفع ب " ود " وهو نعت لنكرة وحذف الموصوف النكرة قلق ولكن جاز هنا لأنها صفة متمكنة ترفع **الإشكال بمنزلة** فريق قال الزهري عنى ب "كثير " واحد وهو كعب بن الأشرف وهذا تحامل وقوله تعالى " يردونكم " يرد عليه وقال ابن عباس المراد ابنا أخطب حيي وأبو ياسر

قال القاضي أبو محمد عبد الحق رضي الله عنه وفي الضمن الاتباع فتجيء العبارة متمكنة و " الكتاب " هنا التوراة و " لو

---

(١) المحرر الوجيز . ، ١٦٢/١

" هنا بمنزلة إن لا تحتاج إلى جواب وقيل يتقدر جوابها في " ود " التقدير لو يردونكم لودوا ذلك
قال القاضي أبو محمد ف ود دالة على جواب لأن من شرط أن يكون متأخرا عن " لو " و " كفارا " مفعول ثان ويحتمل أن يكون حالا و " حسدا " مفعول له وقيل هو مصدر في موضع الحال
(١) ".

"وقوله تعالى " آيات مفصلات " التفصيل أصله في الأجرام إزالة الاتصال فهو تفريق شيئين فإذا استعمل في المعاني فيراد أنه فرق بينها وأزيل اشتراكها وإشكالها فيجيء من ذلك بيانها وقالت فرقة من المفسرين " مفصلات " يراد به مفرقات بالزمن والمعنى أنه كان العذاب يرتفع ثم يبقون مدة شهر
٤٤٥
وقيل ثمانية أيام ثم يرد الآخر فالمراد أن هذه الأنواع من العذاب لم تجيء جملة ولا متصلة ثم وصفهم الله عز وجل بالاستكبار عن الآيات والإيمان وأنهم كان لهم اجترام على الله تعالى وعلى عباده
قوله عز وجل
سورة الأعراف ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦
" الرجز " العذاب والظاهر من الآية أن المراد بالرجز هاهنا العذاب المتقدم الذكر من الطوفان والجراد وغيره وقال قوم من المفسرين الإشارة هنا بالرجز إنما هي إلى طاعون أنزله فيهم مات منهم في ليلة واحدة سبعون ألف قبطي وروي في ذلك أن موسى عليه السلام أمر بني إسرائيل بأن يذبحوا كبشا ويضمخوا أبوابهم بالدم ليكون ذلك فرقا بينهم وبين القبط في نزول العذاب
قال القاضي أبو محمد وهذا ضعيف وهذه الأخبار وما شاكلها إنما تؤخذ من كتب بني إسرائيل فلذلك ضعفت وقولهم " بما عهد " يريدون بذمامك وماتتك إليه فهي تعم جميع الوسائل بين الله وبين موسى من طاعة من موسى ونعمة من الله تبارك وتعالى ويحتمل أن يكون ذلك منهم على جهة القسم على موسى ويحتمل أن يكون المعنى ادع لنا ربك ماتا إليه بما عهد إليك ويحتمل إن كان شعر أن بين الله تعالى وبين موسى في أمرهم عهد ما أن تكون الإشارة إليه والأول أعم وألزم والآخر يحتاج إلى رواية وقولهم " لئن كشفت " أي بدعائك " لنؤمنن ولنرسلن " قسم وجوابه وهذا عهد من فرعون وملئه الذين إليهم الحل والعقد ولهم ضمير الجمع في قوله " لنؤمنن " وألفاظ هذه الآية تعطي الفرق بين القبط وبين بني إسرائيل في رسالة موسى لأنه لو كان إيمانهم به على أحد إيمان بني إسرائيل لما أرسلوا بني إسرائيل ولا فارقوا دينهم بل كانوا يشاركون فيه بني إسرائيل وروي أنه لما انكشف العذاب قال فرعون لموسى اذهب ببني إسرائيل حيث شئت فخالفه بعض ملئه فرجع فنكث
وأخبر الله عز وجل أنه لما كشف عنهم العذاب نكثوا عهدهم الذي أعطوه موسى
و " إذا " هاهنا للمفاجأة و " إلى " متعلقة ب " كشفنا " والأجل يراد

---

(١) المحرر الوجيز . ، ١/١٨٠

به غاية كل واحد منهم بما يخصه من الهلاك والموت

وهذا اللازم من اللفظ كما تقول أخذت كذا إلى وقت وأنت لا تريد وقتا بعينه وقال يحيى بن سلام الأجل هنا الغرق ". (١)

"قوله عز وجل

سورة هود ٧٤ - ٧٦

" الروع " الفزع والخيفة التي تقدم ذكرها وكان ذهابه بإخبارهم إياه أنهم ملائكة .

و " البشرى " تحتمل أن يريد الولد ويحتمل أن يريد البشرى بأن المراد غيره والأول أبين .

وقوله " يجادلنا " فعل مستقبل جائز أن يسد مسد الماضي الذي يصلح لجواب " لما " لا سيما والإشكال مرتفع بمضي زمان الأمر ومعرفة السامعين بذلك ويحتمل ان يكون التقدير ظل أو أخذ ونحوه يجادلنا فحذف اختصارا لدلالة ظاهر الكلام عليه ويحتمل أن يكون قوله " يجادلنا حالا من " إبراهيم " أو من الضمير في قوله " جاءته " ويكون جواب " لما " في الآية الثانية قلنا يا إبراهيم أعرض عن هذا واختار هذا أبو علي والمجادلة المقابلة في القول والحجج وكأنها أعم من المخاصمة فقد يجادل من لا يخاصم كإبراهيم .

وفي هذه النازلة وصف إبراهيم بالحلم قيل إنه لم يغضب قط لنفسه إلا أن يغضب لله .

والحلم العقل إلا إذا انضاف إليه أناة واحتمال .

وال " أواه " معناه الخائف الذي يكثر التأوه من خوف الله تعالى ويروى أن إبراهيم عليه السلام كان يسمع وجيب قلبه من الخشية قيل كما تسمع أجنحة النسور

وللمفسرين في الأواه عبارات كلها ترجع إلى ما ذكرته وتلزمه .

وال " منيب " الرجاع إلى الله تعالى في كل أمره .

وصورة جدال إبراهيم عليه السلام كانت أن قال إبراهيم إن كان فيهم مائة مؤمن أتعذبونهم قالوا لا .

قال أفتسعون قالوا لا .

قال أفثمانون فلم يزل كذلك حتى بلغ خمسة ووقف عند ذلك وقد عد في بيت لوط امرأته فوجدهم ستة بها فطمع في نجاتهم ولم يشعر أنها من الكفرة وكان ذلك من إبراهيم حرصا على إيمان تلك الأمة ونجاتها وقد كثر اختلاف رواة المفسرين لهذه الأعداد في قول إبراهيم عليه السلام والمعنى كله نحو مما ذكرته وكذلك ذكروا أن قوم لوط كانوا أربعمائة ألف في خمس قرى .

١٩٣

وقالت فرقة المراد " يجادلنا " في مؤمني قوم لوط وهذا ضعيف وأمره بالإعراض عن المجادلة يقتضي أنها إنما كانت في الكفرة حرصا عليهم والمعنى قلنا يا إبراهيم أعرض عن المجادلة في هؤلاء القوم والمراجعة فيهم فقد نفذ فيهم القضاء و " جاء أمر

---

(١) المحرر الوجيز . ، ٥١٢/٢

ربك " الأمر هنا واحد الأمور بقرينة وصفه بالمجيء فإن جعلناه مصدر أمر قدرنا حذف مضاف أي جاء مقتضي أمر ربك ونحو هذا وقوله " آتيهم عذاب " ابتداء وخبر جملة في موضع خبر إن وقيل " آتيهم " خبر إن فهو اسم فاعل معتمد و " عذاب " فاعل ب (آتيهم) .

وهذه الآية مقتضية أن الدعاء إنما هو أن يوفق الله الداعي إلى طلب غير المقدور فأما الدعاء في طلب غير المقدور فغير مجد ولا نافع .

قوله عز وجل

سورة هود ٧٧ - ٨٠

" (١).

"أحدهما : أنهم نسبوه إلى أنه ليس بوحي من الله .

والثاني : أنهم عابوه **بالإشكال والغموض** ، استراحة منهم إلى البهت والباطل . فعلى **الجواب** الأول تكون «أساطير» من التسطير ، وعلى الثاني تكون بمعنى الترهات ، وقد شرحنا معنى الترهات .

قوله تعالى : ﴿ وهم ينهون عنه وينأون عنه ﴾ في سبب نزولها قولان .

أحدهما : أن أبا طالب كان ينهى المشركين أن يؤذوا رسول الله A ، ويتباعد عما جاء به ، فنزلت فيه هذه الآية ، رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس ، وهو قول عمرو بن دينار ، وعطاء بن دينار ، والقاسم بن مخيمرة ، وقال مقاتل : كان رسول الله A عند أبي طالب يدعوه إلى الإسلام ، فاجتمعت قريش إلى أبي طالب يريدون بالنبي A سوءا ، فسألوا أبا طالب أن يدفعه إليهم فيقتلوه ، فقال : مالي عنه صبر؛ فقالوا : ندفع إليك من شبابنا من شئت مكان ابن أخيك ، فقال أبو طالب : حين تروح الإبل ، فان حنت ناقة إلى غير فصيلها دفعته إليكم ، وقال :

والله لن يصلوا إليك بجمعهم ... حتى أوسد في التراب دفينا

فاصدع بأمرك ما عليك غضاضة ... وابشر وقر بذاك منك عيونا

وعرضت دينا لا محالة أنه ... من خير أديان البرية دينا

لولا الملامة أو حذاري سبة ... لوجدتني سمحا بذاك مبينا

فنزلت فيه هذه الآية .

والثاني : أن كفار مكة كانوا ينهون الناس عن اتباع النبي A ، ويتباعدون بأنفسهم عنه ، رواه الوالبي عن ابن عباس ، وبه قال ابن الحنفية ، والضحاك ، والسدي ، فعلى القول الأول : يكون قوله : «وهم» كناية عن واحد؛ وعلى الثاني : عن جماعة .

وفي هاء «عنه» قولان .

أحدهما : أنها ترجع إلى النبي A ، ثم فيه قولان . أحدهما : ينهون عن أذاه ، والثاني : عن اتباعه .

---

(١) المحرر الوجيز . ، ٢٠٧/٣

والقول الثاني : أنها ترجع إلى القرآن ، قاله مجاهد ، وقتادة ، وابن زيد . (وينأون) بمعنى : يبعدون ، وفي هاء «عنه» قولان . أحدهما : أنها راجعة إلى النبي A . والثاني : إلى القرآن .

قوله تعالى : ﴿ وإن يهلكون ﴾ أي : وما يهلكون ﴿ إلا أنفسهم ﴾ بالتباعد عنه ، ﴿ وما يشعرون ﴾ أنهم يهلكونها .." (١)

"قوله تعالى : ﴿ وكلا نقص ﴾ قال الزجاج : «كلا» منصوب ب «نقص» ، المعنى : كل الذي تحتاج إليه من أنباء الرسل نقص عليك . و «ما» منصوبة بدلا من كل ، المعنى : نقص عليك ما نثبت به فؤادك؛ ومعنى تثبيت الفؤاد تسكين القلب هاهنا ، ليس للشك ، ولكن كلما كان البرهان والدلالة أكثر كان القلب أثبت .

قوله تعالى : ﴿ وجاءك في هذه الحق ﴾ في المشار إليه ب «هذه» أربعة أقوال :

أحدها : أنها السورة ، قاله ابن عباس ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير وأبو العالية ، ورواه شيبان عن قتادة .

والثاني : أنها الدنيا ، فالمعنى : وجاءك في هذه الدنيا ، رواه سعيد عن قتادة؛ وعن الحسن كالقولين .

والثالث : أنها الأقاصيص المذكورة .

والرابع : أنها هذه الآية بعينها ، ذكر القولين ابن الأنباري .

وفي المراد بالحق هاهنا ثلاثة أقوال :

أحدها : أنها البيان . والثاني : صدق القصص والأنباء . والثالث : النبوة .

فإن قيل : أليس قد جاءه الحق في كل القرآن ، فلم خص هذه السورة؟

فالجواب أنا إن قلنا : إن الحق النبوة ، فالإشارة ب «هذه» إلى الدنيا ، فيكون المعنى : وجاءك في هذه الدنيا النبوة ، فيرتفع **الإشكال** . وإن قلنا : إنها السورة ، فعنه أربعة أجوبة :

أحدها : أن المراد بالحق البيان ، وهذه السورة جمعت من تبيين إهلاك الأمم ، وشرح مآلهم ، ما لم يجمع غيرها ، فبان أثر التخصيص ، وهذا مذهب بعض المفسرين .

والثاني : أن بعض الحق أوكد من بعض في ظهوره عندنا وخفائه علينا ، ولهذا يقول الناس : فلان في الحق : إذا كان في الموت ، وإن لم يكن قبله في باطل ، ولكن لتعظيم ما هو فيه ، فكأن الحق المبين في هذه السورة أجلى من غيره ، وهذا مذهب الزجاج .

والثالث : أنه خص هذه السورة بذلك لبيان فضلها ، وإن كان في غيرها حق أيضا ، فهو كقوله : ﴿ والصلاة الوسطى ﴾ [البقرة ٢٣٨] ، وقوله : ﴿ وجبريل وميكال ﴾ [البقرة ٩٨] ، وهذا مذهب ابن الأنباري .

والرابع : أن المعنى : وجاءك في هذه السورة الحق مع ما جاءك من سائر السور ، قاله ابن جرير الطبري .

قوله تعالى : ﴿ وموعظة وذكرى للمؤمنين ﴾ أي : يتعظون إذا سمعوا هذه السورة وما نزل بالأمم فتلين قلوبهم .." (٢)

---

(١) زاد المسير في علم التفسير، ٣١٦/٢

(٢) زاد المسير في علم التفسير، ٣٩٣/٣

" مريم ٧

نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة وقيل يرثني الحبورة وكان عليه السلام حبرا ويرث من آل يعقوب يقال ورثه وورث منه لغتان وآل الرجل خاصته الذين يؤول إليه أمرهم للقرابة أو الصحبة أو الموافقة في الدين وكانت زوجة زكريا أخت أم مريم أي ويرث منهم الملك قيل هو يعقوب بن اسحاق ابن إبراهيم عليهم الصلاة والسلام وقال الكلبي ومقاتل هو يعقوب بن ماثان أخو عمران بن ماثان من نسل سليمان عليه السلام وكان آل يعقوب أخوال يحيى بن زكريا قال الكلبي كان بنو ماثان رءوس بني إسرائيل وملوكهم وكان زكريا رئيس الأحبار يومئذ فأراد أن يرثه ولده حبورته ويرث من بني ماثان ملكهم وقرئ ويرث وارث آل يعقوب على أنه حال من المستكن في يرث وقرئ أو يرث آل يعقوب بالتصغير ففيه إيماء إلى وراثته عليه السلام لما يرثه في حالة صغره وقرئ وارث من آل يعقوب على أنه فاعل يرثني على طريقة التجريد أي يرثني به وارث وقيل من للتبغيض إذ لم يكن كل آل يعقوب عليه السلام أنبياء ولا علماء واجعله رب رضيا مرضيا عندك قولا وفعلا وتوسيط رب بين مفعولي اجعل للمبالغة في الاعتناء بشأن ما يستدعيه يا زكريا على إرادة القول أي قال تعالى يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لكن لا بأن يخاطبه عليه الصلاة و السلام بذلك بالذات بل بواسطة الملك على أن يحكي له عليه الصلاة و السلام هذه العبارة عنه عز و جل على نهج قوله تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا الآية وقد مر تحقيقه في سورة آل عمران وهذا **جواب** لندائه عليه الصلاة و السلام ووعد بإجابة دعائه لكن لا كلا كما هو المتبادر من قوله تعالى فاستجبنا له ووهبنا له يحيى الخ بل بعضا حسبما تقتضيه المشيئة الإلهية المبنية على الحكم البالغة فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وإن كانوا مستجابي الدعوة لكنهم ليسوا كذلك في جميع الدعوات ألا يرى إلى دعوة إبراهيم عليه الصلاة و السلام في حق أبيه وإلى دعوة النبي صلى الله عليه و سلم حيث قال وسألته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها وقد كان من قضائه عز وعلا أن يهبه يحيى نبيا مرضيا ولا يرثه فاستجيب دعاؤه في الأول دون الثاني حيث قتل قبل موت أبيه عليهما الصلاة والسلام على ما هو المشهور وقيل بقي بعده برهة فلا **إشكال حينئذ** وفي تعيين اسمه عليه الصلاة و السلام تأكيد للوعد وتشريف له عليه الصلاة و السلام وفي تخصيصه به عليه السلام حسبما يعرب عنه قوله تعالى لم نجعل له من قبل سميا أي شريكا له في الاسم حيث لم يسم أحد قبله بيحيى مزيد تشريف وتفخيم له عليه الصلاة و السلام فإن التسمية بالأسامي البديعة الممتازة عن أسماء سائر الناس تنويه بالمسمى لا محالة وقيل سميا شبها في الفضل والكمال كما في قوله تعالى هل تعلم له سميا فإن المتشاركين في الوصف بمنزلة المتشاركين في الاسم قالوا لم يكن له عليه الصلاة و السلام مثل في أنه لم يعص الله تعالى ولم يهم بمعصية قط وأنه ولد من شيخ فان وعجوز عاقر وأنه كان حصورا فيكون هذا إجمالا لما نزل بعده من قوله تعالى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين والأظهر أنه اسم أعجمي وإن كان عربيا فهو منقول عن الفعل كيعمر ويعيش قيل سمي به لأنه حي به رحم أمه أوحى دين الله تعالى بدعوته ." (١)

" سورة النمل ٤٢ ٤٣ ويأباه تعليق النظر المتعلق بالاهتداء بالتنكير فإن ذلك مما لا دخل فيه للتنكير أم تكون أي بالنسبة إلى علمنا من الذين لا يهتدون أي إلى ما ذكر من معرفة عرشها أو **الجواب** الصواب فإن كونها في نفس الأمر منهم

---

(١) تفسير أبي السعود، ٢٥٥/٥

وإن كان أمرا مستمرا لكن كونها منهم عند سليمان عليه السلام وقومه أمر حادث يظهر بالاختبار فلما جاءت شروع في حكاية التجربة التي قصدها سليمان عليه السلام أي فلما جاءت بلقيس سليمان عليه السلام وقد كان العرش بين يديه قيل أي من جهة سليمان عليه السلام بالذات أو بالواسطة أهكذا عرشك لم يقل أهذا عرشك لئلا يكون تلقينا لها فيفوت ما هو المقصود من الأمر بالتنكير من إبراز العرش في معرض **الإشكال والاشتباه** حتى يتبين حالها وقد ذكرت عنده عليه الصلاة و السلام بسخافة العقل قالت كأنه هو فأنبأت عن كمال رجاحة عقلها حيث لم تقل هو هو مع علمها بحقيقة الحال تلويحا بما اعتراه بالتنكير من نوع مغايرة في الصفات مع اتحاد الذات ومراعاة لحسن الأدب في محاورته عليه الصلاة و السلام وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين من تتمة كلامها كأنها ظنت أنه عيه الصلاة والسلام أراد بذلك اختبار عقلها وإظهار معجزة لها فقالت أوتينا العلم بكمال قدرة الله تعالى وصحة نبوتك من قبل هذه المعجزة التي شاهدناها بما سمعناه من المنذر من الآيات الدالة على ذلك وكنا مسلمين من ذلك الوقت وفيه من الدلالة على كمال رزانة رأيها ورصانة فكرها ما لا يخفى وقوله تعالى وصدها ما كانت تعبد من دون الله بيان من جهته تعالى لما كان يمنعها من إظهار ما ادعته من الإسلام إلى الآن أي صدها عن ذلك عبادتها القديمة للشمس وقوله تعالى إنما كانت من قوم كافرين تعليل لسببية عبادتها المذكورة للصد أي إنها كانت من قوم راسخين في الكفر ولذلك لم تكن قادرة على إظهار إسلامها وهي بين ظهرانيهم إلى أن دخلت تحت ملكة سليمان عليه السلام وقرئ أنها بالفتح على البدلية من فاعل صد أو على التعليل بحذف اللام هذا وأما ما قيل من أن قوله تعالى وأوتينا العلم إلى قوله تعالى من قوم كافرين من كلام سليمان عليه السلام وملئه كأنهم لما سمعوا قولها كأنه هو تفطنوا لإسلامها فقالوا استحسانا لشأنها أصابت في **الجواب** وعلمت قدرة الله تعالى وصحة النبوة بما سمعت من المنذر من الآيات المتقدمة وبما عاينت من هذه الآية الباهرة من أمر عرشها ورزقت الإسلام فعطفوا على ذلك قولهم وأوتينا العلم الخ أي وأوتينا نحن العلم بالله تعالى وبقرته وبصحة ما جاء من عنده قبل علمها ولم نزل على دين الإسلام شكرا لله تعالى على فضلهم عليها وسبقهم إلى العلم بالله تعالى والإسلام قبلها وصدها عن التقدم إلى الإسلام عبادة الشمس ونشؤها بين ظهراني الكفرة فمما لا يخف ما فيه من البعد والتعسف ." (١)

٥١"

يصدقون فإن قيل إذا علم أنهم لا يؤمنون فما معنى دعوتهم إلى الإسلام قيل له لان في الدعوة زيادة الحجة عليهم كما أن الله تعالى بعث موسى إلى فرعون ليدعوه إلى الإسلام وعلم أنه لا يؤمن **وجواب** آخر أن الآية خاصة وليست بعامة وإنما أراد به بعض الكفار الذين ثبتوا على كفرهم كما روي عن صفية بنت حيي بن أخطب قالت رجع أبي وعمي من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما لصاحبه ما ترى في هذا الرجل فقال إنه نبي فقال ما رأيك في اتباعه فقال رأيي أن لا أتبعه وأن أظهر له العداوة إلى الموت فأنزلت هذه الآية في شأن مثل هؤلاء الذين قد ظهر لهم الحق وكانوا لا يؤمنون فقال " أأنذرتهم أم لم تنذرهم " وأصل الإنذار هو الإعلام يعني خوفتهم بالنار وأعلمتهم بالعذاب أو لم تعلمهم فهو سواء ولا يصدقونك

---

(١) تفسير أبي السعود، ٦/٢٨٨

سورة البقرة آية ٧

قوله تعالى " ختم الله على قلوبهم " قال ابن عباس رضي الله عنهما يعني طبع الله ومعنى الختم على القلوب ليس أنه يذهب بعقولهم ولكنهم لا يتفكرون فيعتبرون بعلامات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فيؤمنون " وعلى سمعهم " يعني لا يسمعون الحق " وعلى أبصارهم غشاوة " يعني غطاء فلا يبصرون الهدى واتفقت الأئمة السبعة على رفع الهاء " غشاوة " وقرأ بعضهم بنصب الهاء " غشاوة " وهي قراءة شاذة فأما من قرأ برفع الهاء فهو على معنى الابتداء يعني ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ثم ابتدأ فقال " وعلى أبصارهم غشاوة " وأما من قرأ بالنصب فيكون الجعل فيه مضمرا يعني جعل على أبصارهم غشاوة فقد ذكر في شأن المؤمنين ثوابهم في الدنيا الهدى وفي الآخرة الفلاح وذكر في شأن الكفار عقوبتهم في الدنيا الختم وفي الآخرة كما قال تعالى " ولهم عذاب عظيم " يعني عذابا وجيعا يخلص وجعه إلى قلوبهم

قال الفقيه رحمه الله وفي الآية **إشكال في** موضعين أحدهما في اللفظ والآخر في المعنى فأما في اللفظ قال " ختم الله على قلوبهم " ذكر جماعة القلوب ثم قال " وعلى سمعهم " ذكر بلفظ الوحدان ثم قال " وعلى أبصارهم " ذكر بلفظ الجمع **فجوابه** أن السمع مصدر والمصدر لا يثنى ولا يجمع فلهذا ذكر بلفظ الوحدان والله أعلم وقد قيل " وعلى سمعهم " يعني موضع سمعهم لأن السمع لا يختم وإنما يختم موضعه وقد قيل إن الإضافة إلى الجماعة تغني عن لفظ الجماعة لأنه قال " وعلى سمعهم " فقد أضاف إلى الجماعة والشيء إذا أضيف إلى الجماعة مرة يذكر بلفظ الجماعة ومرة يذكر بلفظ الوحدان فلو ذكر القلوب والأبصار بلفظ الوحدان لكان سديدا في اللغة فذكر البعض بلفظ الوحدان وذكر البعض بلفظ الجماعة وهذه علامة الفصاحة لأن كتاب الله تعالى أفصح الكلام." (١)

٥٢"

وأما **الإشكال الذي** في المعنى أن يقال إذا ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم فمنعهم عن الهدى فكيف يستحقون العقوبة **والجواب** عن هذا أن يقال إن ختم الله مجازاة لكفرهم كما قال فى آية أخرى " بل طبع الله عليها بكفرهم " النساء١٥٥ لأن الله تعالى قد يسر عليهم السبيل فلو جاهدوا لوفقهم كما قال في آية أخرى " والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا " العنكبوت ٦٩ فلما لم يجاهدوا واختاروا الكفر عاقبهم الله تعالى في الدنيا بالختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم وفي الآخرة بالعذاب العظيم

وروي عن مجاهد أنه قال من أول سورة البقرة أربع آيات في نعت المؤمنين وآيتان في نعت الكافرين وثلاث عشرة آية في نعت المنافقين وروي عن مقاتل أنه قال آيتان من أول السورة في نعت المؤمنين المهاجرين وآيتان في نعت مؤمني أهل الكتاب وآيتان في نعت الكفار وثلاث عشرة آية في نعت المؤمنين غير المهاجرين وآيتان في نعت المنافقين من قوله " ومن الناس " إلى قوله " إن الله على كل شيء قدير "

سورة البقرة آية ٨

قوله تعالى " ومن الناس من يقول آمنا بالله " قوله " من " للتبعيض فإنه أراد به بعض الناس ولم يرد به جميع الناس فكأنه

---

(١) بحر العلوم. ، ٥٠/١

قال بعض الناس يقولون آمنا بالله وقد قيل معناه ومن الناس ناس يقولون آمنا بالله يعني صدقنا بالله وصدقنا " وباليوم الآخر وبالبعث بعد الموت " وما هم بمؤمنين " يعني ليسوا بمصدقين بل هم منافقون منهم عبد الله بن أبي بن سلول ومعتب بن قشير وجد بن قيس ومن تابعهم من المنافقين وفي هذه الآية دليل على أن القول بغير تصديق القلب لا يكون إيمانا لأن المنافقين كانوا يقولون بألسنتهم ولم يكن لهم تصديق القلب فنفى الله الإيمان عنهم فقال " وما هم بمؤمنين "

سورة البقرة آية ٩ " قوله تعالى " يخادعون الله " وأصل الخداع في اللغة الستر يقال للبيت الذي يخزن فيه المال مخدع والعرب تقول انخدعت الضب في جحرها فكان المنافقون يظهرون الإيمان ويسترون نفاقهم وكفرهم فقال " يخادعون الله والذين آمنوا " يعني يكذبون ويخالفون الله والذين آمنوا ويقال يظنون أنهم يخادعون الله والذين آمنوا لأنه قد بين في سياق الآية حيث قال " وما يخدعون إلا أنفسهم " وروى عن الأخفش أنه قال اجترؤوا على الله حتى." (١)

"واختلف أهل العربية في وجه دخول "أو" في هذا الموضع؛ فقال بعض نحويي البصرة: ليس ذلك لأنه شك ولكن هذا في كلام العرب على أنه هو المهتدي، قال: وقد يقول الرجل لعبده: أحدنا ضارب صاحبه. ولا يكون فيه إشكال على السامع أن المولى هو الضارب.

وقال آخر منهم: معنى ذلك: إنا لعلى هدى، وإنكم إياكم لفي ضلال مبين، لأن العرب تضع "أو" في موضع واو الموالاة، قال جرير:

أثعلبة الفوارس أو رياحا ... عدلت بهم طهية والخشابا (١)

قال: يعني: ثعلبة ورياحا، قال: وقد تكلم بهذا من لا يشك في دينه، وقد علموا أنهم على هدى، وأولئك في ضلال، فيقال: هذا وإن كان كلاما واحدا على جهة الاستهزاء، فقال: هذا لهم، وقال:

فإن يك حبهم رشدا أصبه ... ولست بمخطيء إن كان غيا (٢)

---

(١) البيت لجرير. وهو من شواهد سيبويه (الكتاب ١: ٥٢، ٤٨٩) وروايته في الموضع الثاني "أو رياحا". وفي الموضع الأول: "أم ريحا". قال: فأما إذا قلت أتضرب أو تحبس زيدا، وهو بمنزلة أزيدا أو عمرا ضربت. قال الشاعر: "أثعلبة ... البيت". وإن قلت: أزيدا تضرب أو تقتل كان كقولك أتقتل زيدا أو عمرا ضربت. قال: و"أم" في كل هذا: جيد. وإن قال: أتجلس أم تذهب. فأم وأو فيه سواء.

والبيت: من شواهد أبي عبيدة في: (مجاز القرآن الورقة ٩٩ - ب) قال في تفسير الآية: (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) : لأن العرب تضع أو في موضع واو الموالاة، قال: أثعلبة الفوارس أو ... البيت. يعني ثعلبة ورياحا. وقال قد يتكلم بهذا من يشك في دينه، وقد علموا أنهم على هدى، وأولئك على ضلال، فقال هذا، وإن كان كلاما واحدا، على وجه الاستهزاء يقال هذا له. وقال: إن يكن حبهم رشدا أصبه ... ولست بمخطئ إن كان غيا

قلت: وقد سمى ابن هشام في المغنى "أو" هذه: أو التي للإبهام.

---

(١) بحر العلوم. ، ٥١/١

(٢) البيت لأبي الأسود الدؤلي، قال صاحب الأغاني ترجمته: كان أبو الأسود الدؤلي نازلا في بني قشير، وكانت بنو قشير عثمانية، وكانت امرأته أم عوف منهم، فكانوا يؤذونه ويسبونه وينالون من علي بن أبي طالب بحضرته، ليغيظوه به، ويرمونه بالليل، فقال في ذلك أبياتا يهجوهم ويمدح عليا وآل بيته. فقال له بنو قشير: شككت يا أبا الأسود في صاحبك حيث تقول: (فإن يك حبهم رشدا أصبه) فقال: أما سمعتم قول الله عز وجل: (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) . أفترى الله جل وعز شكك في نبيه. وقد روي أن معاوية قال هذه المقالة، فأجابه بهذا **الجواب**. ا. هـ. وقال الفراء في معاني القرآن (الورقتان ٢٦٣، ٢٦٤) في تفسير قوله تعالى: (وإنا أو إياكم) ... الآية: قال المفسرون: معناه: وإنا لعلى هدى، وأنتم في ضلال مبين.

معنى "أو" معنى الواو عندهم. كذلك هو المعنى. غير أن العربية على غير ذلك. لا تكون "أو" بمنزلة الواو، ولكنها تكون في الأمر المفوض (واو الإباحة) كما تقول: إن شئت خذ درهما أو اثنين، فله أن يأخذ واحدا أو اثنين، وليس له أن يأخذ ثلاثة؛ في قول من لا يبصر بالعربية، ويجعل أو بمنزلة الواو، ويجوز له أن يأخذ ثلاثة، لأنه في قولهم بمنزلة قولك: خذ درهما واثنين.

فالمعنى في قوله: (إنا أو إياكم) إنا لضالون أو مهتدون، وإنكم أيضا لضالون أو مهتدون، وهو يعلم أن رسوله المهتدي، وأن غيره الضالون ... إلخ ما قاله.." (١)

"(جعلا له شركاء) يعني الذين عبدوا الأصنام.

(فتعالى الله عما يشركون).

الأول هو الذي عليه التفسير، ومن قرأ " شركا "

فهو مصدر شركت الرجل أشركه شركا.

قال بعضهم: كان ينبغي أن يكون على قراءة من قرأ شركا جعلا لغيره

شركا، يقول لأنهما لا ينكران أن الأصل الله عز وجل فالشرك إنما يجعل

لغيره، وهذا على معنى جعلا له ذا شرك فحذف ذا مثل (واسأل القرية) (١).

* * *

وقوله: (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين (١٩٩)

والعفو الفضل، والعفو ما أتى بغير كلفة.

(وأمر بالعرف).

أي بالمعروف.

(وأعرض عن الجاهلين).

---

(١) تفسير الطبري = جامع البيان ت شاكر الطبري، أبو جعفر ٤٠٢/٢٠

* * *

وقوله: (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم (٢٠٠)

لادنى حركة تكون، تقوك: قد نزغته إذا حركته.

فالمعنى إن نالك من الشيطان أدنى نزغ أي وسوسة.

وقوله: (مسهم طائف من الشيطان).

يقال: طفت أطوف، وطاف الخيال يطيف.

وقوله: (تذكروا فإذا هم مبصرون).

أي تفكروا فيما هو أوضح لهم من الحجة.

(فإذا هم مبصرون) على بصيرة.

* * *

وقوله: (وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون (٢٠٢)

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي ما نصه:

اعلم أنه تعالى رجع في هذه الآية إلى تقرير أمر التوحيد وإبطال الشرك وفيه مسائل:

المسألة الأولى:

المروي عن ابن عباس ﴿هو الذى خلقكم من نفس واحدة﴾ وهي نفس آدم ﴿وجعل منها زوجها﴾ أي حواء خلقها الله من ضلع آدم عليه السلام من غير أذى ﴿فلما تغشاها﴾ آدم ﴿حملت حملا خفيفا فلما أثقلت﴾ أي ثقل الولد في بطنها أتاها إبليس في صورة رجل وقال: ما هذا يا حواء إني أخاف أن يكون كلبا أو بهيمة وما يدريك من أين يخرج؟ أمن دبرك فيقتلك أو ينشق بطنك؟ فخافت حواء، وذكرت ذلك لآدم عليه السلام، فلم يزالا في هم من ذلك، ثم أتاها وقال: إن سألت الله أن يجعله صالحا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك تسميه عبد الحرث، وكان اسم إبليس في الملائكة الحرث فذلك قوله: ﴿فلما ءاتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما ءاتاهما﴾ أي لما آتاهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا أي جعل آدم وحواء له شريكا، والمراد به الحرث هذا تمام القصة.

واعلم أن هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه: الأول: أنه تعالى قال: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ وذلك يدل على أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة.

الثاني: أنه تعالى قال بعده: ﴿أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون﴾ [الأعراف: ١٩١] وهذا يدل على أن المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء لله تعالى، وما جرى لإبليس اللعين في هذه الآية ذكر.

الثالث: لو كان المراد إبليس لقال: (أيشركون من لا يخلق شيئا)، ولم يقل (ما لا يخلق شيئا)، لأن العاقل إنما يذكر بصيغة

«من» لا بصيغة «ما» الرابع: أن آدم عليه السلام كان أشد الناس معرفة بإبليس، وكان عالما بجميع الأسماء كما قال تعالى: ﴿وعلم ءادم الأسماء كلها﴾ فكان لا بد وأن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحرث فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه بأن اسمه هو الحرث كيف سمى ولد نفسه بعبد الحرث؟ وكيف ضاقت عليه الأسماء حتى أنه لم يجد سوى هذا الاسم؟ الخامس: أن الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح، فجاءه إنسان ودعاه إلى أن يسميه بمثل هذه الأسماء لزجره وأنكر عليه أشد الإنكار.

فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله: ﴿وعلم ءادم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لأجل وسوسة إبليس، كيف لم يتنبه لهذا القدر وكيف لم يعرف أن ذلك من الأفعال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها السادس: أن بتقدير أن آدم عليه السلام، سماه بعبد الحرث، فلا يخلو إما أن يقال إنه جعل هذا اللفظ اسم علم له، أو جعله صفة له، بمعنى أنه أخبر بهذا اللفظ أنه عبد الحرث ومخلوق من قبله. فإن كان الأول لم يكن هذا شركا بالله لأن أسماء الأعلام والألقاب لا تفيد في المسميات فائدة، فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الإشراك، وإن كان الثاني كان هذا قولا بأن آدم عليه السلام اعتقد أن لله شريكا في الخلق والإيجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم، وذلك لا يقوله عاقل.

فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد ويجب على العاقل المسلم أن لا يلتفت إليه.

إذا عرفت هذا فنقول: في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد.

التأويل الأول: ما ذكره القفال فقال: إنه تعالى ذكر هذه القصة على تمثيل ضرب المثل وبيان أن هذه الحالة صورة حالة هؤلاء المشركين في جهلهم، وقولهم بالشرك، وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول: هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها إنسانا يساويه في الإنسانية، فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل، دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك.

فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا، جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما، لأنهم تارة ينسبون ذلك الولد إلى الطبائع كما هو قول الطبائعيين، وتارة إلى الكواكب كما هو قول المنجمين، وتارة إلى الأصنام والأوثان كما هو قول عبدة الأصنام.

ثم قال تعالى: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ أي تنزه الله عن ذلك الشرك، وهذا جواب في غاية الصحة والسداد.

التأويل الثاني: بأن يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم آل قصي، والمراد من قوله: هو الذى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن إليها، فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف، وعبد العزى، وعبد قصي، وعبد اللات، وجعل الضمير في ﴿يشركون﴾ لهما ولأعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك.

التأويل الثالث: أن نسلم أن هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الإشكال وجوه: الأول: أن المشركين كانوا يقولون إن آدم عليه السلام كان يعبد الأصنام، ويرجع في طلب الخير ودفع الشر إليها، فذكر تعالى قصة آدم وحواء عليهما السلام، وحكى عنهما أنهما قالا: ﴿لئن ءاتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين﴾ أي

ذكرا أنه تعالى لو آتاهما ولدا سويا صالحا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة، ثم قال: ﴿فلما ءاتاهما صالحا جعلا له شركاء﴾ فقوله: ﴿جعلا له شركاء﴾ ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الإنكار والتبعيد، والتقرير: فلما آتاهما صالحا أجعلا له شركاء فيما آتاهما؟ ثم قال: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ أي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه إلى آدم عليه السلام، ونظيره أن ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الأنعام، ثم يقال لذلك المنعم: أن ذلك المنعم عليه يقصد ذمك وإيصال الشر إليك، فيقول ذلك المنعم: فعلت في حق فلان كذا وأحسنت إليه بكذا وكذا وأحسنت إليه بكذا وكذا، ثم إنه يقابلني بالشر والإساءة والبغي؟ على التبعيد فكذا ههنا.

الوجه الثاني: في الجواب أن نقول: أن هذه القصة من أولها إلى آخرها في حق آدم وحواء ولا إشكال في شيء من ألفاظها إلا قوله: ﴿فلما ءاتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما ءاتاهما﴾ فنقول: التقدير، فلما آتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء أي جعل أولادهما له شركاء على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وكذا فيما آتاهما، أي فيما آتى أولادهما ونظيره قوله: ﴿واسئل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] أي واسأل أهل القرية.

فإن قيل: فعلى هذا التأويل ما الفائدة في التثنية في قوله: ﴿جعلا له شركاء﴾.

قلنا: لأن ولده قسمان ذكر وأنثى فقوله: ﴿جعلا﴾ المراد منه الذكر والأنثى مرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين، ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع، وهو قوله تعالى: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾.

الوجه الثالث: في الجواب سلمنا أن الضمير في قوله: ﴿جعلا له شركاء فيما ءاتاهما﴾ عائد إلى آدم وحواء عليهما السلام، إلا أنه قيل: إنه تعالى لما آتاهما الولد الصالح عزما على أن يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الإطلاق.

ثم بدا لهم في ذلك، فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها، وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته.

وهذا العمل وإن كان منا قربة وطاعة، إلا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فلهذا قال تعالى: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ والمراد من هذه الآية ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال حاكيا عن الله سبحانه: «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه» وعلى هذا التقدير: فالإشكال زائل.

الوجه الرابع: في التأويل أن نقول: سلمنا صحة تلك القصة المذكورة، إلا أنا نقول: إنهم سموا بعبد الحرث لأجل أنهم اعتقدوا أنه إنما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحرث، وقد يسمى المنعم عليه عبدا للمنعم.

يقال في المثل: أنا عبد من تعلمت منه حرفا، ورأيت بعض الأفاضل كتب على عنوان: كتابة عبد وده فلان.

قال الشاعر:

وإني لعبد الضيف ما دام ثاويا . . ولا شيمة لي بعدها تشبه العبدا

فآدم وحواء عليهما السلام سميا ذلك الولد بعبد الحرث تنبيها على أنه إنما سلم من الآفات ببركة دعائه، وهذا لا يقدح في كونه عبد الله من جهة أنه مملوكه ومخلوقه، إلا أنا قد ذكرنا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم عليه السلام معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد، فهذا جملة ما

نقوله في تأويل هذه الآية.

أهـ ﴿مفاتيح الغيب حـ ١٥ صـ ٧٠ - ٧٢﴾." (١)

"أصم عما ساءه سميع

فهذا قول حسن.

وقال قوم: ذلك اليوم طويل وله مواضع ومواطن ومواقف، في بعضها يمنعون من الكلام وفي بعضها يطلق لهم الكلام.

فهذا يدل عليه (لا تكلم نفس إلا بإذنه).

وكلا القولين حسن جميل.

* * *

(فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق (١٠٦)

من شديد الأنين وقبيحه.

(وشهيق)

والشهيق الأنين الشديد المرتفع جدا.

وزعم أهل اللغة من البصريين والكوفيين أن الزفير بمنزلة ابتداء صوت الحمار في النهيق، والشهيق بمنزلة آخر صوته في النهيق.

وقوله تعالى: (خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد (١٠٧)

(إلا ما شاء ربك).

فيها أربعة أقوال (١). قولان منها لأهل اللغة البصريين والكوفيين جميعا.

قالوا: المعنى خالدين فيها إلا ما شاء ربك بمعنى سوى ما شاء ربك.

كما تقول: لو كان معنا رجل إلا زيدا أي رجل سوى زيد ولك عندي ألف درهم سوى الألفين، وإلا الألفين اللذين لك عندي.

فالمعنى على هذا خالدين فيها مقدار دوام السماوات والأرض سوى ما شاء ربك من الخلو والزيادة كما قلت سوى الألفين اللتين علي.

وقالوا قولا آخر: (إلا ما شاء ربك) ولا يشاء أن يخرجهم منها، كما تقول أنا أفعل كذا وكذا إلا أن أشاء غير ذلك ثم تقيم على ذلك الفعل وأنت

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج الزجاج ٢/٣٩٦

قادر على غير ذلك، فتكون الفائدة في هذا الكلام أن لو شاء يخرجهم لقدر، ولكنه قد أعلمنا أنهم خالدون أبدا.

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي ما نصه:

ثم قال تعالى: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى:

قال قوم إن عذاب الكفار منقطع ولها نهاية، واحتجوا بالقرآن والمعقول.

أما القرآن فآيات منها هذه الآية والاستدلال بها من وجهين: الأول: أنه تعالى قال: ﴿ما دامت السموات والأرض﴾ دل هذا النص على أن مدة عقابهم مساوية لمدة بقاء السموات والأرض، ثم توافقنا على أن مدة بقاء السموات والأرض متناهية فلزم أن تكون مدة عقاب الكفار منقطعة.

الثاني: أن قوله: ﴿إلا ما شاء ربك﴾ استثناء من مدة عقابهم وذلك يدل على زوال ذلك العذاب في وقت هذا الاستثناء ومما تمسكوا به أيضا قوله تعالى في سورة عم يتساءلون:

﴿لابثين فيها أحقابا﴾ [النبأ: ٢٣] بين تعالى أن لبثهم في ذلك العذاب لا يكون إلا أحقابا معدودة.

وأما العقل فوجهان: الأول: أن معصية الكافر متناهية ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلم وأنه لا يجوز.

الثاني: أن ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا بيان خلوه عن النفع أن ذلك النفع لا يرجع إلى الله تعالى لكونه متعاليا عن النفع والضرر ولا إلى ذلك المعاقب لأنه في حقه ضرر محض ولا إلى غيره، لأن أهل الجنة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة لهم في الالتذاذ بالعذاب الدائم في حق غيرهم، فثبت أن ذلك العذاب ضرر خال عن جميع جهات النفع فوجب أن لا يجوز، وأما الجمهور الأعظم من الأمة، فقد اتفقوا على أن عذاب الكافر دائم وعند هذا احتاجوا إلى **الجواب** عن التمسك بهذه الآية.

أما قوله: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض﴾ فذكروا عنه **جوابين**: الأول: قالوا المراد سموات الآخرة وأرضها. قالوا والدليل على أن في الآخرة سماء وأرضا قوله تعالى: ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات﴾ [إبراهيم: ٤٨] وقوله: ﴿وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء﴾ [الزمر: ٧٤] وأيضا لا بد لأهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم، وذلك هو الأرض والسموات.

ولقائل أن يقول: التشبيه إنما يحسن ويجوز إذا كان حال المشبه به معلوما مقررا فيشبه به غيره تأكيدا لثبوت الحكم في المشبه ووجود السموات والأرض في الآخرة غير معلوم وبتقدير أن يكون وجوده معلوما إلا أن بقاءها على وجه لا يفنى ألبتة غير معلوم، فإذا كان أصل وجودهما مجهولا لأكثر الخلق ودوامهما أيضا مجهولا للأكثر، كان تشبيه عقاب الأشقياء به في الدوام كلاما عديم الفائدة، أقصى ما في الباب أن يقال: لما ثبت بالقرآن وجود سموات وأرض في الآخرة وثبت دوامهما وجب الاعتراف به، وحينئذ يحسن التشبيه، إلا أنا نقول: لما كان الطريق في إثبات دوام سموات أهل الآخرة ودوام أرضهم هو السمع، ثم السمع دل على دوام عقاب الكافر، فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الأصل حاصل بعينه في

الفرع، وفي هذه الصورة أجمعوا على أن القياس ضائع والتشبيه باطل، فكذا ههنا.

والوجه الثاني: في **الجواب** قالوا إن العرب يعبرون عن الدوام والأبد بقولهم ما دامت السموات والأرض، ونظيره أيضا قولهم ما اختلف الليل والنهار، وما طما البحر، وما أقام الجبل، وأنه تعالى خاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الأشياء بناء على اعتقادهم أنها باقية أبد الآباد، علمنا أن هذه الألفاظ بحسب عرفهم تفيد الأبد والدوام الخالي عن الانقطاع.

ولقائل أن يقول: هل تسلمون أن قول القائل: خالدين فيها ما دامت السموات والأرض، يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات، أو تقولون إنه لا يدل على هذا المعنى، فإن كان الأول، **فالإشكال لازم**، لأن النص لما دل على أنه يجب أن تكون مدة كونهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات، ثم ثبت أنه لا بد من فناء السموات فعندها يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب، وأما إن قلتم هذا الكلام لا يمنع بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات والأرض، فلا حاجة بكم إلى هذا **الجواب** ألبتة، فثبت أن هذا **الجواب** على كلا التقديرين ضائع.

واعلم أن **الجواب** الحق عندي في هذا الباب شيء آخر، وهو أن المعهود من الآية أنه متى كانت السموات والأرض دائمتين، كان كونهم في النار باقيا فهذا يقتضي أن كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي أنه إذا عدم الشرط يعدم المشروط: ألا ترى أنا نقول: إن كان هذا إنسانا فهو حيوان.

فإن قلنا: لكنه إنسان فإنه ينتج أنه حيوان، أما إذا قلنا لكنه ليس بإنسان لم ينتج أنه ليس بحيوان، لأنه ثبت في علم المنطق أن استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئا، فكذا ههنا إذا قلنا متى دامت السموات دام عقابهم، فإذا قلنا لكن السموات دائمة لزم أن يكون عقابهم حاصلا، أما إذا قلنا لكنه ما بقيت السموات لم يلزم عدم دوام عقابهم.

فإن قالوا: فإذا كان العقاب حاصلا سواء بقيت السموات أو لم تبق لم يبق لهذا التشبيه فائدة؟

قلنا بل فيه أعظم الفوائد وهو أنه يدل على نفاذ ذلك العذاب دهرا دهرا، وزمانا لا يحيط العقل بطوله وامتداده، فأما أنه هل يحصل له آخر أم لا فذلك يستفاد من دلائل أخر، وهذا **الجواب** الذي قررته **جواب** حق ولكنه إنما يفهمه إنسان ألف شيئا من المعقولات.

وأما الشبهة الثانية: وهي التمسك بقوله تعالى: ﴿إلا ما شاء ربك﴾ فقد ذكروا فيه أنواعا من الأجوبة.

الوجه الأول: في **الجواب** وهو الذي ذكره ابن قتيبة وابن الأنباري والفراء.

قالوا هذا استثناء استثناه الله تعالى ولا يفعله ألبتة، كقولك: والله لأضربنك إلا أن أرى غير ذلك مع أن عزيمتك تكون على ضربه، فكذا ههنا وطولوا في تقرير هذا **الجواب**، وفي ضرب الأمثلة فيه، وحاصله ما ذكرناه.

ولقائل أن يقول: هذا ضعيف لأنه إذا قال: لأضربنك إلا أن أرى غير ذلك، معناه: لأضربنك إلا إذا رأيت أن الأولى ترك مضرب، وهذا لا يدل ألبتة على أن هذه الرؤية قد حصلت أم لا بخلاف قوله: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك﴾ فإن معناه الحكم بخلودهم فيها إلا المدة التي شاء ربك، فههنا اللفظ يدل على أن هذه المشيئة قد حصلت جزما، فكيف يحصل قياس هذا الكلام على ذلك الكلام.

الوجه الثاني: في **الجواب** أن يقال: إن كلمة ﴿إلا﴾ ههنا وردت بمعنى: سوى.

والمعنى أنه تعالى لما قال: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض﴾ فهم منه أنهم يكونون في النار في جميع مدة بقاء السموات والأرض في الدنيا، ثم قال سوى ما يتجاوز ذلك من الخلود الدائم فذكر أولا في خلودهم ماليس عند العرب أطول منه، ثم زاد عليه الدوام الذي لا آخر له بقوله: ﴿إلا ما شاء ربك﴾ المعنى: إلا ما شاء ربك من الزيادة التي لا آخر لها.

الوجه الثالث: في **الجواب** وهو أن المراد من هذا الاستثناء زمان وقوفهم في الموقف فكأنه تعالى قال فأما الذين شقوا ففي النار إلا وقت وقوفهم للمحاسبة فإنهم في ذلك الوقت لا يكونون في النار، وقال أبو بكر الأصم المراد إلا ما شاء ربك وهو حال كونهم في القبر، أو المراد إلا ما شاء ربك حال عمرهم في الدنيا وهذه الأقوال الثلاثة متقاربة، والمعنى: خالدين فيها بمقدار مكثهم في الدنيا أو في البرزخ أو مقدار وقوفهم للحساب ثم يصيرون إلى النار.

الوجه الرابع: في **الجواب** قالوا: الاستثناء يرجع إلى قوله: ﴿لهم فيها زفير وشهيق﴾ [هود: ١٠٦] وتقريره أن نقول: قوله: ﴿لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها﴾ يفيد حصول الزفير والشهيق مع الخلود فإذا دخل الاستثناء عليه وجب أن يحصل وقت لا يحصل فيه هذا المجموع لكنه ثبت في المعقولات أنه كما ينتفي المجموع بانتفاء جميع أجزائه فكذلك ينتفي بانتفاء فرد واحد من أجزائه فإذا انتهوا آخر الأمر إلى أن يصيروا ساكنين هامدين خامدين فحينئذ لم يبق لهم زفير وشهيق فانتفى أحد أجزاء ذلك المجموع فحينئذ يصح ذلك الاستثناء من غير حاجة إلى الحكم بانقطاع كونهم في النار.

الوجه الخامس: في **الجواب** أن يحمل هذا الاستثناء على أن أهل العذاب لا يكونون أبدا في النار، بل قد ينقلون إلى البرد والزمهرير وسائر أنواع العذاب وذلك يكفي في صحة هذا الاستثناء.

الوجه السادس: في **الجواب** قال قوم: هذا الاستثناء يفيد إخراج أهل التوحيد من النار، لأن قوله: ﴿فأما الذين شقوا ففي النار﴾ يفيد أن جملة الأشقياء محكوم عليهم بهذا الحكم، ثم قوله: ﴿إلا ما شاء ربك﴾ يوجب أن لا يبقى ذلك الحكم على ذلك المجموع.

ويكفي في زوال حكم الخلود عن المجموع زواله عن بعضهم، فوجب أن لا يبقى حكم الخلود لبعض الأشقياء، ولما ثبت أن الخلود واجب للكفار وجب أن يقال: الذين زال حكم الخلود عنهم هم الفساق من أهل الصلاة، وهذا كلام قوي في هذا الباب.

فإن قيل: فهذا الوجه إنما يتعين إذا فسدت سائر الوجوه التي ذكرتموها، فما الدليل على فسادها، وأيضا فمثل هذا الاستثناء مذكور في جانب السعداء، فإنه تعالى قال: ﴿وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ﴾.

قلنا: إنا بهذا الوجه بينا أن هذه الآية لا تدل على انقطاع وعيد الكفار، ثم إذا أردنا الاستدلال بهذه الآية على صحة قولنا في أنه تعالى يخرج الفساق من أهل الصلاة من النار.

قلنا: أما حمل كلمة «إلا» على سوى فهو عدول عن الظاهر، وأما حمل الاستثناء على حال عمر الدنيا والبرزخ والموقف فبعيد أيضا، لأن الاستثناء وقع عن الخلود في النار، ومن المعلوم أن الخلود في النار كيفية من كيفيات الحصول في النار،

فقبل الحصول في النار امتنع حصول الخلود في النار، وإذا لم يحصل الخلود لم يحصل المستثنى منه وامتنع حصول الاستثناء.
وأما قوله الاستثناء عائد إلى الزفير والشهيق فهذا أيضا ترك للظاهر، فلم يبق للآية محمل صحيح إلا هذا الذي ذكرناه، وأما قوله المراد من الاستثناء نقله من النار إلى الزمهرير.
فنقول: لو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يحصل العذاب بالزمهرير إلا بعد انقضاء مدة السموات والأرض.
والأخبار الصحيحة دلت على أن النقل من النار إلى الزمهرير وبالعكس يحصل في كل يوم مرارا فبطل هذا الوجه، وأما قوله إن مثل هذا الاستثناء حاصل في جانب السعداء فنقول: أجمعت الأمة على أنه يمتنع أن يقال: إن أحدا يدخل الجنة ثم يخرج منها إلى النار، فلأجل هذا الإجماع افتقرنا فيه إلى حمل ذلك الاستثناء على أحد تلك التأويلات.
أما في هذه الآية لم يحصل هذا الإجماع، فوجب إجراؤها على ظاهرها فهذا تمام الكلام في هذه الآية.
واعلم أنه تعالى لما ذكر هذا الاستثناء قال: ﴿إن ربك فعال لما يريد﴾ وهذا يحسن انطباقه على هذه الآية إذا حملنا الاستثناء على إخراج الفساق من النار، كأنه تعالى يقول أظهرت القهر والقدرة ثم أظهرت المغفرة والرحمة لأني فعال لما أريد وليس لأحد علي حكم ألبتة. أهـ ﴿مفاتيح الغيب حـ ١٨ صـ ٥١ - ٥٤﴾
وقال السمين:
وقوله تعالى: ﴿خالدين﴾: منصوب على الحال المقدرة. قلت: ولا حاجة إلى قولهم مقدرة، وإنما احتاجوا إلى التقدير في مثل قوله ﴿فادخلوها خالدين﴾ [الزمر: ٧٣]؛ لأن الخلود بعد الدخول، بخلاف هنا.
قوله: ﴿ما دامت﴾ «ما» مصدرية وقتية، أي: مدة دوامهما. و «دام» هنا تامة لأنها بمعنى بقيت.
قوله: ﴿إلا ما شآء ربك﴾ فيه أقوال كثيرة منتشرة لخصتها في أربعة عشر وجها، أحدها: وهو الذي ذكره الزمخشري فإنه قال: «فإن قلت: ما معنى الاستثناء في قوله: ﴿إلا ما شآء ربك﴾ وقد ثبت خلود أهل الجنة والنار في الأبد من غير استثناء؟ قلت: هو استثناء من الخلود في عذاب النار، ومن الخلود في نعيم أهل الجنة، وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذابها وحده، بل يعذبون بالزمهرير، وبأنواع أخر من العذاب، وبما هو أشد من ذلك وهو سخط الله عليهم، وكذا أهل الجنة لهم مع نعيم الجنة ما هو أكبر منه كقوله: ﴿ورضوان من الله أكبر﴾ [التوبة: ٧٢]، والدليل عليه قوله: ﴿عطآء غير مجذوذ﴾ [هود: ١٠٨]، وفي مقابله ﴿إن ربك فعال لما يريد﴾، أي: يفعل بهم ما يريد من العذاب، كما يعطي أهل الجنة ما لا انقطاع له». قال الشيخ: «ما ذكره في أهل النار قد يتمشى لأنهم يخرجون من النار إلى الزمهرير فيصح الاستثناء، وأما أهل الجنة فلا يخرجون من الجنة فلا يصح فيهم الاستثناء». قلت: الظاهر أنه لا يصح فيهما؛ لأن أهل النار مع كونهم يعذبون بالزمهرير هم في النار أيضا.
الثاني: أنه استثناء من الزمان الدال عليه قوله: «خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض» والمعنى: إلا الزمان الذي شاءه الله فلا يخلدون فيها.
الثالث: أنه من قوله: «ففي النار» و «ففي الجنة»، أي: إلا الزمان الذي شاءه الله فلا يكون في النار ولا في الجنة، ويمكن أن يكون هذا الزمان المستثنى هو الزمان الذي يفصل الله فيه بين الخلق يوم القيامة إذا كان الاستثناء من الكون في النار أو في الجنة، لأنه زمان يخلو فيه الشقي والسعيد من دخول النار والجنة، وأما إن كان الاستثناء من الخلود يمكن ذلك بالنسبة

إلى أهل النار، ويكون الزمان المستثنى هو الزمان الذي فات أهل النار العصاة من المؤمنين الذي يخرجون من النار ويدخلون الجنة فليسوا خالدين في النار، إذ قد أخرجوا منها وصاروا إلى الجنة. وهذا المعنى مروي عن قتادة والضحاك وغيرهما، والذين شقوا على هذا شامل للكفار والعصاة، هذا في طرف الأشقياء العصاة ممكن، وأما حق الطرف الآخر فلا يتأتى هذا التأويل فيه؛ إذ ليس منهم من يدخل الجنة ثم لا يخلد فيها.

قال الشيخ: يمكن ذلك/ باعتبار أن يكون أريد الزمان الذي فات أهل النار العصاة من المؤمنين، أو الذي فات أصحاب الأعراف، فإنه بفوات تلك المدة التي دخل المؤمنون فيها الجنة وخلدوا فيها صدق على العصاة المؤمنين وأصحاب الأعراف أنهم ما خلدوا في الجنة تخليد من دخلها لأول وهلة «.

الرابع: أنه استثناء من الضمير المستتر في الجار والمجرور وهو قوله:» ففي النار «و» ففي الجنة «؛ لأنه لما وقع خبرا تحمل ضمير المبتدأ.

الخامس: أنه استثناء من الضمير المستتر في الحال وهو» خالدين «، وعلى هذين القولين تكون» ما «واقعة على من يعقل عند من يرى ذلك، أو على أنواع من يعقل كقوله: ﴿ما طاب لكم من النسآء﴾ [النساء: ٣] والمراد ب» ما «حينئذ العصاة من المؤمنين في طرف أهل النار، وأما في طرف أهل الجنة فيجوز أن يكونوا هم أو أصحاب الأعراف، لأنهم لم يدخلوا الجنة لأول وهلة ولا خلدوا فيها خلود من دخلها أولا.

السادس: قال ابن عطية:» قيل: إن ذلك على طريق الاستثناء الذي ندب الشارع إلى استعماله في كل كلام فهو كقوله: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شآء الله آمنين﴾ [الفتح: ٢٧]، استثناء في واجب، وهذا الاستثناء هو في حكم الشرط، كأنه قال: إن شاء الله، فليس يحتاج أن يوصف بمتصل ولا منقطع «.

السابع: هو استثناء من طول المدة، ويروى عن ابن مسعود وغيره، أن جهنم تخلو من الناس وتخفق أبوابها فذلك قوله: ﴿إلا ما شآء ربك﴾. وهذا مردود بظواهر الكتاب والسنة، وما ذكرته عن ابن مسعود فتأويله أن جهنم هي الدرك الأعلى، وهي تخلو من العصاة المؤمنين، هذا على تقدير صحة ما نقل عن ابن مسعود.

الثامن: أن» إلا «حرف عطف بمعنى الواو، فمعنى الآية: وما شاء ربك زائدا على ذلك.

التاسع: أن الاستثناء منقطع، فيقدر ب» لكن «أو ب» سوى «، ونظروه بقولك:» لي عليك ألفا درهم، إلا الألف التي كنت أسلفتك «بمعنى سوى تلك، فكأنه قيل: خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض سوى ما شاء ربك زائدا على ذلك. وقيل: سوى ما أعد لهم من عذاب غير عذاب النار كالزمهرير ونحوه.

العاشر: أنه استثناء من مدة السماوات والأرض التي فرطت لهم في الحياة الدنيا.

الحادي عشر: أنه استثناء من التدرج الذي بين الدنيا والآخرة.

الثاني عشر: أنه استثناء من المسافات التي بينهم في دخول النار، إذ دخولهم إنما هو زمرا بعد زمر.

الثالث عشر: أنه استثناء من قوله:» ففي النار «كأنه قال: إلا ما شاء ربك من تأخر قوم عن ذلك، وهذا القول مروي عن أبي سعيد الخدري وجابر.

الرابع عشر: أن» إلا ما شاء «بمنزلة كما شاء، قيل: كقوله: ﴿ما نكح آباؤكم من النسآء إلا ما قد سلف﴾ [النساء: ٢٢]، أي: كما قد سلف. اهـ (الدر المصون).." (١)

"بتشديدها (١).

فأما تشديد " إن " والنصب فعلى باب إن، وأما تخفيفها وترك

النصب على حاله فلأن " إن " مشبهة بالفعل فإذا حذف منها التشديد بقي

العمل على حاله، وأما تخفيف " لما " فهو الوجه والقياس.

ولام لما لام إن و " ما " زائدة مؤكدة. لم تغير المعنى ولا العمل.

وأما التشديد في " لما " فزعم بعض النحويين أن معناه " لمن ما " ثم انقلبت النون ميما فاجتمع ثلاث ميمات فحذفت إحداها - وهي الوسطى، فبقيت لما - وهذا القول ليس بشيء لأن " من " لا يجوز حذفها، لأنها اسم على حرفين، ولكن التشديد فيه قولان:

أحدهما يروى عن المازني.

زعم المازني أن أصلها لما ثم شددت الميم.

وهذا القول ليس بشيء أيضا. لأن الحروف نحو " رب " وما أشبهها تخفف.

ولسنا نثقل ما كان على حرفين فهذا منتقض.

وقال بعضهم قولا لا يجوز غيره - والله أعلم - أن " لما " في معنى:

إلا. . كما تقول سألتك لما فعلت كذا وكذا.

وإلا فعلت كذا. ومثله: (إن كل نفس لما عليها حافظ).

معناه " إلا " وتأويل اللام مع " إن " الخفيفة إنما هو تأويل الجحد والتحقيق، إلا أن " إن " إذا قلت إن زيدا لعالم هي " ما "

ولكن اللام دخلت عليها لئلا يشبه المنفي المثبت فتكون المشددة بدخول اللام

عليها بمعنى المخففة إذا دخلت عليها اللام.

فعلى هذاجاءت " أن " الناصبة.

فجائز أن تكون " أن " الناصبة من حيث دخلت عليها اللام كما دخلت على إن غير الناصبة دخلت عليها " لما " ودخلت عليها " إلا " فصار الكلام في تخليص التحقيق له بمنزلة ما نفى عنه غير المذكور بعد " لما "، ووجب له ما بعد " لما "

---

(١) قال السمين:

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج الزجاج ٧٩/٣

قوله تعالى: ﴿وإن كلا لما ليوفينهم﴾: هذه الآية الكريمة مما تكلم الناس فيها قديما وحديثا، وعسر على أكثرهم تلخيصها قراءة وتخريجا، وقد سهل الله تعالى، فذكرت أقاويلهم وما هو الراجح منها.

فقرأ نافع وابن كثير وأبو بكر عن عاصم: «وإن» بالتخفيف، والباقون بالتشديد. وأما «لما» فقرأها مشددة هنا وفي يس، وفي سورة الزخرف، وفي سورة السمآء والطارق، ابن عامر وعاصم وحمزة، إلا أن عن ابن عامر في الزخرف خلافا: فروى عنه هشام وجهين، وروى عنه ابن ذكوان التخفيف فقط، والباقون قرؤوا جميع ذلك بالتخفيف. وتلخص من هذا: أن نافعا وابن كثير قرآ: «وإن» و «لما» مخففتين، وأن أبا بكر عن عاصم خفف «إن» وثقل «لما»، وأن ابن عامر وحمزة وحفصا عن عاصم شددوا «إن» و «لما» معا، وأن أبا عمرو والكسائي شددا «إن» وخففا «لما». فهذه أربع مراتب للقراء في هذين الحرفين.

هذا في المتواتر، وأما في الشاذ، فقد قرىء أربع قراءات أخر، إحداها: قراءة أبي والحسن وأبان بن تغلب «وإن كل» بتخفيفها، ورفع «كل»، «لما» بالتشديد، الثانية: قراءة اليزيدي وسليمان بن أرقم: «لما» مشددة منونة، ولم يتعرضوا لتخفيف «إن» ولا لتشديدها. الثالثة: قراءة الأعمش وهي في حرف ابن مسعود كذلك: «وإن كل إلا»: بتخفيف «إن» ورفع «كل». الرابعة. قال أبو حاتم: «الذي في مصحف أبي ﴿وإن من كل إلا ليوفينهم﴾.

هذا ما يتعلق بها من جهة التلاوة، أما ما يتعلق بها من حيث التخريج فقد اضطرب الناس فيه اضطرابا كثيرا، حتى قال أبو شامة:» وأما هذه الآية فمعناها على القراءات من أشكل الآيات، وتسهيل ذلك بعون الله أن أذكر كل قراءة على حدتها وما قيل فيها.

فأما / قراءة الحرميين ففيها إعمال إن المخففة، وهي لغة ثانية عن العرب. قال سبويه: «حدثنا من نثق به أنه سمع من العرب من يقول:» إن عمرا لمنطلق «كما قالوا:

٢٧١١. . . . . كأن ثدييه حقان

قال:» ووجهه من القياس أن «إن» مشبهة في نصبها بالفعل، والفعل يعمل محذوفا كما يعمل غير محذوف نحو: «لم يك زيد منطلقا» ﴿فلا تك في مرية﴾ [هود: ١٠٩] وكذلك لا أدر «. قلت: وهذا مذهب البصريين، أعني أن هذه الأحرف إذا خفف بعضها جاز أن تعمل وأن تهمل ك» إن «، والأكثر الإهمال، وقد أجمع عليه في قوله: ﴿وإن كل لما جميع لدينا [محضرون]﴾، وبعضها يجب إعماله ك» أن «بالفتح و» كأن «، ولكنهما لا يعملان في مظهر ولا ضمير بارز إلا ضرورة، وبعضها يجب إهماله عند الجمهور ك» لكن «.

وأما الكوفيون فيوجبون الإهمال في «إن» المخففة، والسماع حجة عليهم، بدليل هذه القراءة المتواترة. وقد أنشد سيبويه على إعمال هذه الحروف مخففة قوله:

٢٧١٢. . . . . كأن ظبية تعطو إلى وارق السلم

قال الفراء: «لم نسمع العرب تخفف وتعمل إلا مع المكنى كقوله:

٢٧١٣ - فلو أنك في يوم الرخاء سألتني. . . طلاقك لم أبخل وأنت صديق

قال:» لأن المكنى لا يظهر فيه إعراب، وأما مع الظاهر فالرفع «. قلت: وقد تقدم ما أنشده سيبويه وقول الآخر:

٢٧١٤. . . . . كأن ثدييه حقان

و [قوله]:

٢٧١٥ كأن وريديه رشاء خلب. . . هذا ما يتعلق ب» إن «. وأما» لما «في هذه القراءة فاللام فيها هي لام» إن «الداخلة في الخبر. و» ما «يجوز أن تكون موصولة بمعنى الذي واقعة على من يعقل كقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النسآء﴾ [النساء: ٣] فأوقع» ما «على العاقل. واللام في» ليوفينهم «جواب قسم مضمر، والجملة من القسم وجوابه صلة للموصول، والتقدير: وإن كلا للذين والله ليوفينهم. ويجوز أن تكون هنا نكرة موصوفة، والجملة القسمية وجوابها صفة ل» ما «والتقدير: وإن كلا لخلق أو لفريق والله ليوفينهم، والموصول وصلته أو الموصوف وصفته خبر ل» إن «.

وقال بعضهم: اللام الأولى هي الموطئة للقسم، ولما اجتمع اللامان، واتفقا في اللفظ فصل بينهما ب» ما «كما فصل بالألف بين النونين في» يضربنان «، وبين الهمزتين في نحو: أأنت. فظاهر هذه العبارة أن» ما «هنا زائدة جي بها للفصل إصلاحا للفظ، وعبارة الفارسي مؤذنة بهذا، إلا أنه جعل اللام الأولى لام» إن «فقال:» العرف أن تدخل لام الابتداء على الخبر، والخبر هنا هو القسم وفيه لام تدخل على جوابه، فلما اجتمع اللامان والقسم محذوف، واتفقا في اللفظ وفي تلقي القسم، فصلوا بينهما كما فصلوا بين إن واللام «.

وقد صرح الزمخشري بذلك فقال:» واللام في «لما» موطئة للقسم و «ما» مزيدة «ونص الحوفي على أنها لام» إن «. وقال أبو شامة:» واللام في «لما» هي الفارقة بين المخففة من الثقيلة والنافية «وفي هذا نظر؛ لأن الفارقة إنما يؤتى بها عند التباسها بالنافية، والالتباس إنما يجيء عند إهمالها نحو:» إن زيد لقائم «وهي في الآية الكريمة معملة فلا التباس بالنافية، فلا يقال إنها فارقة.

فتلخص في كل من اللام و «ما» ثلاثة أوجه، أحدها: في اللام: أنها للابتداء الداخلة على خبر «إن». الثاني: لام موطئة للقسم. الثالث: أنها جواب القسم كررت تأكيدا. وأحدها في «ما»: أنها موصولة. الثاني: أنها نكرة. الثالث: أنها مزيدة للفصل بين اللامين.

وأما قراءة أبي بكر ففيها أوجه/، أحدها: ما ذهب إليه الفراء وجماعة من نحاة البصرة والكوفة، وهو أن الأصل: لمن ما، بكسر الميم على أنها من الجارة دخلت على «ما» الموصولة «أو الموصوفة كما تقرر، أي: لمن الذين والله ليوفينهم، أو لمن خلق والله ليوفينهم، فلما اجتمعت النون ساكنة قبل ميم» ما «وجب إدغامها فيها فقلبت ميما، وأدغمت فصار في اللفظ ثلاثة أمثال، فخففت الكلمة بحذف إحداها فصار اللفظ كما ترى» لما «. قال نصر ابن علي الشيرازي:» وصل «من» الجارة ب «ما» فانقلبت النون أيضا ميما للإدغام، فاجتمعت ثلاث ميمات فحذفت إحداهن، فبقي «لما» بالتشديد «.

قال: و» ما «هنا بمعنى» من «وهو اسم لجماعة الناس كما قال تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النسآء﴾ أي من طاب، والمعنى: وإن كلا من الذين ليوفينهم ربك أعمالهم، أو جماعة ليوفينهم ربك أعمالهم».

وقد عين المهدوي الميم المحذوفة فقال: «حذفت الميم المكسورة، والتقدير، لمن خلق ليوفينهم».

الثاني: ما ذهب إليه المهدوي ومكي وهو: أن يكون الأصل: لمن ما بفتح ميم «من» على أنها موصولة أو موصوفة، و

«ما» بعدها مزيدة فقال: «فقلبت النون ميما، وأدغمت في الميم التي بعدها، فاجتمع ثلاث ميمات، فحذفت الوسطى منهن، وهي المبدلة من النون، فقيل» لما «. قال مكي:» والتقدير: وإن كلا لخلق ليوفينهم ربك أعمالهم «، فترجع إلى معنى القراءة الأولى بالتخفيف، وهذا الذي حكاه الزجاج عن بعضهم فقال:» زعم بعض النحويين أن أصله لمن ما، ثم قلبت النون ميما، فاجتمعت ثلاث ميمات، فحذفت الوسطى «قال:» وهذا القول ليس بشيء، لأن «من» لا يجوز حذف بعضها لأنها اسم على حرفين «.

وقال النحاس:» قال أبو إسحاق: هذا خطأ، لأنه تحذف النون من «من» فيبقى حرف واحد «. وقد رده الفارسي أيضا فقال:» إذ لم يقو الإدغام على تحريك الساكن قبل الحرف المدغم في نحو «قدم مالك» فأن لا يجوز الحذف أجدر «قال:» على أن في هذه السورة ميمات اجتمعت في الإدغام أكثر مما كانت تجتمع في «لمن ما» ولم يحذف منها شيء، وذلك في قوله تعالى:

﴿وعلى أمم ممن معك﴾ [هود: ٤٨]، فإذا لم يحذف شيء من هذا فأن لا يحذف ثم أجدر «. قلت: اجتمع في» أمم ممن معك «ثمانية ميمات وذلك أن» أمما «فيها ميمان وتنوين، والتنوين يقلب ميما لإدغامه في ميم» من «ومعنا نونان: نون من الجارة ونون من الموصولة فيقلبان أيضا ميما لإدغامهما في الميم بعدهما، ومعنا ميم» معك «، فحصل معنا خمس ميمات ملفوظ بها، وثلاث منقلبة إحداها عن تنوين، واثنتان نون.

واستدل الفراء على أن أصل» لما «» لمن ما «بقول الشاعر:

٢٧١٦ وإنا لمن ما نضرب الكبش ضربة. . . على رأسه تلقي اللسان من الفم

وبقول الآخر:

٢٧١٧ وإني لمن ما أصدر الأمر وجهه. . . إذا هو أعيا بالسبيل مصادره

قلت: وقد تقدم في سورة آل عمران في قراءة من قرأ ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لمآ آتيتكم﴾ [آل عمران: ٨١] بتشديد» لما «أن الأصل:» لمن ما «ففعل فيه ما تقدم، وهذا أحد الأوجه المذكورة في تخريج هذا الحرف في سورته، وذكرت ما قاله الناس فيه، فعليك بالنظر فيه.

وقال أبو شامة:» وما قاله الفراء استنباط حسن وهو قريب من قولهم: ﴿لكن هو الله ربي﴾ [الكهف: ٣٨] إن أصله: لكن أنا، ثم حذفت الهمزة، وأدغمت النون في النون، وكذا قولهم: «أما أنت منطلقا انطلقت، قالوا: المعنى لأن كنت منطلقا». قلت: وفيما قاله نظر؛ لأنه ليس فيه حذف ألبتة، وإنما كان يحسن التنظير أن لو كان فيما جاء به إدغام، ثم حذف، وأما مجرد التنظير بالقلب والإدغام فغير طائل.

ثم قال أبو شامة: «وما أحسن ما استخرج الشاهد من البيت» يعني الفراء، ثم الفراء أراد أن يجمع بين قراءتي/ التخفيف والتشديد من «لما» في معنى واحد فقال: «ثم تخفف كما قرأ بعض القراء ﴿والبغي يعظكم﴾ [النحل: ٩٠]. بحذف الياء عند الياء، أنشدني الكسائي:

٢٧١٨ وأشمت العداة بنا فأضحوا. . . لدي يتباشرون بما لقينا

فحذف ياءه لاجتماع الياءات». قلت: الأولى أن يقال: حذفت ياء الإضافة من «لدي» فبقيت الياء الساكنة قبلها المنقلبة

من الألف في «لدى» وهو مثل قراءة من قرأ ﴿يا بني﴾ بالإسكان على ما سبق، وأما الياء من «يتباشرون» فثابتة لدلالتها على المضارعة.

ثم قال الفراء: «ومثله:

٢٧١٩ كأن من آخرها إلقادم. . . يريد: إلى القادم، فحذف اللام عند اللام».

قلت: توجيه قولهم: «من آخرها إلقادم» أن ألف «إلى» حذفت لالتقاء الساكنين، وذلك أن ألف «إلى» ساكنة ولام التعريف من «القادم» ساكنة، وهمزة الوصل حذفت درجا، فلما التقيا حذف أولهما فالتقى لامان: لام «إلى» ولام التعريف، فحذفت الثانية على رأيه، والأولى حذف الأولى؛ لأن الثانية دالة على التعريف لم يبق من حرف «إلى» غير الهمزة فاتصلت بلام «القادم» فبقيت الهمزة على كسرها، فلهذا تلفظ بهذه الكلمة من آخرها: «ء القادم» بهمزة مكسورة ثابتة درجا لأنها همزة القطع.

قال أبو شامة: «وهذا قريب من قولهم» ملكذب «و» علماء بنو فلان «و» بلعنبر «يريدون: من الكذب، وعلى الماء بنو فلان، وبنو العنبر». قلت: يريد قوله:

٢٧٢٠ أبلغ أبا دختنوس مألكة. . . غير الذي [قد] يقال ملكذب

وقول الآخر:

٢٧٢١ – فما سبق القيسي من سوء فعله. . . ولكن طفت علماء غرلة خالد

وقد رد بعضهم قول الفراء بأن نون «من» لا تحذف إلا في ضرورة وأنشد: ملكذب.

الثالث: أن أصلها «لما» بالتخفيف ثم شددت، وإلى هذا ذهب أبو عثمان. قال الزجاج: «وهذا ليس بشيء لأنا لسنا نثقل ما كان على حرفين، وأيضا فلغة العرب على العكس من ذلك يخففون ما كان مثقلا نحو:» رب «في» رب «. وقيل في توجيهه: إنما يكون في الحرف إذا كان آخرا، والميم هنا حشو لأن الألف بعدها، إلا أن يقال: إنه أجرى الحرف المتوسط مجرى المتأخر كقوله:

٢٧٢٢. . . مثل الحريق وافق القصبا

يريد: القصب، فلما أشبع الفتحة تولد منها ألف، وضعف الحرف، وكذلك قوله:

٢٧٢٣ ببازل وجناء أو عيهلي. . . شدد اللام مع كونها حشوا بياء الإطلاق. وقد يفرق بأن الألف والياء في هذين البيتين في حكم المطرح، لأنهما نشآ من حركة بخلاف ألف» لما «فإنها أصلية ثابتة، وبالجملة فهو وجه ضعيف جدا.

الرابع: أن أصلها» لما «بالتنوين ثم بني منه فعلى، فإن جعلت ألفه للتأنيث لم تصرفه، وإن جعلتها للإلحاق صرفته، وذلك كا قالوا في» تترى «بالتنوين وعدمه، وهو مأخوذ من قولك لممته أي: جمعته، والتقدير: وإن كلا جميعا ليوفينهم، ويكون» جميعا «فيه معنى التوكيد ككل، ولا شك أن» جميعا «يفيد معنى زائدا على» كل «عند بعضهم. قال:» ويدل على ذلك قراءة من قرأ «لما» بالتنوين «.

الخامس: أن الأصل» لما «بالتنوين أيضا، ثم أبدل التنوين ألفا وقفا، ثم أجرى الوصل مجرى الوقف. وقد منع من هذا الوجه أبو عبيد قال:» لأن ذلك إنما يجوز في الشعر «يعني إبدال التنوين ألفا وصلا إجراء له مجرى الوقف، وسيأتي توجيه قراءة»

لما «بالتنوين بعد ذلك.

وقال أبو عمرو ابن الحاجب: «استعمال» لما «في هذا المعنى بعيد، وحذف التنوين من المنصرف في الوصل أبعد، فإن قيل: لما فعلى من اللم، ومنع الصرف لأجل ألف التأنيث، والمعنى فيه مثل معنى» لما «المنصرف فهو أبعد، إذ لا يعرف» لما «فعلى بهذا المعنى ولا بغيره، ثم كان يلزم هؤلاء أن يميلوا كمن أمال، وهو خلاف الإجماع، وأن يكتبوها بالياء، وليس ذلك بمستقيم».

السادس: أن «لما» زائدة كما تزاد «إلا» قاله أبو الفتح وغيره، وهذا وجه لا اعتبار به فإنه مبني على وجه ضعيف أيضا، وهو أن «إلا» تأتي زائدة.

السابع: أن «إن» نافية بمنزلة «ما»، و «لما» بمعنى «إلا» فهي كقوله: ﴿إن كل نفس لما عليها﴾ [الطارق: ٤] أي: ما كل نفس إلا عليها، ﴿وإن كل ذلك لما متاع﴾ [الزخرف: ٣٥] أي: ما كل ذلك إلا متاع/. واعترض على هذا الوجه بأن «إن» النافية لا تنصب الاسم بعدها، وهذا اسم منصوب بعدها. وأجاب بعضهم عن ذلك بأن «كلا» منصوب بإضمار فعل، فقدره قوم منهم أبو عمر ابن الحاجب: وإن أرى كلا، وإن أعلم، ونحوه، قال: «ومن ههنا كانت أقل إشكالا من قراءة ابن عامر لقبولها هذا الوجه الذي هو غير مستبعد ذلك الاستبعاد، وإن كان في نصب الاسم الواقع بعد حرف النفي استبعاد، ولذلك اختلف في مثل قوله:

٢٧٢٤ ألا رجلا جزاه الله خيرا. . . يدل على محصلة تبيت

هل هو منصوب بفعل مقدر أو نون ضرورة؟ فاختار الخليل إضمار الفعل، واختار يونس التنوين للضرورة»، وقدره بعضهم بعد «لما» من لفظ «ليوفينهم» والتقدير: وإن كلا إلا ليوفين ليوفينهم. وفي هذا التقدير بعد كبير أو امتناع؛ لأن ما بعد «إلا» لا يعمل فيما قبلها. واستدل أصحاب هذا القول أعني مجيء «لما» بمعنى «إلا» بنص الخليل وسيبويه على ذلك، ونصره الزجاج، قال بعضهم: «وهي لغة هذيل يقولون: سألتك بالله لما فعلت أي: إلا فعلت». وقد أنكر الفراء وأبو عبيد ورود «لما» بمعنى إلا، قال: أبو عبيد: «أما من شدد» لما «بتأويل» إلا «فلم نجد هذا في كلام العرب، ومن قال هذا لزمه أن يقول:» قام القوم لما أخاك «يريد: إلا أخاك، وهذا غير موجود».

وقال الفراء: «وأما من جعل» لما «بمنزلة» إلا «فهو وجه لا نعرفه، وقد قالت العرب في اليمن:» بالله لما قمت عنا «، و» إلا قمت عنا «، فأما في الاستثناء فلم نقله في شعر ولا في غيره، ألا ترى أن ذلك لو جاز لسمعت في الكلام: ذهب الناس لما زيدا».

فأبو عبيد أنكر مجيء «لما» بمعنى «إلا» مطلقا، والفراء جوز ذلك في القسم خاصة، وتبعه الفارسي في ذلك فإنه قال في تشديد «لما» في هذه الآية: «لا يصلح أن تكون بمعنى» إلا «؛ لأن» لما «هذه لا تفارق القسم» ورد الناس قوله بما حكاه الخليل وسيبويه، وبأنها لغة هذيل مطلقا، وفيه نظر، فإنهم لما حكوا اللغة الهذيلية حكوها في القسم كما تقدم من نحو: «نشدتك بالله لما فعلت» و «أسألك بالله لما فعلت». وقال أبو علي أيضا مستشكلا لتشديد «لما» في هذه السورة على تقدير أن «لما» بمعنى «إلا» لا تختص بالقسم ما معناه: أن تشديد «لما» ضعيف سواء شددت «إن» أم خففت، قال: «لأنه قد نصب بها» كلا «، وإذا نصب بالمخففة كانت بمنزلة المثقلة، وكما لا يحسن:» إن زيدا إلا منطلق «، لأن الإيجاب

بعد نفي، ولم يتقدم هنا إلا إيجاب مؤكد، فلذا لا يحسن: إن زيدا لما منطلق» لأنه بمعناه، وإنما ساغ: «نشدتك الله إلا فعلت ولما فعلت» لأن معناه الطلب، فكأنه قال: ما أطلب منك إلا فعلك، فحرف النفي مراد مثل: ﴿تالله تفتؤا﴾ [يوسف: ٨٥]، ومثل ذلك أيضا بقولهم: «شر أهر ذاناب» أي: ما أهره إلا شر، قال: «وليس في الآية معنى النفي ولا الطلب. وقال الكسائي:» لا أعرف وجه التثقيل في لما «. قال الفارسي:» ولم يبعد فيما قال «. وروي عن الكسائي أيضا أنه قال:» الله عز وجل أعلم بهذه القراءة، لا أعرف لها وجها «.

الثامن: قال الزجاج:» قال بعضهم قولا ولا يجوز غيره: «إن» لما «في معنى إلا، مثل ﴿إن كل نفس لما عليها حافظ﴾ [الطارق: ٤] ثم أتبع ذلك بكلام طويل مشكل حاصله يرجع إلى أن معنى» إن زيد لمنطلق «: ما زيد إلا منطلق، فأجريت المشددة كذلك في هذا المعنى إذا كانت اللام في خبرها، وعملها النصب في اسمها باق بحاله مشددة ومخففة، والمعنى نفي ب» إن «وإثبات باللام التي بمعنى إلا، ولما بمعنى إلا».

قلت: قد تقدم إنكار أبي علي على جواز «إلا» في مثل هذا التركيب فكيف يجوز «لما» التي بمعناها؟

وأما قراءة ابن عامر وحمزة وحفص ففيها وجوه، أحدها: أنها «إن» المشددة على حالها، فلذلك نصب ما بعدها على أنه اسمها، وأما «لما» فالكلام فيها كما تقدم من أن الأصل «لمن ما» بالكسر أو «لمن ما» بالفتح، وجميع تلك الأوجه التي ذكرتها تعود ههنا. والقول بكونها بمعنى «إلا» مشكل كما تقدم تحريره عن أبي علي هنا.

الثاني: قال المازني: «إن» هي المخففة ثقلت، وهي نافية بمعنى «ما» كما خففت «إن» ومعناها المثقلة و «لما» بمعنى «إلا». وهذا قول ساقط جدا لا اعتبار به، لأنه لم يعهد تثقيل «إن» النافية، وأيضا ف «كلا» بعدها منصوب، والنافية لا/ تنصب.

الوجه الثالث: أن «لما» هنا هي الجازمة للمضارع حذف مجزومها لفهم المعنى. قال الشيخ أبو عمرو ابن الحاجب في أماليه: «لما» هذه هي الجازمة فحذف فعلها للدلالة عليه، لما ثبت من جواز حذف فعلها في قولهم: «خرجت ولما» و «سافرت ولما» وهو شائع فصيح، ويكون المعنى: وإن كلا لما يهملوا أو يتركوا لما تقدم من الدلالة عليه من تفصيل المجموعين بقوله ﴿فمنهم شقي وسعيد﴾ [هود: ١٠٥]، ثم فصل الأشقياء والسعداء، ومجازاتهم، ثم بين ذلك بقوله ﴿ليوفينهم ربك أعمالهم﴾، قال: «وما أعرف وجها أشبه من هذا، وإن كانت النفوس تستبعده من جهة أن مثله لم يرد في القرآن»، قال: «والتحقيق يأبى استبعاده». قلت: وقد نص النحويون على أن «لما» يحذف مجزومها باطراد، قالوا: لأنها لنفي قد فعل، وقد يحذف بعدها الفعل كقوله:

٢٧٢٥ أفد الترحل غير أن ركابنا. . . لما تزل برحالنا وكأن قد

أي: وكأن قد زالت، فكذلك منفيه، وممن نص عليه الزمخشري، على حذف مجزومها، وأنشد يعقوب على ذلك في كتاب «معاني الشعر» له قول الشاعر:

٢٧٢٦ فجئت قبورم بدءا ولما. . . فناديت القبور فلم يجبنه

قال: «قوله» بدءا «، أي: سيدا، وبدء القوم سيدهم، وبدء الجزور خير أنصبائها، قال:» وقوله «ولما»، أي: ولما أكن سيدا إلا حين ماتوا فإني سدت بعدهم، كقول الآخر:

٢٧٢٧ خلت الديار فسدت غير مسود. . . ومن العناء تفردي السؤدد

قال: «ونظير السكوت على» لما «دون فعلها السكوت على» قد «دون فعلها في قول النابغة: أفد الترحل: البيت».

قلت: وهذا الوجه لا خصوصية له بهذه القراءة، بل يجيء في قراءة من شدد «لما» سواء شدد «إن» أو خففها.

وأما قراءة أبي عمرو والكسائي فواضحة جدا، فإنها «إن» المشددة عملت عملها، واللام الأولى لام الابتداء الداخلة على خبر «إن»، والثانية جواب قسم محذوف، أي: وإن كلا للذين والله ليوفينهم، وقد تقدم وقوع «ما» على العقلاء مقررا، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وإن منكم لمن ليبطئن﴾ [النساء: ٧٢] غير أن اللام في «لمن» داخلة على الاسم، وفي «لما» داخلة على الخبر. وقال بعضهم: «ما» هذه زائدة زيدت للفصل بين اللامين: لام التوكيد ولام القسم. وقيل: اللام في «لما» موطئة للقسم مثل اللام في قوله تعالى: ﴿ولئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥]، والمعنى: وإن جميعهم والله ليوفينهم ربك أعمالهم من حسن وقبح وإيمان وجحود.

وقال الفراء عند ذكره هذه القراءة: «جعل» ما «اسما للناس كما جاز ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النسآء﴾ [النساء: ٣]، ثم جعل اللام التي فيها جوابا لإن، وجعل اللام التي في» ليوفينهم «لاما دخلت على نية يمين فيما بين» ما «وصلتها كما تقول:» هذا من ليذهبن «، و» عندي ما لغيره خير منه «ومثله: ﴿وإن منكم لمن ليبطئن﴾ [النساء: ٧٢]. ثم قال بعد ذلك ما يدل على أن اللام مكررة فقال:» إذا عجلت العرب باللام في غير موضعها أعادوها إليه نحو: إن زيدا لإليك لمحسن، ومثله:

٢٧٢٨ - ولو أن قومي لم يكونوا أعزة. . . لبعد لقد لاقيت لا بد مصرعا

قال: «أدخلها في» بعد «، وليس بموضعها، وسمعت أبا الجراح يقول:» إني لبحمد الله لصالح «.

وقال الفارسي في توجيه هذه القراءة:» وجهها بين وهو أنه نصب «كلا» بإن، وأدخل لام الابتداء في الخبر، وقد دخلت في الخبر لام أخرى، وهي التي يتلقى بها القسم، وتختص بالدخول على الفعل، فلما اجتمعت اللامان فصل بينهما كما فصل بين «إن» واللام، فدخلتها وإن كانت زائدة للفصل، ومثله في الكلام: «إن زيدا لما لينطلقن».

فهذا ما تلخص لي من توجيهات هذه القراءات الأربع، وقد طعن بعض الناس في بعضها بما لا تحقق له، فلا ينبغي أن يلتفت إلى كلامه، قال المبرد: وهي جرأة منه «هذا لحن» يعني تشديد «لما» قال: «لأن العرب لا تقول:» إن زيدا لما خارج «.

وهذا مردود عليه. قال الشيخ: «وليس تركيب الآية كتركيب المثال الذي قال وهو:» إن زيدا لما خارج «، هذا المثال لحن» ./

قلت: إن عنى أنه ليس مثله في التركيب من كل وجه فمسلم، ولكن ذلك لا يفيد فيما نحن بصدده، وإن عنى أنه ليس مثله في كونه دخلت «لما» المشددة على خبر إن فليس كذلك بل هو مثله في ذلك، فتسليمه اللحن في المثال المذكور ليس بصواب، لأنه يستلزم ما لا يجوز أن يقال.

وقال أبو جعفر: «القراءة بتشديدهما عند أكثر النحويين لحن، حكي عن محمد بن يزيد أنه قال:» إن هذا لا يجوز، ولا

يقال: «إن زيدا إلا لأضربنه»، ولا «لما لأضربنه». قال: «وقال الكسائي: الله عز وجل أعلم، لا أعرف لهذه القراءة وجها» وقد تقدم ذلك، وتقدم أيضا أن الفارسي قال: «كما لا يحسن:» إن زيدا إلا لمنطلق «؛ لأن» إلا «إيجاب بعد نفي، ولم يتقدم هنا إلا إيجاب مؤكد، فكذا لا يحسن» إن زيدا لما منطلق «، لأنه بمعناه، وإنما ساغ» نشدتك بالله لما فعلت «إلى آخر ما ذكرته عنه. وهذه كلها أقوال مرغوب عنها لأنها معارضة للمتواتر القطعي.

وأما القراءات الشاذة فأولها قراءة أبي ومن تبعه: ﴿وإن كل لما﴾ بتخفيف» إن «ورفع» كل «على أنها إن النافية و» كل «مبتدأ، و» لما «مشددة بمعنى إلا، و» ليوفينهم «جواب قسم محذوف، وذلك القسم وجوابه خبر المبتدأ. وهي قراءة جلية واضحة كما قرؤوا كلهم: ﴿وإن كل لما جميع﴾ [يس: ٣٢] ومثله: ﴿وإن كل ذلك لما متاع﴾ [الزخرف: ٣٥]، ولا التفات إلى قول من نفى أن» لما «بمنزلة إلا فقد تقدمت أدلته.

وأما قراءة اليزيدي وابن أرقم» لما «بالتشديد منونة ف» لما «فيها مصدر من قولهم:» لممته أي جمعته لما «، ومنه قوله تعالى: ﴿وتأكلون التراث أكلا لما﴾ [الفجر: ١٩] ثم في تخريجه وجهان، أحدهما ما قاله أبو الفتح، وهو أن يكون منصوبا بقوله:» ليوفينهم «على حد قولهم:» قياما لأقومن، وقعودا لأقعدن «والتقدير: توفية جامعة لأعمالهم ليوفينهم، يعني أنه منصوب على المصدر الملاقي لعامله في المعنى دون الاشتقاق.

والثاني: ما قاله أبو علي الفارسي وهو: أن يكون وصفا ل» كل «وصفا بالمصدر مبالغة، وعلى هذا فيجب أن يقدر المضاف إليه» كل «نكرة ليصح وصف» كل «بالنكرة، إذ لو قدر المضاف معرفة لتعرفت» كل «، ولو تعرفت لامتنع وصفها بالنكرة فلذلك قدر المضاف إليه نكرة، ونظير ذلك قوله تعالى:

﴿وتأكلون التراث أكلا لما﴾ [الفجر: ١٩]، فوقع «لما» نعتا ل «أكلا» وهو نكرة.

قال أبو علي: «ولا يجوز أن يكون حالا لأنه لا شيء في الكلام عامل في الحال».

[وظاهر عبارة الزمخشري أنه تأكيد تابع ل «كلا» كما يتبعها أجمعون، أو أنه منصوب على النعت ل «كلا»] فإنه قال: ﴿وإن كلا لما ليوفينهم﴾ كقوله «أكلا لما» ملمومين بمعنى مجموعين، كأنه قيل: وإن كلا جميعا، كقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ [الحجر: ٣٠] انتهى. لا يريد بذلك أنه تأكيد صناعي، بل فسر معنى ذلك، وأراد أنه صفة ل «كلا»، ولذلك قدره بمجموعين. وقد تقدم لك في بعض توجيهات «لما» بالتشديد من غير تنوين أن المنون أصلها، وإنما أجري الوصل مجرى الوقف، وقد عرف ما فيه. وخبر «إن» على هذه القراءة هي جملة القسم المقدر وجوابه سواء في ذلك تخريج أبي الفتح وتخريج شيخه.

وأما قراءة الأعمش فواضحة جدا وهي مفسرة لقراءة الحسن المقتدمة، لولا ما فيها من مخالفة سواد الخط.

وأما قراءة ما في مصحف أبي كما نقلها أبو حاتم فإن فيها نافية، و «من» زائدة «في النفي، و» كل «مبتدأ، و» ليوفينهم «مع قسمه المقدر خبرها، فتؤول إلى قراءة الأعمش التي قبلها، إذ يصير التقدير بدون» من «: ﴿وإن كل إلا ليوفينهم﴾. والتنوين في» كلا «عوض من المضاف إليه. قال الزمخشري:» يعني: وإن كلهم، وإن جميع المختلفين فيه «. وقد تقدم أنه على قراءة» لما «بالتنوين في تخريج أبي علي له لا يقدر المضاف إليه» كل «إلا نكرة لأجل نعتها بالنكرة.

وانظر إلى ما تضمنته هذه الآية الكريمة من التأكيد، فمنها: التوكيد ب» إن «وب» كل «وبلام الابتداء الداخلة على خبر» إن «وزيادة» ما «على رأي، وبالقسم المقدر وباللام الواقعة **جوابا** له، وبنون التوكيد، وبكونها مشددة، وإردافها بالجملة التي بعدها من قوله ﴿إنه بما يعملون خبير﴾ فإنه يتضمن وعيدا شديدا للعاصي ووعدا صالحا للطائع.

وقرأ العامة» يعملون «بياء الغيبة، جريا على ما تقدم من المختلفين. وقرأ ابن هرمز» بما تعملون «بالخطاب فيجوز أن يكون التفاتا من غيبة إلى خطاب، ويكون المخاطبون هم الغيب المتقدمون، ويجوز أن يكون التفاتا إلى خطاب غيرهم.

اهـ (الدر المصون).." (١)

"وفي (هيت لك) لغات: يجوز هيت لك، وهيت. وأجودها وأكثرها

هيت - بفتح التاء - ورويت عن علي صلوات الله عليه: هيت لك فأما الفتح مع فتح التاء والهاء، فهو أكثر كلام العرب.

قال الشاعر:.

أبلغ أمير المؤمنين. . . أخا العراق إذا أتيتا

أن العراق وأهله. . . عنق إليك فهيت هيتا

أي فأقبل وتعال.

وحكى قطرب أنه أنشده بعض أهل الحجاز لطرفة بن العبد:

ليس قومي بالأبعدين إذا ما. . . قال داع من العشيرة هيت

هم يجيبون ذا هلم سراعا. . . كالأبابيل لا يغادر بيت

رويت عن ابن عباس هئت لك مهموزة مكسورة الهاء، من الهيئة

كأنها قالت تهيأت لك، فأما الفتح في (هيت) فلأنها بمنزلة الأصوات، ليس

منها فعل يتصرف ففتحت التاء لسكونها وسكون الياء، وأختير الفتح لأن قبل التاء ياء كما قالوا: كيف وأين، ومن قال هيت لك - بكسر التاء، فلأن أصل التقاء الساكنين حركة الكسر، ومن قال: هيت ضمها لأنها في معنى الغايات، كأنها قالت: دعائي لك، ولما حذفت الإضافة وتضمنت معناها بنيت على الضم كما بنيت حيث ومنذ يا هذا.

وقراءة علي " هئت لك " بمنزلة هيت

والحجة فيها كالحجة فيها مفتوحة (١).

---

(١) قال السمين:

قوله: ﴿هيت لك﴾ اختلف أهل النحو في هذه اللفظة: هل هي عربية أم معربة، فقيل: معربة من القبطية بمعنى هلم لك، قاله السدي. وقيل: من السريانية، قاله ابن عباس والحسن. وقيل: هي من العبرانية وأصلها هيتلخ، أي: تعاله فأعربه القرآن، قاله أبو زيد الأنصاري. وقيل: هل لغة حورانية وقعت إلى أهل الحجاز فتكلموا بها ومعناها تعال، قاله الكسائي والفراء،

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج الزجاج ٣/٨١

وهو منقول عن عكرمة. والجمهور على أنها عربية، قال مجاهد: «هي كلمة حث وإقبال، ثم هي في بعض اللغات تتعين فعليتها، وفي بعضها اسميتها، وفي بعضها يجوز الأمران، وستعرف ذلك من القراءات المذكورة فيها:

فقرأ نافع وابن ذكوان» هيت «بكسر الهاء وياء ساكنة وتاء مفتوحة. وقرأ» هيت «بفتح الهاء وياء ساكنة وتاء مضمومة ابن كثير. وقرأ» هئت «بكسر الهاء وهمزة ساكنة وتاء مفتوحة أو مضمومة هشام. وقرأ» هيت «بفتح الهاء وياء ساكنة وتاء مفتوحة الباقون، فهذه خمس قراءات في السبع.

وقرأ ابن عباس وأبو الأسود والحسن وابن محيصن بفتح الهاء وياء ساكنة وتاء مكسورة. وحكى النحاس أنه قرىء بكسر الهاء والتاء بينهما ياء ساكنة. وقرأ ابن عباس أيضا» هييت «بضم الهاء وكسر الياء بعدها ياء ساكنة ثم تاء مضمومة بزنة حييت. وقرأ زيد بن علي وابن أبي إسحاق بكسر الهاء وياء ساكنة وتاء مضمومة. فهذه أربع في الشاذ فصارت تسع قراءات. فيتعين كونها اسم فعل في غير قراءة ابن عباس» هييت «بزنة حييت. وفي غير قراءة كسر الهاء سواء كان ذلك بالياء أم بالهمز: فمن فتح التاء بناها على الفتح تخفيفا نحو: أين وكيف، ومن ضمها كابن كثير فتشبيها ب» حيث «، ومن كسر فعلى أصل التقاء الساكنين كجير، وفتح الهاء وكسرها لغتان.

ويتعين فعليتها في قراءة ابن عباس» هييت «بزنة» حييت «فإنها فيها فعل ماض مبني للمفعول مسند لضمير المتكلم من هيأت الشيء، ويحتمل الأمرين في قراءة من كسر الهاء وضم التاء، فيحتمل أن تكون فيه اسم فعل بنيت على الضم كحيث، وأن تكون فعلا مسندا لضمير المتكلم من هاء الرجل يهيء كجاء يجيء وله حينئذ معنيان، أحدهما: أن يكون بمعنى حسن هيئة.

والثاني: أن يكون بمعنى تهيأ، يقال: هئت، أي: حسنت هيئتي أو تهيأت. وجوز أبو البقاء أن تكون «هئت» هذه من: هاء يهاء، كشاء يشاء.

وقد طعن جماعة على قراءة هشام التي بالهمز وفتح التاء، فقال الفارسي: «يشبه أن [يكون] الهمز وفتح التاء وهما من الراوي، لأن الخطاب من المرأة ليوسف ولم يتهيأ لها بدليل قوله:» وراودته «و ﴿أني لم أخنه بالغيب﴾ [يوسف: ٥٢] وتابعه على ذلك جماعة. وقال مكي بن أبي طالب:» يجب أن يكون اللفظ «هئت لي» ولم يقرأ بذلك أحد «وأيضا فإن المعنى على خلافه لأنه لم يزل/ يفر منها ويتباعد عنها، وهي تراوده وتطلبه وتقد قميصه، فكيف يخبر أنها تهيأ لها؟

وقد أجاب بعضهم عن هذين الإشكالين بأن المعنى: تهيأ لي أمرك، لأنها لم تكن تقدر على الخلوة به في كل وقت، أو يكون المعنى: حسنت هيئتك.

و» لك «متعلق بمحذوف على سبيل البيان كأنها قالت: القول لك أو الخطاب لك، كهي في» سقيا لك ورعيا لك «. قلت: واللام متعلقة بمحذوف على كل قراءة إلا قراءة ثبت فيها كونها فعلا، فإنها حينئذ تتعلق بالفعل، إذ لا حاجة إلى تقدير شيء آخر.

وقال أبو البقاء:» والأشبه أن تكون الهمزة بدلا من الياء، أو تكون لغة في الكلمة التي هي اسم للفعل، وليست فعلا لأن ذلك يوجب أن يكون الخطاب ليوسف عليه السلام، وهو فاسد لوجهين، أحدهما: أنه لم يتهيأ لها وإنما هي تهيأت له.

والثاني: أنه قال لك، ولو أراد الخطاب لكان هئت لي «. قلت: قد تقدم **جوابه**. وقوله:» إن الهمزة بدل من الياء «هذا عكس لغة العرب إذ قد عهدناهم يبدلون الهمزة الساكنة ياء إذا انكسر ما قبلها نحو: بير وذيب، ولا يقبلون الياء المكسور ما قبلها همزة نحو: ميل وديك، وأيضا فإن غيره جعل الياء الصريحة مع كسر الهاء كقراءة نافع وابن ذكوان محتملة لأن تكون بدلا من الهمزة، قالوا: فيعود الكلام فيها كالكلام في قراءة هشام. واعلم أن القراءة التي استشكلها الفارسي هي المشهورة عن هشام، وأما ضم التاء فغير مشهور عنه، وهذا قد أتقنته في شرح» حرز الأماني «. اهـ (الدر المصون).." (١)

"أبصارهم مهطعين أي مسرعين.

قال الشاعر:

بدجلة أهلها ولقد أرأهم. . . بدجلة مهطعين إلى السماع

أي مسرعين.

و (مقنعي رءوسهم) رافعيها ملتصقة بأعناقهم، والمقنع الرافع.

والمقنع المرتفع

قال الشاعر:.

يبادرن العضاه بمقنعات. . . نواجذهن كالحدإ الوقيع

يصف إبلأ ترعى الشجر وأن أسنانها مرتفعة كالفؤوس.

وقوله: (وأفئدتهم هواء).

أي منحرفة لا تعي شيئا من الخوف، وقيل نزعت أفئدتهم من أجوافهم

قال الشاعر:

كأن الرحل منها فوق صعل. . . من الظلمان جؤجؤه هواه.

* * *

وقوله عز وجل: (وقد مكروا مكرهم وعند الله مكرهم وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال (٤٦)

القراءة بكسر اللام الأولى، من " لتزول " وفتح اللام الأخيرة، هي قراءة

حسنة جيدة (١)، والمعنى وما كان مكرهم لتزول منه الجبال، أي ما كان

---

(١) قال السمين:

قوله «لتزول» قرأ العامة بكسر اللام، والكسائي بفتحها فأما القراءة الأولى ففيها ثلاثة أوجه، أحدها: أنها نافية واللام لام الجحود؛ لأنها بعد كون منفي، وفي «كان» حينئذ قولان، أحدهما: أنها تامة، والمعنى: تحقير مكرهم، أنه ما كان لتزول منه

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج الزجاج ٣/١٠٠

الشرائع التي كالجبال في ثبوتها وقوتها. ويؤيد كونها نافية قراءة عبد الله: «وما كان مكرهم». القول الثاني: أنها ناقصة، وفي خبرها القولان المشهوران بين البصريين والكوفيين: هل هو محذوف واللام متعلقة به، وإليه ذهب البصريون، أو هذه اللام وما جرته، كما هو مذهب الكوفيين، وقد تقرر هذا في آخر آل عمران.

الوجه الثاني: أن تكون المخففة من الثقيلة. قال الزمخشري: «وإن عظم مكرهم وتبالغ في الشدة، فضرب زوال الجبال منه مثلا لشدته، أي: وإن كان مكرهم معدا لذلك». وقال ابن عطية: «ويحتمل عندي أن يكون معنى هذه القراءة: تعظيم مكرهم، أي: وإن كان شديدا، إنما يفعل لتذهب به عظام الأمور» فمفهوم هذين الكلامين أنها مخففة لأنه إثبات.

والثالث: أنها شرطية، وجوابها محذوف، أي: وإن كان مكرهم معدا لإزالة أشباه الجبال الرواسي، وهي المعجزات والآيات، فالله مجازيهم بمكر هو أعظم منه. وقد رجح الوجهان الأخيران على الأول وهو أنها نافية؛ لأن فيه معارضة لقراءة الكسائي، وذلك أن قراءته تؤذن بالإثبات، وقراءة غيره تؤذن بالنفي.

وقد أجاب بعضهم عن ذلك بأن الحال في قراءة الكسائي مشار بها إلى أمور عظام غير الإسلام ومعجزاته كمكرهم صلاحية إزالتها، وفي قراءة الجماعة مشار بها إلى ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الدين الحق، فلا تعارض، إذ لم يتواردا على معنى واحد نفيا وإثباتا.

وأما قراءة الكسائي ففي «إن» وجهان: مذهب البصريين، أنها المخففة واللام فارقة، ومذهب الكوفيين: أنها نافية واللام بمعنى «إلا»، وقد تقدم تحقيق المذهبين.

وقرأ عمر وعلي وعبد الله وزيد بن علي وأبو سلمة وجماعة «وإن كاد مكرهم لتزول» كقراءة الكسائي إلا أنهم جعلوا مكان نون «كان» دالا فعل مقاربة، وتخريجها كما تقدم، ولكن الزوال غير واقع.

وقرء «لتزول» بفتح اللامين. وتخريجهما على إشكالها أنها جاءت على لغة من يفتح لام «كي». اهـ (الدر المصون).." (١)

"القراءة سنة لا تخالف. والأجود أرى، وكذلك ترين الأجود بغير همز، والتاء علامة التأنيث، والأصل ترآين، والياء حركت لالتقاء الساكنين. النون الأولى من النون الشديدة والياء.

وكذلك تقول للمرأة اخشين زيدا (١).

* * *

(فقولي إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا).

معنى (صوما) صمتا. يقال نذرت النذر أنذره وأنذره، ونذرت بالقوم أنذر

إذا علمت بهم فاستعددت لهم.

* * *

وقوله: (فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئا فريا

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج الزجاج ١٦٦/٣

(٢٧)
أي شيئا عظيما، يقال فلان يفري الفري إذا كان يعمل عملا يبالغ فيه.
* * *

وقوله عز وجل: (يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا (٢٨)
اختلف في تفسير: " أخت هارون " في هذا الموضع.
روينا في التفسير أن أهل الكتاب قالوا: كيف تقولون أنتم: مريم أخت
هارون وبينهما ستمائة سنة، فقيل ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: إنهم كانوا يسمون بأسماء الأنبياء والصالحين، أي فكان أخو مريم يسمى هارون.
وقيل إنهم عنوا بأخت هارون في الصلاح والدين، ويروى أن هارون هذا
الدين كان رجلا من قومها صالحا، وأنه حضر جنازته أربعون ألفا يسمى كل
واحد منهم هارون.
والذي في هذا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بين.

---

(١) قال السمين:
قوله: ﴿فإما ترين﴾ دخلت» إن «الشرطية على» ما «الزائدة للتوكيد، فأدغمت فيها، وكتبت متصلة. و» ترين «تقدم تصريفه. والعامة على صريح الياء المكسورة وقرأ أبو عمرو في رواية» ترئن «بهمزة مكسورة بدل الياء، وكذلك روي عنه» لترؤن «بإبدال الواو همزة. قال الزمخشري:» هذا من لغة من يقول: لبأت بالحج وحلأت السويق «- يعني بالهمز - وذلك لتآخ بين الهمز وحروف اللين». وتجرأ ابن خالوية على أبي عمرو فقال: «هو لحن عند أكثر النحويين».
وقرأ أبو جعفر قارئ المدينة وشيبة وطلحة «ترين» بياء ساكنة ونون خفيفة. قال ابن جني: «وهي شاذة». قلت: لأنه كان ينبغي أن يؤثر الجازم، وتحذف نون الرفع. كقول الأفوه:
٣٢٣١ - إما تري رأسي أزرى به. . . ماس زمان ذي انتكاث مؤؤس
ولم يؤثر هنا شذوذا. وهذا نظير قول الآخر:
٣٢٣٢ - لولا فوارس من نعم وأسرتهم. . . يوم الصليفاء لم يوفون بالجار
فلم يعمل «لم»، وأبقى نون الرفع.
و «من البشر» حال من «أحدا» لأنه لو تأخر لكان وصفا. وقال أبو البقاء: «أو مفعول» يعني أنه متلعق بنفس الفعل قبله.
قوله: فقولي «بين هذا الجواب وشرطه جملة محذوفة، تقديره: فإما ترين من البشر أحدا فسألك الكلام فقولي. وبهذا المقدر نخلص من إشكال: وهو أن قولها ﴿فلن أكلم اليوم إنسيا﴾ / كلام، فيكون ذلك تناقضا؛ لأنها قد كلمت إنسيا بهذا

الكلام. **وجوابه** ما تقدم: وقيل: المراد بقوله» فقولي «إلى آخره، أنه بالإشارة. وليس بشيء. بل المعنى: فلن أكلم اليوم إنسيا بعد هذا الكلام. اهـ (الدر المصون).." [1]

""كم " في موضع نصب بقوله: (لبثتم)، و (عدد سنين) منصوب

بـ "كم " ويجوز كم لبثم في الأرض مشدد التاء.

وكذلك يجوز في **الجواب**.

* * *

(قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم فاسأل العادين (١١٣)

(لبثنا) و (لبثنا)

وقوله: (فاسأل العادين) (١).

أي فاسأل الملائكة الذين يحفظون عدد ما لبثنا).

* * *

(قال إن لبثتم إلا قليلا لو أنكم كنتم تعلمون (١١٤)

معناه ما لبثتم إلا قليلا.

* * *

وقوله: (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون (١١٥)

(ترجعون) و (ترجعون).

* * *

وقوله: (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون (١١٧)

(فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون).

التأويل حسابه عند ربه فإنه لا يفلح الكافرون

والمعنى الذي له عند ربه أنه لا يفلح - وجائز أنه لا يفلح الكافرون بفتح أن، ويجوز أن يكون (فإنما حسابه عند ربه) فيجازيه عليه كما قال:

(ثم إن علينا حسابهم) (٢).

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج الزجاج ٣/٣٢٧

(١) قال السمين:

قوله: ﴿قال كم لبثتم﴾: قرأ الأخوان «قل: كم لبثتم». «قل إن لبثتم» بالأمر في الموضعين، وابن كثير كالأخوين في الأول فقط، والباقون «قال» في الموضعين، على الإخبار عن الله أو الملك. والفعلان مرسومان بغير ألف في مصاحف الكوفة، وبألف في مصاحف مكة والمدينة والشام والبصرة، فحمزة والكسائي وافقا مصاحف الكوفة وخالفها عاصم، أو وافقها على تقدير حذف الألف من الرسم وإرادتها. وابن كثير وافق في الثاني مصاحف مكة، وفي الأول غيرها، أو أتاها على تقدير حذف الألف وإرادتها. وأما الباقون فوافقوا مصاحفهم في الأول والثاني.

و «كم» في موضع نصب على ظرف الزمان أي: كم سنة. و «عدد» بدل من «كم» قاله أبو البقاء: وقال غيره: إن «عد سنين» تمييز ل «كم» وهذا هو الصحيح.

وقرأ الأعمش والمفضل عن عاصم «عددا» منونا. وفيه أوجه، أحدها: أن يكون «عددا» مصدرا أقيم مقام الاسم، فهو نعت تقدم على المنعوت. قاله صاحب «اللوامح». يعني أن الأصل: «سنين عددا» أي: معدودة، لكنه يلتزم تقديم النعت على المنعوت، فصوابه أن يقول: فانتصب حالا. هذا مذهب البصريين. والثاني: أن «لبثتم» بمعنى عددتم. فيكون نصب «عددا» على المصدر و «سنين» بدل منه. وقال صاحب «اللوامح» أيضا: «وفيه بعد؛ لعدم دلالة اللبث على العدد». والثالث: أن «عددا» تمييز ل «كم» و «سنين» بدل منه.

قوله: ﴿العآدين﴾: جمع «عاد» من العدد. وقرأ الحسن والكسائي في رواية بتخفيف الدال جمع «عاد» اسم فاعل من عدا أي/: الظلمة. وقال أبو البقاء: «وقرىء بالتخفيف على معنى العادين المتقدمين كقولك:» وهذه بئر عادية «، أي: سل من تقدمنا. وحذف إحدى ياءي النسب كما قالوا الأشعرون وحذف الأخرى لالتقاء الساكنين». قلت: المحذوف أولا من الياء الثانية لأنها المتحركة، وبحذفها يلتقي ساكنان. ويؤيد ما ذكره أبو البقاء ما ذكره الزمخشري فقال: «وقرىء» العاديين «أي: القدماء المعمرين فإنهم يستقصرونها فكيف بمن دونهم؟». وقال ابن خالويه: «ولغة أخرى» العاديين «يعني بياء مشددة جمع عادية بمعنى القدماء». اهـ (الدر المصون).

(٢) قال السمين:

قوله: ﴿ومن يدع﴾: شرط. وفي جوابه وجهان أصحهما: أنه قوله «فإنما حسابه» وعلى هذا ففي الجملة المتقدمة وهي قوله: ﴿لا برهان له به﴾ وجهان، أحدهما: أنها صفة ل «إلها» وهو صفة لازمة. أي: لا يكون الإله المدعو من دون الله إلا كذا، فليس لها مفهوم لفساد المعنى. ومثله ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ [الأنعام: ٣٨] لا يفهم أن ثم إلها آخر مدعوا من دون الله له برهان، وأن ثم طائرا يطير بغير جناحيه. الثاني: أنها جملة اعتراض بين الشرط وجوابه. وإلى الوجهين أشار الزمخشري بقوله: «وهي صفة لازمة كقوله:» يطير بجناحيه «، جيء بها للتوكيد لا أن يكون في الآلهة ما يجوز أن يقوم عليه برهان. ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء كقولك:» من أحسن إلى زيد لا أحق بالإحسان منه فالله مثيبه «.

الثاني: من الوجهين الأولين: أن جواب الشرط» قوله لا برهان له به «كأنه فر من مفهوم الصفة لما يلزم من فساده فوقع في شيء لا يجوز إلا في ضرورة شعر، وهو حذف فاء الجزاء من الجملة الاسمية، كقوله:

٣٤٣٢ من يفعل الحسنات الله يشكرها. . . . .
البيت. وقد تقدم تخريج كون» لا برهان له «على الصفة. ولا إشكال؛ لأنها صفة لازمة، أو على أنها جملة اعتراض.
قوله: ﴿إنه لا يفلح﴾ الجمهور على كسر الهمزة على الاستئناف المفيد للعلم. وقرأ الحسن وقتادة» أنه «بالفتح. وخرجه الزمخشري على أن يكن خبر» حسابه «قال: ومعناه: حسابه عدم الفلاح. والأصل: حسابه أنه لا يفلح هو، فوضع» الكافرون «في موضع الضمير، لأن من يدع في معنى الجمع وكذلك» حسابه أنه لا يفلح «في معنى: حسابهم أنهم لا يفلحون» انتهى. ويجوز أن يكون ذلك على حذف حرف العلة أي [ل] أنه لا يفلح. وقرأ الحسن «لا يفلح» بفتح الياء واللام، مضارع فلح بمعنى أفلح، فعل وأفعل فيه بمعنى. والله أعلم، وهو يقول الحق ويهدي السبيل.
اهـ (الدر المصون).." (١)

"سورة النجم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى: (والنجم إذا هوى (١)

أقسم الله - عز وجل - بالنجم.

وقوله: (ما ضل صاحبكم وما غوى (٢)

جواب القسم.

وجاء في التفير أن النجم الثريا، وكذلك يسميها العرب، وجاء أيضا في التفسير أن النجم نزول القرآن نجما بعد نجم، وكان ينزل منه الآية والآيتان، وكان بين أول نزوله إلى استتمامه عشرون سنة.

وقال بعض أهل اللغة: النجم بمعنى النجوم وأنشدوا.

فباتت تعد النجم في مستحيرة. . . سريع بأيدي الآكلين جمودها

يصف قدرا كثيرة الدسم، ومعنى تعد النجم أي من صفاء دسمها ترى النجوم فيه، والمستحيرة القدر، فقال يجمد على الأيدي الدسم من كثرته

وقالوا مثله: (فلا أقسم بمواقع النجوم).

ومعنى: (إذا هوى)، إذا سقط، وإذا كان معناه نزول القرآن فالمعنى في " إذا هوى "، إذا نزل (١).

---

(١) قال السمين:

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج الزجاج ٤/٢٥

قوله: ﴿إذا هوى﴾: في العامل في هذا الظرف أوجه، وعلى كل فيها إشكال. أحد الأوجه: أنه منصوب بفعل القسم المحذوف تقديره: أقسم بالنجم وقت هويه، قاله أبو البقاء وغيره. وهو مشكل فإن فعل القسم إنشاء، والإنشاء حال، و «إذا» لما يستقبل من الزمان فكيف يتلاقيان؟ الثاني: أن العامل فيه مقدر على أنه حال من النجم أي: أقسم به حال كونه مستقرا في زمان هويه. وهو مشكل من وجهين، أحدهما: أن النجم جثة، والزمان لا يكون حالا عنها كما لا يكون خبرا عنها. والثاني: أن «إذا» للمستقبل فكيف يكون حالا؟ وقد أجيب عن الأول: بأن المراد بالنجم القطعة من القرآن، والقرآن قد نزل منجما في عشرين سنة. وهذا تفسير ابن عباس وغيره. وعن الثاني: بأنها حال مقدرة. الثالث: أن العامل فيه نفس النجم إذا أريد به القرآن، قاله أبو البقاء. وفيه نظر؛ لأن القرآن لا يعمل في الظرف إذا أريد به أنه اسم لهذا الكتاب المخصوص. وقد يقال: إن النجم بمعنى المنجم كأنه قيل: والقرآن المنجم في هذا الوقت. وهذا البحث وارد في مواضع منها ﴿والشمس وضحاها﴾ [الشمس: ١] وما بعده، وقوله: ﴿والليل إذا يغشى﴾ [الليل: ١]، ﴿والضحى والليل إذا سجى﴾ [الضحى: ١]. وسيأتي في الشمس بحث أخص من هذا تقف عليه إن شاء الله تعالى. وقيل: المراد بالنجم هنا الجنس وأنشد:

٤١٢١ فباتت تعد النجم في مستحيرة. . . سريع بأيدي الآكلين جمودها

أي: تعد النجوم، وقيل: بل المراد نجم معين. فقيل: الثريا. وقيل: الشعرى لذكرها في قوله: ﴿وأنه هو رب الشعرى﴾ [النجم: ٤٩]. وقيل: الزهرة لأنها كانت تعبد. والصحيح أنها الثريا، لأن هذا صار علما بالغلبة. ومنه قول العرب: «إذا طلع النجم عشاء ابتغى الراعي كساء». وقالوا أيضا: «طلع النجم غدية فابتغى الراعي كسية». وهوى يهوي هويا أي: سقط من علو، وهوي يهوى هوى أي: صبا. وقال الراغب: «الهوي سقوط من علو». ثم قال: والهوي: ذهاب في انحدار. والهوى: ذهاب في ارتفاع وأنشد: /

٤١٢٢. . . . . يهوي مخارمها هوي الأجدل

وقيل: هوى في اللغة خرق الهوى، ومقصده السفل، أو مصيره إليه وإن لم يقصده. قال:

٤١٢٣. هوي الدلو أسلمها الرشاء

وقد تقدم الكلام في هذا مشبعا.

اهـ (الدر المصون).." (١)

"سورة المزمل

(مكية)

ما خلا آيتين من آخرها مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج الزجاج ٥/٦٩

قوله: (يا أيها المزمل (١) قم الليل إلا قليلا (٢)

هذا خطاب للنبي عليه السلام، وقيل إنه نزل عليه هذا وعليه قطيفة.

والمزمل أصله المتزمل، ولكن التاء تدغم في الزاي لقربها منها، يقال: تزمل

فلان إذا تلفف بثيابه، وكل شيء لافف فقد زمل.

قال امرؤ القيس:

كأن أبانا في أفانين ودقه. . . كبير أناس في بجاد مزمل

وقيل إنه كان متزملا في حال هيئة الصلاة.

* * *

قوله: (قم الليل إلا قليلا (٢) نصفه أو انقص منه قليلا (٣) أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا (٤)

فالمعنى - والله أعلم - أن (نصفه) بدل من (الليل) كما تقول: ضربت زيدا

رأسه فإنما ذكرت زيدا لتؤكد الكلام، وهو أوكد من قولك ضربت رأس زيدا فالمعنى قم نصف الليل إلا قليلا أو انقص من النصف أو زد على النصف، وذكر (أو انقص منه قليلا) بمعنى إلا قليلا ولكنه ذكر مع الزيادة، فالمعنى قم نصف الليل أو انقص من نصف الليل أو زد على نصف.

وهذا - والله أعلم - قبل أن يقع فرض الصلوات الخمس (١).

ومعنى: (ورتل القرآن ترتيلا (٤)

---

(١) قال السمين:

قوله: ﴿إلا قليلا نصفه﴾: للناس في هذا كلام كثير، واستدلال على جواز استثناء الأكثر والنصف، واعتراضات وأجوبة عنها. وها أنا أذكر ذلك محررا له بعون الله تعالى.

اعلم أن في هذه الآية ثمانية أوجه أحدها: أن «نصفه» بدل من «الليل» بدل بعض من كل. و «إلا قليلا» استثناء من النصف كأنه قيل: قم أقل من نصف الليل. والضمير في «منه» و «عليه» عائد على النصف.

والمعنى: التخيير بين أمرين: بين أن يقوم أقل من نصف الليل على البت، وبين أن يختار أحد الأمرين، وهما: النقصان من النصف والزيادة عليه، قاله الزمخشري: وقد ناقشه الشيخ: بأنه يلزمه تكرار في اللفظ؛ إذ يصير التقدير: قم نصف الليل إلا قليلا من نصف الليل، أو انقص من نصف الليل. قال: «وهذا تركيب ينزه القرآن عنه». قلت: الوجه فيه إشكال، لا من هذه الحيثية فإن الأمر فيها سهل، بل لمعنى آخر [سأذكره قريبا إن شاء الله].

وقد جعل أبو البقاء هذا الوجه مرجوحا فإنه قال: «والثاني هو بدل من قليلا يعني النصف قال:» وهو أشبه بظاهر الآية لأنه قال: «أو انقص منه أو زد عليه»، والهاء فيهما للنصف. فلو كان الاستثناء من النصف لصار التقدير: قم نصف الليل إلا قليلا أو انقص منه قليلا، والقليل المستثنى غير مقدر، فالنقصان منه لا يعقل «. قلت: الجواب عنه: أن بعضهم قد

عين هذا القليل: فعن الكلبي ومقاتل: هو الثلث، فلم يكن القليل غير مقدر. ثم إن في قوله تناقضا لأنه قال:» والقليل المستثنى غير مقدر، فالنقصان منه [لا يعقل «] فأعاد الضمير على القليل، وفي الأول أعاده على النصف.

ولقائل أن يقول: قد ينقدح هذا الوجه **بإشكال قوي**: وهو أنه يلزم منه تكرار المعنى الواحد: وذلك أن قوله:» قم نصف الليل إلا قليلا «بمعنى: انقص من الليل؛ لأن ذلك القليل هو بمعنى النقصان، وأنت إذا قلت: قم نصف الليل إلا القليل من النصف، وقم نصف الليل، أو انقص من النصف، وجدتهما بمعنى. وفيه دقة فتأمله، ولم يذكر الحوفي غير هذا الوجه المتقدم، فقد عرفت ما فيه.

وممن ذهب إليه أبو إسحاق فإنه قال:» نصفه «بدل من» الليل «و» إلا قليلا «استثناء من النصف. والضمير في» منه «و» عليه «عائد للنصف. المعنى: قم نصف الليل أو انقص من النصف قليلا إلى الثلث، أو زد عليه قليلا إلى الثلث، أو زد عليه قليلا إلى الثلثين، فكأنه قال: قم ثلثي الليل أو نصفه أو ثلثه».

قلت: والتقديرات التي يبرزونها ظاهرة حسنة، إلا أن التركيب لا يساعد عليها، لما عرفت من **الإشكال الذي** ذكرته لك آنفا.

الثاني: أن يكون «نصفه» بدلا من «قليلا»، وإليه ذهب الزمخشري وأبو البقاء وابن عطية. قال الزمخشري: «وإن شئت جعلت» نصفه «بدلا من» قليلا «، وكان تخييرا بين ثلاث: بين قيام النصف بتمامه، وبين قيام الناقص منه، وبين قيام الزائد عليه، وإنما وصف النصف بالقلة بالنسبة إلى الكل». قلت: وهذا هو الذي جعله أبو البقاء أشبه من جعله بدلا من «الليل» كما تقدم.

إلا أن الشيخ اعترض هذا فقال: «وإذا كان» نصفه «بدلا من» إلا قليلا «فالضمير في» نصفه «: إما أن يعود على المبدل منه أو على المستثنى منه، وهو» الليل «، لا جائز أن يعود على المبدل منه؛ لأنه يصير استثناء مجهول من مجهول؛ إذ التقدير: إلا قليلا نصف القليل، وهذا لا يصح له معنى ألبتة، وإن عاد الضمير على الليل فلا فائدة في الاستثناء من» الليل «، إذ كان يكون أخصر وأوضح وأبعد عن الإلباس: قم الليل نصفه. وقد أبطلنا قول من قال:» إلا قليلا «استثناء من البدل، وهو» نصفه «، وأن التقدير: قم الليل نصفه إلا قليلا منه، أي: من النصف. وأيضا: ففي دعوى أن» نصفه «بدل من» إلا قليلا «والضمير في» نصفه «عائد على» الليل «، إطلاق القليل على النصف، ويلزم أيضا أن يصير التقدير: إلا نصفه فلا تقمه/، أو انقص من النصف الذي لا تقومه وهذا معنى لا يصح وليس المراد من الآية قطعا».

قلت: نقول بجواز عوده على كل منهما، ولا يلزم محذور. أما ما ذكره: من أنه يكون استثناء مجهول من مجهول فممنوع، بل هو استثناء معلوم من معلوم، لأنا قد بينا أن القليل قدر معين وهو الثلث، والليل، فليس بمجهول. وأيضا فاستثناء المبهم قد ورد. قال تعالى: ﴿ما فعلوه إلا قليل منهم﴾ [النساء: ٦٦]. وقال تعالى: ﴿فشربوا منه إلا قليلا منهم﴾ [البقرة: ٢٤٩] وكان حقه أن يقول: لأنه بدل مجهول من مجهول. وأما ما ذكره من أن أخصر منه وأوضح كيت وكيت: أما الأخصر فمسلم. وأما أنه ملبس فممنوع، وإنما عدل عن اللفظ الذي ذكره لأنه أبلغ.

وبهذا الوجه استدل من قال بجواز استثناء النصف والأكثر. ووجه الدلالة على الأول: أنه جعل «قليلا» مستثنى من

«الليل»، ثم فسر ذلك القليل بالنصف فكأنه قيل: قم الليل إلا نصفه.
ووجه الدلالة على الثاني: أنه عطف «أو زد عليه» على «انقص منه» فيكون قد استثنى الزائد على النصف؛ لأن الضمير في «منه»، وفي «عليه» عائد على النصف. وهو استدلال ضعيف؛ لأن الكثرة إنما جاءت بالعطف، وهو نظير أن تقول: «له عندي عشرة إلا خمسة ودرهما ودرهما» فالزيادة على النصف بطريق العطف لا بطريق أن الاستثناء أخرج الأكثر بنفسه.
الثالث: أن «نصفه» بدل من «الليل» أيضا كما تقدم في الوجه الأول، إلا أن الضمير في «منه» و «عليه» عائد على الأقل من النصف. وإليه ذهب الزمخشري فإنه قال: «وإن شئت قلت: لما كان معنى ﴿قم الليل إلا قليلا نصفه﴾ إذا أبدلت النصف من» الليل «: قم أقل من نصف الليل، رجع الضمير في» منه «و» عليه «إلى الأقل من النصف، فكأنه قيل: قم أقل من نصف الليل أو قم أنقص من ذلك الأقل أو أزيد منه قليلا، فيكون التخيير فيما وراء النصف بينه وبين الثلث».
الرابع: أن يكون «نصفه» بدلا من «قليلا» كما تقدم، إلا أنك تجعل القليل الثاني ربع الليل. وقد أوضح الزمخشري هذا أيضا فقال: «ويجوز إذا أبدلت» نصفه «من» قليلا «وفسرته به أن تجعل» قليلا «الثاني بمعنى نصف النصف، بمعنى الربع، كأنه قيل: أو انقص منه قليلا نصفه، وتجعل المزيد على هذا القليل أعني الربع نصف الربع، كأنه قيل: أو زد عليه قليلا نصفه. ويجوز أن تجعل الزيادة لكونها مطلقة تتمة الثلث فيكون تخييرا بين النصف والثلث والربع» انتهى. وهذه الأوجه التي حكيتها عن أبي القاسم مما يشهد له باتساع علمه في كتاب الله. ولما اتسعت عبارته على الشيخ قال: «وما أوسع خيال هذا الرجل!! فإنه يجوز ما يقرب وما يبعد». قلت: وما ضر الشيخ لو قال: وما أوسع علم هذا الرجل!!.
الخامس: أن يكون «إلا قليلا» استثناء من القيام، فتجعل الليل اسم جنس ثم قال: «إلا قليلا» أي: إلا الليالي التي تترك قيامها عند العذر البين ونحوه: وهذا النظر يحسن مع القول بالندب، قاله ابن عطية، احتمالا من عنده. وفي عبارته: «التي تخل بقيامها» فأبدلتها: «التي تترك قيامها». وفي الجملة فهذا خلاف الظاهر، وتأويل بعيد.
السادس: قال الأخفش: «إن الأصل: قم الليل إلا قليلا أو نصفه، قال:» كقولك: أعطه درهما درهمين ثلاثة «.
أي: أو درهمين أو ثلاثة «. وهذا ضعيف جدا؛ لأن فيه حذف حرف العطف، وهو ممنوع لم يرد منه إلا شيء شاذ يمكن تأويله كقولهم:» أكلت لحما سمكا تمرا «. وقول الآخر:
٤٣٦٤ كيف أصبحت كيف أمسيت مما. . . يزرع الود في فؤاد الكريم
أي: لحما وسمكا وتمرا، وكذا كيف أصبحت وكيف أمسيت. وقد خرج الناس هذا على بدل البداء.
السابع: قال التبريزي:» الأمر بالقيام والتخيير في الزيادة والنقصان، وقع على الثلثين من آخر الليل؛ لأن الثلث الأول وقت العتمة، والاستثناء وارد على المأمور به، فكأنه قال: قم ثلثي الليل إلا قليلا، أي: ما دون نصفه، أو زد عليه، أي: على الثلثين، فكان التخيير في الزيادة والنقصان واقعا على الثلثين «وهو كلام غريب لا يظهر من هذا التركيب.
الثامن: أن» نصفه «منصوب على إضمار فعل/، أي: قم نصفه، حكاه مكي عن غيره، فإنه قال:» نصفه بدل من «الليل» وقيل: انتصب على إضمار: قم نصفه «. قلت: وهذا في التحقيق هو وجه البدل الذي ذكره أولا؛ لأن البدل على نية

تكرار العامل.

اهـ (الدر المصون).." (١)

"نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فيؤمنون، وعلى سمعهم فهم لا يسمعون الحق، وعلى أبصارهم غشاوة أي غطاء فلا يبصرون الهدى. واتفقت الأئمة السبعة– رحمهم الله– على القراءة برفع الهاء (غشاوة) وقرأ بعضهم بنصبها وهي قراءة شاذة. فأما من قرأ برفع الهاء، فهو على معنى الابتداء أي: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، ثم ابتدأ فقال وعلى أبصارهم غشاوة وأما من قرأ بالنصب فيكون الجعل فيه مضمرا، يعني: جعل على أبصارهم غشاوة. فقد ذكر في شأن المؤمنين ثوابهم في الدنيا الهدى، وفي الآخرة الفلاح، وذكر في شأن الكفار عقوبتهم في الدنيا الختم، وفي الآخرة ولهم عذاب عظيم يعني عذابا وجيعا، يخلص الوجع إلى قلوبهم.

قال الفقيه– رحمه الله– وفي الآية **إشكال في** موضعين: أحدهما في اللفظ والآخر في المعنى فأما الذي في اللفظ ختم الله على قلوبهم ذكر جماعة القلوب ثم قال: وعلى سمعهم ذكر بلفظ الوحدان ثم قال: وعلى أبصارهم ذكر بلفظ الجمع، **فجوابه**: إن السمع مصدر والمصدر لا يثنى ولا يجمع، فلهذا المعنى– والله أعلم– ذكر بلفظ الوحدان. وقد قيل: معنى وعلى سمعهم أي: موضع سمعهم، لأن السمع لا يختم وإنما يختم موضع السمع. وقد قيل: إن الإضافة إلى الجماعة تغني عن لفظ الجماعة، لأنه قال: وعلى سمعهم فقد أضاف إلى الجماعة، والشيء إذا أضيف إلى الجماعة مرة يذكر بلفظ الجماعة، ومرة يذكر بلفظ الوحدان، فلو ذكر القلوب والأبصار بلفظ الوحدان لكان سديدا في اللغة فذكر البعض بلفظ الوحدان، والبعض بلفظ الجماعة وهذه علامة الفصاحة، لأن كتاب الله تعالى أفصح الكلام.

وأما **الإشكال الذي** في المعنى أن يقال: إذا ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم، فمنعهم عن الهدى فكيف يستحقون العقوبة؟ **والجواب** عن هذا: أن يقال: إنه ختم مجازاة لكفرهم. كما قال في آية أخرى: بل طبع الله عليها بكفرهم [النساء: ١٥٥] لأن الله تعالى قد يسر عليهم سبيل الهدى، فلو جاهدوا لوفقهم، كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا [العنكبوت: ٦٩] ، فلما لم يجاهدوا واختاروا الكفر عاقبهم الله تعالى في الدنيا بالختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم، وفي الآخرة بالعذاب العظيم.

وروي عن مجاهد أنه قال: من أول سورة البقرة أربع آيات في نعت المؤمنين، وآيتان في نعت الكافرين، وثلاث عشرة آية في نعت المنافقين. وروي عن مقاتل أنه قال: آيتان من أول السورة في نعت المؤمنين المهاجرين، وآيتان في نعت المؤمنين غير المهاجرين، وآيتان في نعت مؤمني أهل الكتاب، وآيتان في نعت الكفار، وثلاث عشرة آية في نعت المنافقين من قوله: ومن الناس إلى قوله: إن الله على كل شيء قدير.

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج الزجاج ٥/٢٣٩

[سورة البقرة (٢) : آية ٨]

ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين (٨)." (١)

"وفي هذا الحديث اختلاف روايات بألفاظ مختلفة، لكنا (قد) فسرنا موضع **الإشكال منه** ..

﴿عند ربهم﴾: وقف حسن عند أبي حاتم والأخفش. وقال: تفسيرهما ليس بتمام حسن؛ لأن ﴿قال الكافرون﴾ **جواب** لما قبله.

ومن قرأ " لساحر " فمعناه: هذا النذير لساحر. يعنون النبي A.

ومن قرأ " لسحر " فمعناه: هذا الذي

انذرنا به سحر، يعنون القرآن.." (٢)

"بسورة﴾ [البقرة: ٢٣] قال: " .. وقال أبو علي الجرجاني: نظم الآية: "فأتوا بسورة من مثله" من دون الله "وادعوا شهداءكم" أي من مثل القرآن من غير الله ... قال: ومثل هذا قوله: ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله﴾. ونظمه: فأتوا بعشر سور مثله مفتريات من دون الله وادعوا من استطعتم من الناس".

وقال في سورة "يونس" في تفسير قوله تعالى: ﴿وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين﴾ [يونس: ١٠] "قال صاحب النظم: وأن هاهنا زائدة".

وفي تفسير سورة الدخان: ﴿حم (١) والكتاب المبين﴾ [الدخان: ١، ٢] "وقال صاحب النظم: لولا أن قوله: ﴿إنا أنزلنه﴾ هو صفة للقرآن الذي أقسم به وأخبر عنه، لاحتمل أن يكون **جوابا** للقسم، ولكن ليس من عادتهم أن يقسموا بنفس الشيء إذا أخبروا عنه".

التوفيق بين الآيات المتشابهات وإزالة الإشكال: عند قوله تعالى ﴿إلا ولها كتاب معلوم﴾ [الحجر: ٤] وفق بين هذه الآية وآية الشعراء: ﴿إلا لها منذرون﴾ [الشعراء: ٢٠٨]، قال: قال صاحب النظم: والفرق بينهما أن دخول الواو يقلب حال ما بعدها إلى الابتداء، وخروجها منه يدل على أن ما بعدها في موضع حال، اعتبارا بقولك: ما أهلكنا من قرية إلا ظالما أهلها، فيكون نصبا على الحال، فإذا دخلت الواو قلت: إلا وأهلها ظالمون، فقلبت الواو الحال إلى أن جعلتها مبتدأة، فانقلبت رفعا عن النصب، وهذا فرق من حيث اللفظ، والمعنى واحد أثبت الواو أو حذفتها.

إيراد المسائل النحوية: عند قوله تعالى: ﴿كذلك نسلكه في قلوب المجرمين﴾ [الحجر: ١٢] قال: واختلفوا في المكنى في قوله: ﴿نسلكه﴾،." (٣)

"جعل الصفة والموصوف بمنزلة اسم واحد نحو قولهم: لا رجل ظريف، وحذف التنوين ولم يحرك لالتقاء الساكنين كما يحرك في زيد العاقل؛ لأن الساكنين كأنهما التقيا في تضاعيف كلمة واحدة فحذف الأول منهما ولم يحرك لكثرة الاستعمال،

---

(١) تفسير السمرقندي = بحر العلوم أبو الليث السمرقندي ٢٥/١

(٢) الهداية الى بلوغ النهاية مكي بن أبي طالب ٣٢١٤/٥

(٣) التفسير البسيط الواحدي ٢٣٧/١

ولا يجوز إثبات التنوين إذا كان الابن صفة وإن كان الأصل؛ لأنهم جعلوه من الأصول المرفوضة كما أن إظهار الأول من المثلين في نحو ضننوا لا يجوز في الكلام، وإذا كان "عزير" مع "ابن" بمنزلة اسم مفرد، والاسم المفرد لا يكون جملة مستقلة مفيدة في هذا النحو فلا بد من إضمار جزء آخر يقدر انضمامه إليه ليتم جملة وتجعل الظاهر [إما مبتدأ و] (١) إما خبر المبتدأ فيكون التقدير: صاحبنا أو نسيبنا أو نبينا عزير ابن الله، إن قدرت المضمر المبتدأ، وإن قدرته بعكس ذلك جاز، فهذا أحد (٢) الوجهين.

فإن قلت (٣): فإن من أجرى ابنا صفة على عزير ولم ينون فقد أخبر عنه أيضا بأنه ابن كما أخبر عنه من نون عزيرا فأي فرق بين الحالين (٤)؟

والجواب عن ذلك: أنك إذا قلت: زيد ظريف فجعلت ظريفا خبرا عن زيد، فقد استأنفت الآن تعريف هذه الحال وإفادتها للسامع، وإذا قلت: هو زيد الظريف، فإنما أخبرت عن ذلك المضمر بأنه زيد، وأفدت هذا من حاله ثم حليته بالظريف، أي هو زيد المعروف قديما بالظرف،

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ى).

(٢) في (م): (آخر).

(٣) **الإشكال والجواب** عليه لابن جني في "سر صناعة الإعراب" ٢/ ٥٣٣، وما قبله لأبي علي في "الحجة" ٤/ ١٨١ - ١٨٣.

(٤) في (ى): (الحالتين).." [١]

"نظما وتفسيرا، وقد تخبط فيها الكبار من العلماء، وسلكوا في تفسيرها طرقا لا تفضي بهم إلى الصواب.

والوجه في تفسيرها: ما أخبرناك به، فأحمد الله إذ أتاك بيانها من غير لبس ولا **إشكال** (١) ويدل على هذا المراد بالبينة محمد -صلى الله عليه وسلم- أنه أبدل منها فقال: ﴿رسول من الله﴾.

قال أبو إسحاق: رسول: رفع على البدل من البينة، والتفسير لها (٢).

---

(١) قال الفخر تعليقا على ما قاله الإمام الواحدي، وبعد ما ذكر قوله في معنى الآية: ثم إنه رحمه الله لم يلخص كيفية **الإشكال فيها**. "التفسير الكبير" ٣٢/ ٣٨.

ثم قال: (وأنا أقول: وجه **الإشكال أن** تقدير الآية: لم يكن الذين كفروا منفكين حتى تأتيهم البينة، التي هي الرسول، ثم إنه تعالى لم يذكر أنهم منفكون عن ماذا؛ لكنه معلوم إذ المراد هو الكفر الذي كانوا عليه، فصار التقدير: لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول، ثم إن كلمة (حتى) لانتهاء الغاية، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول، ثم قال بعد ذلك: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة﴾،

---

(١) التفسير البسيط الواحدي ٣٧١/١٠

وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول، (فحينئذ يحصل بين الآية الأولى، والآية الثانية مناقضة في الظاهر. هذا منتهى **الإشكال فيما** أظن. **والجواب** عنه من وجوه: أولها، وأهمها الوجه الذي لخصه صاحب الكشاف، وهو أن الكفار من الفريقين: أهل الكتاب، وعبدة الأوثان كانوا يقولون قبل مبعث محمد -صلى الله عليه وسلم-: لا ننفك عما نحن عليه من ديننا، ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود الذي هو مكتوب في التوراة والإنجيل، وهو محمد صلى الله عليه وسلم، فحكى الله تعالى ما كانوا يقولونه، ثم قال: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب﴾ يعني أنهم كانوا يعدون اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول، ثم ما فرقهم عن الحق، ولا أفرهم على الكفر إلا مجيء الرسول). "التفسير الكبير" ٣٢/ ٣٨ - ٣٩، وانظر: "الكشاف" ٤/ ٢٢٦.

(٢) "معاني القرآن وإعرابه" ٥/ ٣٤٩.." [1]

"أساس البدن الذي (١) ركب عليه الخلق (٢). ثم قال: ﴿كذلك يحي الله الموتى﴾ معناه: اضربوه ببعضها فيحيا، فضرب فحيي (٣)، كذلك يحيي الله الموتى كما أحيا هذا القتيل، وأضمر (فيحيي) كما قال: ﴿أن اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾ [الشعراء: ٦٣] والمعنى: فضرب فانفلق (٤)، فهذا احتجاج على منكري البعث (٥).

فإن قيل: ما معنى ضرب القتيل ببعض البقرة، والله قادر على إحيائه بغير ذلك؟

والجواب: أن في ذلك تأكيدا أنه ليس على جهة المخرقة والحيلة، ولا على جهة الكهانة والسحر، إذ جعل الأمر في إحيائه إليهم، وجعل ذلك عند الضرب بموات لا **إشكال في** أنه علامة لهم وآية للوقت الذي يحيا فيه

---

(١) (الذي): ساقط من (ب).

(٢) هذه الأقوال، عن ابن عباس، والضحاك، وسعيد، في "تفسير الثعلبي" بنصها ١/ ٨٥ أ، وذكر الطبري عن مجاهد وقتادة: بالفخذ، وعن السدي: بالبعضة التي بين الكتفين، وعن أبي العالية: بعظم من عظامها، وعن ابن زيد: بعضو من أعضائها. ثم قال الطبري: (والصواب من القول عندنا، أنه يقال: أمرهم الله جل ثناؤه أن يضربوا القتيل ببعض البقرة ليحيا المضروب، ولا دلالة في الآية، ولا في خبر تقوم به حجة، على أي أبعاضها التي أمر القوم أن يضربوا القتيل به .... ولا يضر الجهل بأي ذلك ضربوا القتيل، ولا ينفع العلم به، مع الإقرار بأن القوم قد ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها، فأحياه الله). "تفسير الطبري" ١/ ٣٥٩ - ٣٦٠، وانظر: "تفسير ابن كثير" ١/ ١١٩ - ١٢٠.

(٣) قوله: (فضرب فحيي) ساقط من (ب).

(٤) قوله: (والمعنى فضرب فانفلق) ساقط من (ب).

(٥) انظر: "معاني القرآن" للفراء١/ ٤٨، و"تفسير الطبري" ١/ ٣٦١، و"تفسير الثعلبي" ١/ ٨٥ أ.." [2]

---

(١) التفسير البسيط الواحدي ٢٠٩/٢٤

(٢) التفسير البسيط الواحدي ٦٤/٣

"قال الزجاج (١): وهذا كما تقول في الكلام: (مثلك، مثل زيد). تريد: أنك تشبهه في فعل، ثم تخبر بقصة زيد، فتقول: كذا وكذا.

وقوله تعالى: ﴿ثم قال له كن فيكون﴾. اختلفوا في المقول له ﴿كن﴾: فالأكثرون (٢): على أنه (آدم)، وعلى هذا يقع **الإشكال في** لفظ الآية؛ لأنه إنما يقول له: (كن) قبل أن يخلقه لا بعده، وههنا يقول: ﴿خلقه﴾ ، ﴿ثم قال له كن﴾.

والجواب:

إن الله تعالى أخبرنا أولا أنه خلق آدم من غير ذكر ولا أنثى، ثم ابتدأ خبرا آخر، أراد أن يخبرنا به، فقال: ثم (٣) إني أخبركم أيضا بعد خبري الأول: أني قلت له ﴿كن﴾، فكان، [فجاء] (٤) [(ثم)] (٥) لمعنى (٦) الخبر الذي تقدم، والخبر الذي تأخر في الذكر، لا أن (٧)

= المثل؟ فقال: خلقه من تراب. أي: المثل خلقه من تراب ..). انظر: "معاني القرآن" للفراء: ١/ ٢١٩، "تفسير الطبري" ٣/ ٢٩٦، "البيان" للأنباري: ١/ ٢٠٦، "الدر المصون" ٣/ ٢١٨، "منار الهدى" ٦٣.

(١) في "معاني القرآن" له: ١/ ٤٢٢، نقله عنه بتصرف يسير. والزجاج هنا يوضح كيف كانت ﴿خلقه﴾ جملة مفسرة.

(٢) انظر: "تفسير الطبري" ٣/ ٩٦، "تفسير ابن أبي حاتم" ٢/ ٦٦٥ وقد رواه عن ابن إسحاق، "المحرر الوجيز" ٣/ ١٤٨.

(٣) (ثم): ساقطة من: (ج) و (د).

(٤) ما بين المعقوفين زيادة من: (د)، وهي كذلك في "الدر المصون" ٣/ ٢٢٠؛ حيث نقل السمين الحلبي قول الواحدي كاملا.

(٥) ما بين المعقوفين زيادة من: (ج)، (د)، وكذلك هي في "الدر المصون" ٣/ ٢٢٠، ولكن وردت فيه: (بثم).

(٦) في (ج)، (د): (بمعنى).

(٧) في (ب)، (ج)، (د): (لأن) بدلا من: (لا أن) وكذلك وردت في "الدر المصون" =." [(١)]

"فالقيم عنده مصدر في معنى القيام، وفعل يجيء في المصادر كالشبع والرضا (١).

فإن قيل (٢): كيف اعتل وهو على وزن ينبغي أن يصح معه ولا يعتل، كما لم يعتل العوض والحول، ونحو ذلك؟

والجواب: أن هذا الوزن لما جاء في الجمع متبعا واحده في الإعلال، نحو: ديمة وديم، وحيلة وحيل، جاء أيضا في المصدر متبعا للفعل فأعل كما يعل الفعل؛ لأن (المصادر (٣)) أشد اتباعا لأفعالها في الإعلال (٤) من الجمع للواحد. ولا يلزم على هذا (الوعد) و (الوزن) وبابه، فإنه لم يعل الواو فيه كما أعل في (بعد)؛ لأنه على بناء فعل، ولا طريق للإعلال عليه، وليس كذلك فعل؛ لأن الكسرة توجب الإعلال في الواو، ولا سيما إذا انضم إليها الإعلال (٥) في الفعل. ويمكن أن يحمل القيم على الشذوذ كما قلبت الواو في (ثيرة (٦))، وكما قالوا: طويل وطيال. في لغة بني ضبة، وكما قالوا: جياد في جمع

---

(١) التفسير البسيط الواحدي ٥/٣١٤

جواد، وكان حكمه أن تصح عينه في الجمع، فكما شذت هذه الأشياء عما عليه الاستعمال كذلك شذ قولهم: قيما (٧).

(١) انظر "الحجة" ٣/ ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣.

(٢) إيراد هذا الاستشكال والجواب عليه من "الحجة" لأبي علي ٣/ ١٣٢، ١٣٣ بتصرف.

(٣) في (د): مصادر بدون (أل).

(٤) في "الحجة": الاعتلال.

(٥) في "الحجة": الاعتلال.

(٦) الأصل (نيره) والتصحيح من "الحجة".

(٧) انتهى جواب الإشكال من "الحجة" ٣/ ١٣٢، ١٣٣ بتصرف.." [1]

"وأنه هو الذي يذكر آلهتهم بالسوء، ويحتمل أنها في معنى قوله: ﴿وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله﴾ [الأنعام: ٨١].

﴿من عجل﴾ من طين إنما غير للتجنيس اللفظي، وقيل: هو مجاز كما يقال: خلق فلان من الرفق والحكمة وفلان من الخرق والطيش، وهذه حروف مؤخرة بما بعدها في التقدير مقدمة في التلاوة ﴿تأتيهم﴾ عائدة إلى الآيات في قوله: ﴿سأريكم آياتي﴾.

﴿يكلؤكم﴾ يحفظكم ويحرسكم (١) ﴿بل﴾ للإضراب.

﴿يصحبون﴾ يحفظون، من قولك: صحبك الله أي حفظك، وقال المازني: هو من الإصحاب وهو المنع (٢).

﴿حتى طال عليهم العمر﴾ أراد أحد أشياء ثلاثة (٣): إما التنبيه على قساوة القلب باعتياد الكفر والإنكار فإن طول العمر على عادة واحدة مما يؤكد العادة، وإما التنبيه على بلوغهم نهاية الأجل فإن الشيء إذا طال بلغ نهايته، وإذا بلغ نهايته انقضى ﴿نفحة﴾ فورة من الخير والشر، ونفح الريح بردها، ونفح العرق إذا نعر، ونفحت: أراد أن الجارية بالمسك وفلان نفاح بالخير.

﴿القسط﴾ صفة الموازين (٤) ﴿خردل﴾ حب في حجم بزر قطونا في غاية الحرافة يتغرغر به من في دماغه فضل رطوبة.

(١) قاله الطبري في تفسيره (١٦/ ٢٧٨)، وهو قول ابن عباس - رضي الله عنهما - وقتادة، ومنه قول ابن هرمة:

إن سليمى والله يكلؤها ... ضنت بشيء ما كان يرزؤها

[ديوان ابن هرمة (ص ٥٥)].

(٢) الإصحاب بمعنى المنع مروي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - ذكره ابن الجوزي في تفسيره (٣/ ١٩٢).

(٣) في الأصل: (أراد حد شيئا ثلاثمائة).

[1] التفسير البسيط الواحدي ٣٢٥/٦

(٤) يرد **إشكال هنا** وهو أن الصفة تتبع الموصوف في الإفراد والجمع، فلماذا أفرد النعت هنا والمنعوت جمعا. **فالجواب** أنه في الأصل مصدر والمصدر يوحد مطلقا كما يجوز في "القسط" أن تكون مفعولا لأجله وإن كان معرفا بأل، ومنه قول الشاعر:

لا أقعد الجبن عن الهيجاء ... ولو توالت زمر الأعداء." (١)

"قوله - تعالى -: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾ قال ابن عباس: خلقناكم في صلب آدم، ثم صورناكم في أرحام الأمهات، وقال مجاهد: خلقناكم في ظهر آدم، ثم صورناكم يوم الميثاق، حين أخرجهم كالذر، وقيل: هذا في حق آدم - صلوات الله عليه - يعني: خلقنا أصلكم آدم، ثم صورناه؛ فذكر بلفظ الجمع، والمراد به الواحد، وقال الأخفش - وهو أحد قولي قطرب -: إن ثم بمعنى الواو، أي: وصورناكم.

﴿ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ فإن قال قائل: الأمر بسجود الملائكة كان قبل خلق بني آدم، فما معنى قوله: ﴿ثم قلنا للملائكة﴾ عقيب ذكر الخلق والتصوير؟

والجواب: أما على قول مجاهد، وقول من صرفه إلى آدم، يستقيم الكلام.

وأما على قول ابن عباس، يرد هذا الإشكال، **والجواب** عنه من وجوه:

أحدها: أن المراد به: ثم أخبركم أنا قلنا للملائكة: اسجدوا [لآدم] ، وقيل فيه: تقديم وتأخير، وتقديره: ولقد خلقناكم، ثم قلنا للملائكة: اسجدوا، ثم صورناكم،." (٢)

"قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ في بعض التفاسير: أنه قال لجماعة من الملائكة: اسجدوا لآدم فلم يفعلوا؛ فجاءت نار وأحرقتهم جميعا، ثم قال لجماعة آخرين: اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس.

وقوله: ﴿كلهم أجمعون﴾ فيه سؤال معروف، وهو أنه يقال: لما قال ﴿فسجد الملائكة﴾ ؟ فأيش فائدة قوله: ﴿كلهم أجمعون﴾ ؟ .

والجواب: أن الخليل وسيبويه زعما أن هذا تأكيدا بعد تأكيد، (وذكر) المبرد أن قوله: ﴿فسجد الملائكة﴾ كان من المحتمل أن بعضهم سجد؛ فذكر كلهم ليزيل هذا الإشكال، ثم كان يحتمل أنهم سجدوا في أوقات مختلفة؛ فذكر أجمعون ليزيل الالتباس.." (٣)

"عقولنا عن معرفة قبحه، فيسمى: الأوامر والنواهي الشرعية والفرق بين العقلي منها والشرعي: أن العقلي لا يتغير على مرور الأيام ولا ينسخ في شيء من الأزمان.

والشرعي: ما يتسلط عليه النسخ والتبديل، بحسب ما يتعلق به من المنافع.

---

(١) درج الدرر في تفسير الآي والسور ط الحكمة الجرجاني، عبد القاهر ١٢٢٣/٣

(٢) تفسير السمعاني السمعاني، أبو المظفر ١٦٧/٢

(٣) تفسير السمعاني السمعاني، أبو المظفر ١٣٨/٣

(فصل في كيفية بيان القرآن)

اعترض " بعض " الناص فقال: كيف وصف القرآن بالبيان، فقال تعالى: ﴿هذا بيان للناس﴾، وقال: ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾ وقال: ﴿بلسان عربي مبين﴾، وقال ﴿ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات﴾، وقد علم ما فيه من **الإشكال والمتشابه** وما يجري مجرى الرموز، نحو قوله تعالى: ﴿وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت﴾ وقوله: ﴿حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون﴾ وقد وصفه تعالى بالمتشابه وبأنه لا يعلم تأويله إلا هو؟ **فالجواب** أن البيان المشترط فيه إنما هو بالإضافة إلى " أعيان " أرباب أهل الكتاب لا إلى كل من يسمعه ممن دب زدرج، فقد علمنا أن ذلك ليس ببيان لمن ليس من أهل العربية، ثم أحوال أهل العربية مختلفة في معرفته.

ولو كان البيان لا يكون بيانا حتى يعرفه العامه لأدى إلى أن يكون البيان في الكلام السوقي العامي أو إلى أن لا يكون بيانا بوجه، إذ كل كلام بالإضافة إلى قوم بيان، وبالإضافة إلى آخرين ليس ببيان، وقد علم أن قوله تعالى: ﴿فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من." (١)

"(لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس) ، وكان الكلام على تثبيت خلق الإنسان لا على نفي الشريك، فقدم في كل سورة ما اقتضاه ما قبله من الآيات.

قوله: (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست) .

فيه قولان:

أحدهما: أنه عطف على مضمر أي ليستمعوا وليقولوا.

الثاني: (وليقولوا درست) ، صرفناها، وقرىء في المعروف درست) ، وفيه

وجهان، أحدهما قرأت وتعلمت.

الثاني - وهو الغريب -: وليقولوا درست علينا هذه قبل اليوم، فيذكروا

بالثانية الأولى.

ودارست وله وجهان:

أحدهما: دارست أهل الكتاب وتعلمت من أبي فكيهة وجبر ويسار.

الغريب: دارستنا قيل هذا كما قيل في درست. ودرست، وله وجهان:

قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما أنا عليكم بحفيظ (١٠٤) وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون (١٠٥) اتبع ما أوحي إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين (١٠٦) ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا

أحدهما: هذه آيات درست وتقادمت ولم يأت محمد إلا بما أتى به من قبله.

الثاني - وهو الغريب -: لئلا يقولوا درست وانمحت ولا يأتينا محمد بغيرها.

---

(١) تفسير الراغب الأصفهاني الراغب الأصفهاني ٩/١

واللام لام العاقبة على ثلاث تأويلات، ولام كي على ثلاث.

قوله: ((لا إله إلا هو) .

يجوز أن تكون حالا عن ربك، ويجوز أن تكون اعراضا بين الأمرين.

ويجوز أن يكون بدلا مما أوحي.

قوله: (ولو شاء الله ما أشركوا) .

أي لوشاء أن لايشركوا ما أشركوا، فمفعول شاء مضمر.

وقوله: (ما أشركوا) **جواب** "لو".

---

(١) قال العلامة شهاب الدين الدمياطي:

واختلف في (درست) الآية ١٠٥ فابن كثير وأبو عمرو بألف بعد الدال وسكون السين وفتح التاء على وزن قابلت أي دارست غيرك وافقهما ابن محيصن واليزيدي وقرأ ابن عامر وكذا يعقوب بغير ألف وفتح السين وسكون التاء بزنة ضربت أي قدمت وبلت وافقهما الحسن إلا أنه ضم الراء والباقون بغير ألف وسكون السين وفتح التاء أي حفظت وأتقنت بالدرس أخبار الأولين. اهـ (إتحاف فضلاء البشر. ص: ٢٧١) .

وقال السمين:

قوله تعالى: ﴿وكذلك﴾ : الكاف في محل نصب نعتا لمصدر محذوف، فقدره الزجاج: «ونصرف الآيات مثل ما صرفناها فيما تلي عليكم» ، وقدره غيره: نصرف الآيات في غير هذه السورة تصريفا مثل التصريف في هذه السورة.

قوله: «وليقولوا» الجمهور على كسر اللام، وهي لام كي، والفعل بعدها منصوب بإضمار «أن» فهو في تأويل مصدر مجرور بها على ما عرف غير مرة، وسماها أبو البقاء وابن عطية لام الصيرورة كقوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا﴾ [القصص: ٨] وكقوله:

لدوا للموت وابنوا للخراب. . . . .

أي: لما صار أمرهم إلى ذلك عبر بهذه العبارة، والعلة غير مرادة في هذه الأمثلة، والمحققون يأبون جعلها للعاقبة والصيرورة، ويؤولون ما ورد من ذلك على المجاز. وجوز أبو البقاء فيها الوجهين: أعني كونها لام العاقبة أو العلة حقيقة فإنه قال: «واللام لام العاقبة أي: إن أمرهم يصير إلى هذا» وقيل: إنه قصد بالتصريف أن يقولوا درست عقوبة لهم «يعني فهذه علة صريحة وقد أوضح بعضهم هذا فقال:» المعنى: يصرف هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزدادوا كفرا، وتنبيه لبعضهم فيزدادوا إيمانا، ونحو: ﴿يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا﴾ [البقرة: ٢] . وأبو علي جعلها في بعض القراءات لام الصيرورة، وفي بعضها لام العلة فقال: «واللام في ليقولوا في قراءة ابن عامر ومن وافقه بمعنى: لئلا يقولوا أي: صرفت الآيات وأحكمت لئلا يقولوا هذه أساطير الأولين قديمة قد بليت وتكررت على الأسماع، واللام على سائر القراءات لام الصيرورة» . قلت: قراءة ابن عامر درست بوزن أكلت وسرقت فعلا ماضيا مسندا لضمير الآيات، وسيأتي تحقيق القراءات في هذه

الكلمة متواترها وشاذها. قال الشيخ «وما أجازه من إضمار» لا «بعد اللام المضمر بعدها» أن «هو مذهب لبعض الكوفيين كما أضمروها بعد» أن «المظهرة في ﴿أن تضلوا﴾ [النساء: ١٧٦] ، ولا يجيز البصريون إضمار» لا «إلا في القسم على ما تبين فيه» .

ثم هذه اللام لا بد لها من متعلق، فقدره الزمخشري وغيره متأخرا. قال الزمخشري: «وليقولوا جوابه محذوف تقديره: وليقولوا درست نصرفها. فإن قلت: أي فرق بين اللامين في ليقولوا ولنبينه؟ قلت: الفرق بينهما أن الأولى مجاز والثانية حقيقة، وذلك أن الآيات صرفت للتبيين، ولم تصرف ليقولوا دارست، ولكن لأنه لما حصل هذا القول بتصريف الآيات كما حصل للتبيين شبه به فسيق مساقه، وقيل: ليقولوا كما قيل لنبيه» . قلت: فقد نص هنا على أن لام «ليقولوا» علة مجازية.

وجوز بعضهم أن تكون هذه اللام نسقا على علة محذوفة. قال ابن الأنباري: «دخلت الواو في» وليقولوا «عطفا على مضمر، التقدير: وكذلك نصرف الآيات لنلزمهم الحجة وليقولوا» . قلت: وعلى هذا فاللام متعلقة بفعل التصريف من حيث المعنى ولذلك قدره من قدره متأخرا ب «نصرف» . وقال الشيخ: «ولا يتعين ما ذكره المعربون والمفسرون من أن اللام لام كي أو لام الصيرورة، بل الظاهر أنها لام الأمر والفعل مجزوم بها، ويؤيده قراءة من سكن اللام، والمعنى عليه يتمكن، كأنه قيل: وكذلك نصرف الآيات وليقولوا هم ما يقولون من كونها درستها وتعلمتها أو درست هي أي: بليت وقدمت، فإنه لا يحتفل بهم ولا يلتفت إلى قولهم، وهو أمر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث بقولهم أي: نصرفها وليدعوا فيها ما شاؤوا، فإنه لا اكتراث بدعواهم» .

وفيه نظر من حيث إن المعنى على ما قاله الناس وفهموه، وأيضا فإن بعده/ ولنبينه وهو نص في لام كي، وأما تسكين اللام في القراءة الشاذة فلا يدل لاحتمال أن تكون لام كي سكنت إجراء للكلمة مجرى كتف وكبد. وقد رد الشيخ على الزمخشري حيث قال: «وليقولوا جوابه محذوف» فقال: «وتسميته ما يتعلق به قوله» وليقولوا «جوابا اصطلاح غريب، لا يقال في» جئت «من قولك» جئت لتقوم «إنه جواب» . قلت: هذه العبارة قد تكررت للزمخشري وسيأتي ذلك في قوله ﴿ولتصغى﴾ [الأنعام: ١١٣] أيضا. وقال الشيخ هناك: «وهذا اصطلاح غريب» ، والذي يظهر أنه إنما يسمي هذا النحو جوابا لأنه يقع جوابا لسائل. تقول: أين الذي يتعلق به هذا الجار؟ فيجاب به، فسمي جوابا بهذا الاعتبار، وأضيف إلى الجار في قوله «وليقولوا» جوابه، لأن الإضافة [تقع] بأدنى ملابسة وإلا فكلام إمام يتكرر لا يحمل على فساد.

وأما القراءات التي في «درست» فثلاث في المتواتر: فقرأ ابن عامر «درست» بزنة ضربت، وابن كثير وأبو عمرو «دارست» بزنة قابلت أنت، والباقون «درست» بزنة ضربت أنت. فأما قراءة ابن عامر فمعناها بليت وقدمت وتكررت على الأسماع يشيرون إلى أنها من أحاديث الأولين كما قالوا أساطير الأولين.

وأما قراءة ابن كثير أبي عمرو فمعناها دارست يا محمد غيرك من أهل الأخبار الماضية والقرون الخالية حتى حفظتها فقلتها، كما حكى عنهم فقال: ﴿إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي﴾ [النحل: ١٠٣] وفي التفسير: أنهم كانوا يقولون: هو يدارس سلمان وعداسا. وأما قراءة الباقين فمعناها حفظت وأتقنت بالدرس أخبار الأولين كما حكى عنهم ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا﴾ [الفرقان: ٥] أي تكرر عليها بالدرس ليحفظها. وقرئ هذا

الحرف في الشاذ عشر قراءات أخر فاجتمع فيه ثلاث عشرة قراءة: فقرأ ابن عباس بخلاف عنه وزيد بن علي والحسن البصري وقتادة «درست» فعلا ماضيا مبنيا للمفعول مسندا لضمير الآيات، وفسرها ابن جني والزمخشري بمعنيين، في أحدهما إشكال. قال أبو الفتح: «يحتمل أن يراد عفت أو بليت» . وقال أبو القاسم: «بمعنى قرئت أو عفيت» . قال الشيخ: «أما معنى قرئت وبليت فظاهر؛ لأن درس بمعنى كرر القراءة متعد، وأما» درس «بمعنى بلي وانمحى فلا أحفظه متعديا ولا وجدنا فيمن وقفنا على شعره من العرب إلا لازما» . قلت: لا يحتاج هذا إلى استقراء فإن معناه [لا] يحتمل أن يكون متعديا إذ حدثه لا يتعدى فاعله فهو كقام وقعد، فكما أنا لا نحتاج في معرفة قصور قام وقعد إلى استقراء بل نعرفه بالمعنى فكذا هذا.

وقرئ «درست» فعلا ماضيا مشددا مبنيا للفاعل المخاطب، فيحتمل أن يكون للتكثير أي: درست الكتب الكثيرة كذبحت الغنم وقطعت الأثواب، وأن تكون للتعدية، والمفعولان محذوفان أي: درست غيرك الكتب وليس بظاهر، إذ التفسير على خلافه. وقرئ درست كالذي قبله إلا أنه مبني للمفعول أي: درسك غيرك الكتب، فالتضعيف للتعدية لا غير. وقرئ «دورست» مسندا لتاء المخاطب من دارس كقاتل، إلا أنه بني للمفعول فقلبت ألفه الزائدة واوا، والمعنى: دارسك غيرك.

وقرئ «دارست» بتاء ساكنة للتأنيث لحقت آخر الفعل، وفي فاعله احتمالان، أحدهما: أنه ضمير الجماعة أضمرت وإن لم يجر لها ذكر لدلالة السياق عليها أي: دارستك الجماعة، يشيرون لأبي فكيهة وسلمان، وقد تقدم ذلك في قراءة ابن كثير وأبي عمرو، والثاني: ضمير الإناث على سبيل المبالغة أي: إن الآيات نفسها دارستك وإن كان المراد أهلها.

وقرئ «درست» بفتح الدال وضم الراء مسندا إلى ضمير الآيات وهو مبالغة في درست بمعنى بليت وقدمت وانمحت أي اشتد دروسها وبلاها. وقرأ أبي «درس» وفاعله ضمير النبي صلى الله عليه وسلم أو ضمير الكتاب بمعنى قرأه النبي وتلاه وكرر عليه، أو بمعنى بلي الكتاب وامحى، وهكذا في مصحف عبد الله درس.

وقرأ الحسن في رواية «درسن» فعلا ماضيا مسندا لنون الإناث هي ضمير الآيات، وكذا هي في بعض مصاحف ابن مسعود. وقرئ «درسن» الذي قبله إلا أنه بالتشديد بمعنى اشتد دروسها وبلاها كما تقدم. وقرئ «دارسات» جمع دارسة بمعنى قديمات، أو بمعنى ذات دروس نحو: عيشة راضية، وماء دافق، وارتفاعها على خبر ابتداء مضمر أي: هن دارسات، والجملة في محل نصب بالقول قبلها. اهـ (الدر المصون) .." (١)

"وفسادهما، كما قال: (إذا السماء انفطرت) ، (إذا السماء انشقت) .

قوله: (كأنك حفي عنها)

حفي عن الشيء إذا سأل، وحفي بالشيء، عني به، وحفى بالشيء أيضا حفاوة فرح به، وقوله: (عنها)

يجوز أن يتعلق ب "حفي" من قولك حفي عن الشيء: سأل، ويجوز أن يكون

بمعنى الباء من حفي بالشيء عني به، ويجوز أن يتعلق بالسؤال.

أي يسألونك عنها كأنك حفي بها.

---

(١) غرائب التفسير وعجائب التأويل الكرماني، برهان الدين ٣٧٩/١

قال الزجاج: كأنك حفي، أي فرح بسؤالهم.
الغريب: يجوز أن يكون "حفي" فعيلا بمعنى مفعل من أحفى في
السؤال إذا بالغ فيه.
قوله: (جعلا له شركاء) .
أي جعل آدم وحواء "له" لله (شركاء) في تسمية الولد عبد الحرث.
والقصة معلومة.
وقيل: جعلا لإبليس نصيبا في الولد بالتسمية.
أبو علي: جعل أولادهما، فحذف المضاف، ثم اتصل بالفعل اتصال ضمير التثنية في الغيبة، والدليل عليه قوله: (فتعالى الله عما يشركون) .
الغريب: يعود الضمير إلى (صالحا) ، وذلك: أن حواء كانت متآما (١) .
العجيب: - وهو أحسن الوجوه - أن الهاء في قوله: "له" تعود إلى
الولد، أي جعل آدم وحواء للولد نصيبا فيما آتاهما.
ومن قرأ شركاء فالمعنى صارا معه شركاء فيما آتاهما، فيكون ثناء على آدم وحواء لا ذما، ثم استأنف فقال: (فتعالى الله عما يشركون) ، أي يشرك الكفار بدليل الجمع (٢) .

---

(١) متآما: المرأة التي تلد اثنين في بطن واحد، وكان ذلك عادة لها. اللسان: مادة "تأم".
(٢) قال الإمام فخر الدين الرازي:
اعلم أنه تعالى رجع في هذه الآية إلى تقرير أمر التوحيد وإبطال الشرك وفيه مسائل:
المسألة الأولى:
المروي عن ابن عباس ﴿هو الذى خلقكم من نفس واحدة﴾ وهي نفس آدم ﴿وجعل منها زوجها﴾ أي حواء خلقها الله من ضلع آدم عليه السلام من غير أذى ﴿فلما تغشاها﴾ آدم ﴿حملت حملا خفيفا فلما أثقلت﴾ أي ثقل الولد في بطنها أتاها إبليس في صورة رجل وقال: ما هذا يا حواء إني أخاف أن يكون كلبا أو بهيمة وما يدريك من أين يخرج؟ أمن دبرك فيقتلك أو ينشق بطنك؟ فخافت حواء، وذكرت ذلك لآدم عليه السلام، فلم يزالا في هم من ذلك، ثم أتاها وقال: إن سألت الله أن يجعله صالحا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك تسميه عبد الحرث، وكان اسم إبليس في الملائكة الحرث فذلك قوله: ﴿فلما ءاتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما ءاتاهما﴾ أي لما آتاهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا أي جعل آدم وحواء له شريكا، والمراد به الحرث هذا تمام القصة.
واعلم أن هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه: الأول: أنه تعالى قال: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ وذلك يدل على أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة.
الثاني: أنه تعالى قال بعده: ﴿أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون﴾ [الأعراف: ١٩١] وهذا يدل على أن المقصود من

هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء لله تعالى، وما جرى لإبليس اللعين في هذه الآية ذكر.

الثالث: لو كان المراد إبليس لقال: (أيشركون من لا يخلق شيئا) ، ولم يقل (ما لا يخلق شيئا) ، لأن العاقل إنما يذكر بصيغة «من» لا بصيغة «ما» الرابع: أن آدم عليه السلام كان أشد الناس معرفة بإبليس، وكان عالما بجميع الأسماء كما قال تعالى: ﴿وعلم ءادم الأسماء كلها﴾ فكان لا بد وأن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحرث فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه بأن اسمه هو الحرث كيف سمى ولد نفسه بعبد الحرث؟ وكيف ضاقت عليه الأسماء حتى أنه لم يجد سوى هذا الاسم؟ الخامس: أن الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح، فجاءه إنسان ودعاه إلى أن يسميه بمثل هذه الأسماء لزجره وأنكر عليه أشد الإنكار.

فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله: ﴿وعلم ءادم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لأجل وسوسة إبليس، كيف لم يتنبه لهذا القدر وكيف لم يعرف أن ذلك من الأفعال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها السادس: أن بتقدير أن آدم عليه السلام، سماه بعبد الحرث، فلا يخلو إما أن يقال إنه جعل هذا اللفظ اسم علم له، أو جعله صفة له، بمعنى أنه أخبر بهذا اللفظ أنه عبد الحرث ومخلوق من قبله. فإن كان الأول لم يكن هذا شركا بالله لأن أسماء الأعلام والألقاب لا تفيد في المسميات فائدة، فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الإشراك، وإن كان الثاني كان هذا قولا بأن آدم عليه السلام اعتقد أن لله شريكا في الخلق والإيجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم، وذلك لا يقوله عاقل.

فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد ويجب على العاقل المسلم أن لا يلتفت إليه.

إذا عرفت هذا فنقول: في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد.

التأويل الأول: ما ذكره القفال فقال: إنه تعالى ذكر هذه القصة على تمثيل ضرب المثل وبيان أن هذه الحالة صورة حالة هؤلاء المشركين في جهلهم، وقولهم بالشرك، وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول: هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها إنسانا يساويه في الإنسانية، فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل، دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك.

فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا، جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما، لأنهم تارة ينسبون ذلك الولد إلى الطبائع كما هو قول الطبائعيين، وتارة إلى الكواكب كما هو قول المنجمين، وتارة إلى الأصنام والأوثان كما هو قول عبدة الأصنام.

ثم قال تعالى: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ أي تنزه الله عن ذلك الشرك، وهذا جواب في غاية الصحة والسداد.

التأويل الثاني: بأن يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم آل قصي، والمراد من قوله: هو الذى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن إليها، فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف، وعبد العزى، وعبد قصي، وعبد اللات، وجعل الضمير في ﴿يشركون﴾ لهما ولأعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك.

التأويل الثالث: أن نسلم أن هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الإشكال

وجوه: الأول: أن المشركين كانوا يقولون إن آدم عليه السلام كان يعبد الأصنام، ويرجع في طلب الخير ودفع الشر إليها، فذكر تعالى قصة آدم وحواء عليهما السلام، وحكى عنهما أنهما قالا: ﴿لئن ءاتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين﴾ أي ذكرا أنه تعالى لو آتاهما ولدا سويا صالحا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة، ثم قال: ﴿فلما ءاتاهما صالحا جعلا له شركاء﴾ فقوله: ﴿جعلا له شركاء﴾ ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الإنكار والتبعيد، والتقرير: فلما آتاهما صالحا أجعلا له شركاء فيما آتاهما؟ ثم قال: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ أي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه إلى آدم عليه السلام، ونظيره أن ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الأنعام، ثم يقال لذلك المنعم: أن ذلك المنعم عليه يقصد ذمك وإيصال الشر إليك، فيقول ذلك المنعم: فعلت في حق فلان كذا وأحسنت إليه بكذا وكذا وأحسنت إليه بكذا وكذا، ثم إنه يقابلني بالشر والإساءة والبغي؟ على التبعيد فكذا ههنا.

الوجه الثاني: في **الجواب** أن نقول: أن هذه القصة من أولها إلى آخرها في حق آدم وحواء ولا **إشكال في** شيء من ألفاظها إلا قوله: ﴿فلما ءاتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما ءاتاهما﴾ فنقول: التقدير، فلما آتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء أي جعل أولادهما له شركاء على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وكذا فيما آتاهما، أي فيما آتى أولادهما ونظيره قوله: ﴿واسئل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] أي واسأل أهل القرية.

فإن قيل: فعلى هذا التأويل ما الفائدة في التثنية في قوله: ﴿جعلا له شركاء﴾ .

قلنا: لأن ولده قسمان ذكر وأنثى فقوله: ﴿جعلا﴾ المراد منه الذكر والأنثى مرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين، ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع، وهو قوله تعالى: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ .

الوجه الثالث: في **الجواب** سلمنا أن الضمير في قوله: ﴿جعلا له شركاء فيما ءاتاهما﴾ عائد إلى آدم وحواء عليهما السلام، إلا أنه قيل: إنه تعالى لما آتاهما الولد الصالح عزما على أن يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الإطلاق.

ثم بدا لهم في ذلك، فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها، وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته.

وهذا العمل وإن كان منا قربة وطاعة، إلا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فلهذا قال تعالى: ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ والمراد من هذه الآية ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال حاكيا عن الله سبحانه: «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه» وعلى هذا التقدير: **فالإشكال زائل**.

الوجه الرابع: في التأويل أن نقول: سلمنا صحة تلك القصة المذكورة، إلا أنا نقول: إنهم سموا بعبد الحرث لأجل أنهم اعتقدوا أنه إنما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحرث، وقد يسمى المنعم عليه عبدا للمنعم.

يقال في المثل: أنا عبد من تعلمت منه حرفا، ورأيت بعض الأفاضل كتب على عنوان: كتابة عبد وده فلان.

قال الشاعر:

وإني لعبد الضيف ما دام ثاويا.. ولا شيمة لي بعدها تشبه العبدا

فآدم وحواء عليهما السلام سميا ذلك الولد بعبد الحرث تنبيها على أنه إنما سلم من الآفات ببركة دعائه، وهذا لا يقدح في كونه عبد الله من جهة أنه مملوكه ومخلوقه، إلا أنا قد ذكرنا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في

لفظ العبد لا جرم صار آدم عليه السلام معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد، فهذا جملة ما نقوله في تأويل هذه الآية. اهـ (مفاتيح الغيب. ١٥ / ٤٢٧: ٤٢٩)." [١]

"من النور (١) .

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون (٢٨) فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (٢٩) فسجد الملائكة كلهم أجمعون (٣٠) ﴾ .

قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا﴾ أي: سأخلق بشرا ﴿من صلصال من حمإ مسنون﴾ .

﴿فإذا سويته﴾ عدلت صورته، وأتممت خلقه، ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ فصار بشرا حيا، والروح جسم لطيف يحيا به الإنسان، وأضافه إلى نفسه تشريفا ﴿فقعوا له ساجدين﴾ سجود تحية لا سجود عبادة.

﴿فسجد الملائكة﴾ الذين أمروا بالسجود ﴿كلهم أجمعون﴾ .

فإن قيل: لم قال ﴿كلهم أجمعون﴾ وقد حصل المقصود بقوله فسجد الملائكة؟

قلنا: زعم الخليل وسيبويه أنه ذكر ذلك تأكيدا.

وذكر المبرد: أن قوله ﴿فسجد الملائكة﴾ كان من المحتمل أنه سجد بعضهم فذكر "كلهم" ليزول هذا الإشكال، ثم كان [يحتمل أنهم سجدوا] (٢) في أوقات مختلفة فزال ذلك **الإشكال بقوله** "أجمعون" (٣)

وروى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه: إن الله عز وجل قال لجماعة من الملائكة: اسجدوا لآدم فلم يفعلوا فأرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم، ثم قال لجماعة أخرى: اسجدوا لآدم فسجدوا (٤) .

---

(١) أخرج الإمام مسلم في صحيحه: (٤ / ٢٢٩٤) عن عائشة رضي الله عنها قلت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم".

(٢) في "ب" من المحتمل أن يسجدوا.

(٣) جاء هذا **الجواب** أوضح في "مسائل الرازي وأجوبتها من غرائب آي التنزيل" ص (١٦٧-١٦٨) قال: "قال سيبويه والخليل: هو توكيد بعد توكيد، فيفيد زيادة تمكين المعنى وتقريره في الذهن، فلا يكون تحصيل الحاصل، بل تكون نسبة "أجمعون" كنسبة "كلهم" إلى أصل الجملة. وقال المبرد: قوله تعالى: "أجمعون" يدل على اجتماعهم في زمان السجود، و"كلهم" يدل على وجود السجود من الكل، فكأنه قال: فسجد الملائكة كلهم معا في زمان واحد. واختار ابن الأنباري هذا القول. واختار الزجاج وأكثر الأئمة قول سيبويه، وقالوا: لو كان الأمر كما زعم المبرد لكان "أجمعون" حالا، لوجود حد الحال فيه، وليس بحال؛ لأنه مرفوع، ولأنه معرفة كسائر ألفاظ التوكيد".

---

(١) غرائب التفسير وعجائب التأويل الكرماني، برهان الدين ١/ ٤٣٠

(٤) أخرجه الطبري في التفسير: ١٤ / ٣١. وقال ابن كثير: (٢ / ٥٥١) وفي ثبوت هذا عنه نظر، والظاهر أنه إسرائيلي ووصفه بأنه أثر غريب عجيب.." (١)

"على المسمى فلم يغفلوها، وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى، إلا الألف فإنهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لأنه لا يكون إلا ساكنا. ومما يضاهيها في إيداع اللفظ دلالة على المعنى: التهليل، والحولقة، والحيعلة، والبسملة وحكمها- ما لم تلهها العوامل- أن تكون ساكنة الأعجاز موقوفة كأسماء الأعداد، فيقال: ألف لام ميم، كما يقال: واحد اثنان ثلاثة فإذا وليتها العوامل أدركها الإعراب. تقول: هذه ألف، وكتبت ألفا، ونظرت إلى ألف وهكذا كل اسم عمدت إلى تأدية ذاته فحسب، قبل أن يحدث فيه بدخول العوامل شيء من تأثيراتها، فحقك أن تلفظ به موقوفا. ألا ترى أنك إذا أردت أن تلقى على الحاسب أجناسا مختلفة ليرفع حسبانها، كيف تصنع وكيف تلقيها أغفالا من سمة الإعراب؟ فتقول: دار، غلام، جارية، ثوب، بساط. ولو أعربت ركبت شططا. فإن قلت: لم قضيت لهذه الألفاظ بالاسمية؟ وهلا زعمت أنها حروف كما وقع في عبارات المتقدمين؟ قلت: قد استوضحت بالبرهان النير أنها أسماء غير حروف، فعلمت أن قولهم خليق بأن يصرف إلى التسامح، وقد وجدناهم متسامحين في تسمية كثير من الأسماء التي لا يقدح إشكال في اسميتها كالظروف وغيرها بالحروف، مستعملين الحرف في معنى الكلمة، وذلك أن قولك: «ألف» دلالته على أوسط حروف «قال، وقام» دلالة «فرس» على الحيوان المخصوص، لا فضل فيما يرجع إلى التسمية بين الدلالتين. ألا ترى أن الحرف: ما دل على معنى في غيره، وهذا كما ترى دال على معنى في نفسه ولأنها متصرف فيها بالإمالة كقولك: با، تا. وبالتفخيم كقولك: يا، ها. وبالتعريف، والتنكير، والجمع والتصغير، والوصف، والإسناد، والإضافة، وجميع ما للأسماء المتصرفة. ثم إنى عثرت من جانب الخليل على نص في ذلك. قال سيبويه: قال الخليل يوما- وسأل أصحابه-: كيف تقولون إذا أردتم أن تلفظوا بالكاف «١» التي في لك، والباء التي في ضرب؟ فقيل: نقول: باء، كاف فقال: إنما جئتم بالاسم، ولم تلفظوا بالحرف، وقال: أقول: كه، به. وذكر أبو على في كتاب الحجة في: (يس) : وإمالة يا، أنهم قالوا: يا زيد، في النداء فأمالوا وإن كان حرفا، قال: فإذا كانوا قد أمالوا ما لا يمال من الحروف من أجل الياء، فلأن يميلوا الاسم الذي هو يس أجدر.

---

(١) . قال محمود رحمه الله: «وقد سأل الخليل أصحابه كيف ينطقون بالكاف ... الخ» . قال أحمد رحمه الله: وسألهم أيضا كيف ينطقون بالقاف من يقبل؟ فقالوا: قاف، كقولهم الأول، فأجابهم كجوابه الأول وقال: أما أنا فأقول: اقه، فألحق رضى الله عنه أولا هاء السكت لأن الحرف المنطوق به متحرك، وثانيا همزة الوصل لأنه ساكن.." (٢)

"المسيح لقب من الألقاب المشرفة، كالصديق والفاروق، وأصله مشيحا بالعبرانية، ومعناه المبارك، كقوله: (وجعلني مباركا أين ما كنت) وكذلك (عيسى) معرب من أيشوع، ومشتقهما من المسح والعيس، كالراقم في الماء. فإن قلت: (إذ قالت) بم يتعلق؟ قلت: هو بدل من (وإذ قالت الملائكة) ويجوز أن يبدل من (إذ يختصمون) على أن الاختصام والبشارة

---

(١) تفسير البغوي - طيبة البغوي ، أبو محمد ٤/٣٨٠

(٢) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٢٠/١

وقعا في زمان واسع، كما تقول: لقيته سنة كذا. فإن قلت: لم قيل: عيسى ابن مريم والخطاب لمريم «١» ؟
قلت: لأن الأبناء ينسبون إلى الآباء لا إلى الأمهات، فأعلمت بنسبته إليها أنه يولد من غير أب فلا ينسب إلا إلى أمه، وبذلك فضلت واصطفيت على نساء العالمين. فإن قلت: لم ذكر ضمير الكلمة؟ قلت لأن المسمى بها مذكر. فإن قلت: لم قيل اسمه المسيح عيسى ابن مريم «٢» ، وهذه ثلاثة أشياء: الاسم منها عيسى، وأما المسيح والابن فلقب وصفة؟ قلت: الاسم للمسمى علامة يعرف بها ويتميز من غيره، فكأنه قيل: الذي يعرف به ويتميز ممن سواه مجموع هذه الثلاثة

---

(١) . قال محمود: «إن قلت لم قيل عيسى ابن مريم والخطاب لمريم ... الخ» قال أحمد: ويحقق هذا **الجواب** قولها (أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر) فانه لم يتقدم في وعد الله لها بالولد ما يدل على أنه من غير أب، إلا أنه لما نسبه إليها دل على أنها فهمت من ذلك كونه من غير أب، والله أعلم.

(٢) . (عاد كلامه) قال: «فان قلت لم قيل اسمه المسيح عيسى ابن مريم ... الخ» قال أحمد: وفي هذا التقرير خلاص من **إشكال يوردونه** فيقولون: المسيح في الآية إن أريد به التسمية وهو الظاهر فما موقع قوله عيسى ابن مريم؟ والتسمية لا توصف بالنبوة، وإن أريد بالمسيح المسمي بهذه التسمية لم يلتئم مع قوله اسمه؟ ويجاب عن **الاشكال بأن** المسيح خبر عن قوله اسمه، والمراد التسمية، وأما عيسى ابن مريم فخبر مبتدإ محذوف تقديره: هو عيسى ابن مريم، ويكون الضمير عائدا إلى المسمى بالتسمية المذكورة، منقطعا عن قول المسيح. والذي قرره الزمخشري لا يرد عليه هذا الاشكال، وهو حسن جدا، والله أعلم.." [1]

"لا مدخل فيه للشك، وهو أنى لا أعبد الحجارة التي تعبدونها من دون من هو إلهكم وخالقكم ولكن أعبد الله الذي يتوفاكم وإنما وصفه بالتوفى، ليريهم أنه الحقيق بأن يخاف ويتقى، فيعبد دون مالا يقدر على شيء وأمرت أن أكون من المؤمنين يعنى أن الله أمرنى بذلك، بما ركب فى من العقل، وبما أوحى إلى في كتابه. وقيل: معناه إن كنتم في شك من دينى ومما أنا عليه- أثبت عليه أم أتركه وأوافقكم- فلا تحدثوا أنفسكم بالمحال ولا تشكوا في أمرى، واقطعوا غنى أطماعكم، واعلموا أنى لا أعبد الذين تعبدون من دون الله، ولا أختار الضلالة على الهدى، كقوله قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون. أمرت أن أكون أصله:
بأن أكون، فحذف الجار، وهذا الحذف يحتمل أن يكون من الحذف المطرد الذي هو حذف الحروف الجارة مع «إن» و «أن» . وأن يكون من الحذف غير المطرد، وهو قوله: أمرتك الخير فاصدع بما تؤمر.

[سورة يونس (١٠) : آية ١٠٥]
وأن أقم وجهك للدين حنيفا ولا تكونن من المشركين (١٠٥)
فإن قلت، عطف قوله وأن أقم على أن أكون فيه إشكال، لأن «أن» لا تخلو من أن تكون التي للعبارة، أو التي تكون مع

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٣٦٣/١

الفعل في تأويل المصدر، فلا يصح أن تكون للعبارة وإن كان الأمر مما يتضمن معنى القول، لأن عطفها على الموصولة يأبى ذلك. والقول بكونها موصولة مثل الأولى، لا يساعد عليه لفظ الأمر، وهو أقم لأن الصلة حقها أن تكون جملة تحتمل الصدق والكذب. قلت: قد سوغ سيبويه أن توصل «أن» بالأمر والنهى، وشبه ذلك بقولهم:

أنت الذي تفعل، على الخطاب، لأن الغرض وصلها بما تكون معه في معنى المصدر. والأمر والنهى دالان على المصدر دلالة غيرهما من الأفعال أقم وجهك استقم إليه ولا تلتفت يمينا ولا شمالا. وحنيفا حال من الدين، أو من الوجه.

[سورة يونس (١٠) : آية ١٠٦]

ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت فإنك إذا من الظالمين (١٠٦)

فإن فعلت معناه: فإن دعوت من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك، فكنى عنه بالفعل إيجازا فإنك إذا من الظالمين إذا جزاء للشرط وجواب لسؤال مقدر، كأن سائلا سأل عن تبعة عبادة الأوثان. وجعل من الظالمين، لأنه لا ظلم أعظم من الشرك، إن الشرك لظلم عظيم.

[سورة يونس (١٠) : آية ١٠٧]

وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم (١٠٧)." [1]

"متيسر لا يتعاظمه. ويجوز أن يكون من كلام يعقوب، وأن حمل بعير واحد شيء يسير لا يخاطر لمثله بالولد، كقوله ذلك ليعلم «١»

[سورة يوسف (١٢) : آية ٦٦]

قال لن أرسله معكم حتى تؤتون موثقا من الله لتأتنني به إلا أن يحاط بكم فلما آتوه موثقهم قال الله على ما نقول وكيل (٦٦)

لن أرسله معكم مناف حالى «٢» - وقد رأيت منكم ما رأيت- إرساله معكم حتى تؤتون موثقا من الله حتى تعطوني ما أتوثق به من عند الله، أراد أن يحلفوا له بالله: وإنما جعل الحلف بالله موثقا منه لأن الحلف به مما تؤكد به العهود وتشدد. وقد أذن الله في ذلك فهو إذن منه لتأتنني به جواب اليمين، لأن المعنى: حتى تحلفوا لتأتنني به إلا أن يحاط بكم إلا أن تغلبوا «٣» فلم تطيقوا الإتيان به. أو إلا أن تهلكوا. فإن قلت: أخبرني عن حقيقة هذا الاستثناء ففيه إشكال؟ قلت: أن يحاط بكم مفعول له، والكلام المثبت الذي هو قوله لتأتنني به في تأويل النفي. معناه: لا تمتنعون من الإتيان به إلا للإحاطة بكم، أى: لا تمتنعون منه لعلة من العلل إلا لعلة واحدة: وهي أن يحاط بكم، فهو استثناء من أعم العام في المفعول له، والاستثناء من أعم العام لا يكون إلا في النفي وحده، فلا بد من تأويله بالنفي. ونظيره من الإثبات المتأول بمعنى النفي قولهم: أقسمت

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٢/٣٧٤

بالله لما فعلت وإلا فعلت، تريد: ما أطلب منك إلا الفعل على ما نقول من طلب الموثق وإعطائه وكيل رقيب مطلع.

---

(١) . قوله «كقوله ذلك ليعلم» هل المراد أن جواز كونه من كلام يعقوب، لأن المعنى يؤدى إليه، كما جاز في قوله تعالى ذلك ليعلم كونه من كلام يوسف، لأن المعنى يقود إليه، فتدبر. (ع)

(٢) . قال محمود: «معناه أن إرساله معكم مناف ... الخ» قال أحمد: لن للنفي المؤكد. وأما قول الزمخشري في المنافاة له، فله وراء ذلك غرض إنما يطلع عليه من قتل كلامه علما، وذلك أنه اعتمد في إحالة الرؤية على الله تعالى، على أن قوله تعالى لن تراني معناه أن الرؤية منافية لحالي، وجعل هذه المنافاة من مقتضى لن ثم التزم ذلك في هذه اللفظة حيثما وقعت، كل ذلك لتمرن الأذهان على أن هذا مقتضى لن وقد سبق وجه الرد عليه في ذلك.

(٣) . عاد كلامه. قال: «وقوله لتأتنني به إلا أن يحاط بكم معناه إلا أن تغلبوا فلا تطيقوا الإتيان ... الخ» قال أحمد: وإنما اختص هذا النوع من الاستثناء بالنفي، لأن المستثنى منه مسكوت عنه، والنفي عام، إذ يلزم من نفى الإتيان مثلا نفى جميع العوارض اللاحقة به ضرورة، فكأنه لعمومه مقرون بذكر المستثنى منه، ولا كذلك الإتيان، فانه لا إشعار له بعموم الأحوال، لأنه لا يتوقف إلا على أحدها، والله أعلم. ولقد صدقت هذه القصة المثل السائر، وهو قولهم «البلاء موكل بالمنطق» فان يعقوب عليه السلام قال أولا في حق يوسف: وأخاف أن يأكله الذئب، فابتلى من ناحية هذا القول. وقال هاهنا ثانيا: إلا أن يحاط بكم، أى تغلبوا عليه، فابتلى أيضا بذلك، وأحيط بهم، وغلبوا عليه.." [١]

"ولكنا أرسلناك وأخبرناك بها وعلمناكها.

[سورة القصص (٢٨) : آية ٤٦]

وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكن رحمة من ربك لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون (٤٦)

إذ نادينا يريد مناداة موسى عليه السلام ليلة المناجاة وتكليمه، ولكن علمناك رحمة وقرئ: رحمة، بالرفع: أى هي رحمة ما أتاهم من نذير في زمان الفترة بينك وبين عيسى وهي خمسمائة وخمسون سنة، ونحوه قوله لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم.

[سورة القصص (٢٨) : آية ٤٧]

ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين (٤٧)

لولا الأولى امتناعية وجوابها محذوف، والثانية تحضيضية، وإحدى الفاءين للعطف، والأخرى جواب لولا، لكونها في حكم الأمر، من قبل أن الأمر باعث على الفعل، والباعث والمحضض من واد واحد. والمعنى: ولولا أنهم قائلون إذا عوقبوا بما قدموا من الشرك والمعاصي: هلا أرسلت إلينا رسولا، محتجين علينا بذلك: لما أرسلنا إليهم، يعنى: أن إرسال الرسول إليهم إنما هو ليلزموا الحجة ولا يلزموها، كقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير، لولا

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٢/٤٨٧

أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك. فإن قلت: كيف استقام هذا المعنى وقد جعلت العقوبة هي السبب في الإرسال لا القول، لدخول حرف الامتناع عليها دونه؟ قلت: القول هو المقصود بأن يكون سببا لإرسال الرسل، ولكن العقوبة لما كانت هي السبب للقول وكان وجوده بوجودها، جعلت العقوبة كأنها سبب الإرسال بواسطة القول، فأدخلت عليها لولا، وجيء بالقول معطوفا عليها بالفاء المعطية معنى السببية «١» ، ويؤول معناه إلى قولك: ولولا قولهم هذا إذا أصابتهم

---

(١) . قال محمود: «لولا الأولى امتناعية، والثانية تحضيضية. والفاء الأولى عاطفة والثانية جواب لولا.

والمعنى: لولا أنهم قائلون إذا عوقبوا: لولا أرسلت إلينا رسولا، محتجين بذلك لما أرسلت إليهم أحدا. فان قلت: كيف استقام هذا المعنى وقد جعلت العقوبة سببا في الإرسال لا القول، لدخول حرف الامتناع عليها دونه؟

قلت: العقوبة سبب القول، وهي سبب السبب، فجعلت سببا وعطف السبب الأصلي عليها بالفاء السببية» قال أحمد: وذلك مثل قوله تعالى أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى والسر في جعل سبب السبب سببا، وعطف السبب الأصلي عليه أمران، أحدهما: أن مزيد العناية يوجب التقديم، وهذا هو السر الذي أبداه سيبويه. الثاني أن في هذا النظم تنبيها على سببية كل واحد منهما: أما الأول فلاقترانه بحرف التعليل، وهو «أن» وأما الثاني، فلاقترانه بفاء السبب، ولا يتعاطى هذا المعنى إلا من قولك أن تضل إحداهما فتذكر لا من قول القائل: أن تذكر إحداهما الأخرى إذا ضلت، وكان بعض النحاة يورد هذه الآية إشكالا على النحاة وعلى أهل السنة من المتكلمين، فيقول: «لولا» عند أهل الفن تدل على امتناع جوابها لوجود ما بعدها، وحينئذ يكون الواقع بعدها في الآية موجودا وهو عقوبة هؤلاء المذكورين بتقدير عدم بعثة الرسل، وجوابها المحذوف غير واقع وهو عدم الإرسال، لأنه ممتنع بالأولى. ومتى لم يقع عدم الإرسال كان الإرسال واقعا ضرورة، فيشكل الواقع بعدها على أهل السنة، لأنهم يقولون: لا ظلم قبل بعثه الرسل، فلا تتصور العقوبة بتقدير عدم البعثة، وذلك لأنها واقعة جزاء على مخالفة أحكام الشرع، فان لم يكن شرع فلا مخالفة ولا عقوبة. ويشكل الجواب على النحاة، لأنه يلزم أن لا يكون واقعا وهو عدم بعثة الرسل، لكن الواقع بعدها يقتضى وقوعه، ثم كان مورد هذا الاشكال يجيب عنه بتقدير محذوف. والأصل: ولولا كراهة أن تصيبهم مصيبة وحينئذ يزول الاشكال عن الطائفتين.

والتحقيق عندي في الجواب خلاف ذلك، وإنما جاء الاشكال من حيث عدم تجويز النحاة لمعنى لولا أن يقولون: أنها تدل على أن ما بعدها موجود وأن جوابها ممتنع به، والتحرير في معناها أنها تدل على أن ما بعدها مانع من جوابها، عكس «لو» فان معناها لزوم جوابها لما بعدها، ثم المانع قد يكون موجودا وقد يكون مفروضا، والآية من قبيل فرض وجود المانع، وكذلك اللزوم في «لو» قد يكون الشيء الواحد لازما لشيئين، فلا يلزم نفيه من نفى أحد ملزوميه. وعلى هذا التحرير يزول الاشكال الوارد على «لو» في قوله: نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه، فتأمل هذا الفصل فتحته فوائد للمتأمل، والله الموفق.." [١]

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٣/٤١٨

"ما زينت به الكواكب. وجاء عن ابن عباس رضى الله عنهما: بزينة الكواكب: بضوء الكواكب: ويجوز أن يراد أشكالها المختلفة، كشكل الثريا وبنات نعش والجوزاء، وغير ذلك، ومطالعها ومسايرها. وقرئ على هذا المعنى: بزينة الكواكب، بتنوين زينة وجر الكواكب على الإبدال. ويجوز في نصب الكواكب: أن يكون بدلا من محل بزينة وحفظا مما حمل على المعنى لأن المعنى: إنا خلقنا الكواكب زينة للسماء وحفظا من الشياطين، كما قال تعالى ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين ويجوز أن يقدر الفعل المعلل، كأنه قيل: وحفظا من كل شيطان زيناها بالكواكب، وقيل: وحفظناها حفظا. والمارد:

الخارج من الطاعة المتملس «١» منها.

[سورة الصافات (٣٧) : الآيات ٨ الى ١٠]

لا يسمعون إلى الملإ الأعلى ويقذفون من كل جانب (٨) دحورا ولهم عذاب واصب (٩) إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب (١٠)

الضمير في لا يسمعون لكل شيطان، لأنه في معنى الشياطين. وقرئ بالتخفيف والتشديد، وأصله: يتسمعون. والتسمع: تطلب السماع. يقال: تسمع فسمع، أو فلم يسمع.

وعن ابن عباس رضى الله عنهما: هم يتسمعون ولا يسمعون، وبهذا ينصر التخفيف على التشديد، فإن قلت: لا يسمعون كيف اتصل بما قبله؟ قلت: لا يخلو من أن يتصل بما قبله على أن يكون صفة لكل شيطان، أو استئنافا فلا تصح الصفة لأن الحفظ من شياطين لا يسمعون ولا يستمعون لا معنى له، وكذلك الاستئناف لأن سائلا لو سأل: لم تحفظ من الشياطين؟

فأجيب بأنهم لا يسمعون: لم يستقم، فبقى أن يكون كلاما منقطعا مبتدأ اقتصاصا، لما عليه حال المسترقة للسمع «٢» ، وأنهم لا يقدرون أن يسمعوا إلى كلام الملائكة. أو يتسمعوا وهم

---

(١) . قوله «من الطاعة المتملس منها» في الصحاح: يقال: انملس من الأمر، إذا أفلت منه. (ع) [.....]

(٢) . أبطل الزمخشري أن يكون لا يسمعون صفة لأن الحفظ من شيطان لا يسمع لا معنى له وأبطل أن يكون أصله لئلا يسمعوا، فحذف اللام وحذفها كثير، ثم حذف أن وأهدر عملها مثل:

ألا أيها ذا الزاجري أحضر الوغي ... وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدى

واستبعد اجتماع هذين الحذفين، وإن كان كل واحد منهما بانفراده سائغا، ولما أبطل هذين الوجهين تعين عنده أن يكون ابتداء كلام اقتصاصا لما عليه أحوال المسترقة للسمع» قال أحمد: كلا الوجهين مستقيم، والجواب عن إشكاله الوارد على الوجه الأول: أن عدم سماع الشيطان سببه الحفظ منه، فحال الشيطان حال كونه محفوظا منه هي حاله حال كونه لا يسمع، وإحدى الحالين لازمة للأخرى، فلا مانع أن يجتمع الحفظ منه، وكونه موصوفا بعدم السماع في حالة واحدة لا على أن عدم السماع ثابت قبل الحفظ بل معه وقسيمه، ونظير هذه الآية على هذا التقدير قوله تعالى وسخر لكم الليل

والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره فقوله تعالى مسخرات حال مما تقدمه العامل فيه الفعل الذي هو سخر. ومعناه مستقيم، لأن تسخيرها يستلزم كونها مسخرة، فالحال التي سخرت فيها هي الحال التي كانت فيها مسخرة، لا على معنى تسخيرها مع كونها مسخرة قبل ذلك، وما أشار له الزمخشري في هذه الآية قريب من هذا التفسير، إلا أنه ذكر معه تأويلا آخر كالمستشكل لهذا الوجه، فجعل مسخرات جمع مسخر مصدر كممزق، وجعل المعنى: وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر أنواعا من التسخير، وفيما ذكرناه كفاية، ومن هذا النمط ثم أرسلنا رسلنا وهم ما كانوا رسلا إلا بالإرسال، وهؤلاء ما كانوا لا يسمعون إلا بالحفظ. وأما **الجواب** عن إشكاله الثاني فورود حذفين في مثل قوله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا وأصله لئلا تضلوا، فحذف اللام و «لا» جميعا من محليهما.." (١)

"الخلود، وليس كذلك النبوة، فإنه لا سبيل إلى أن تكون موجودة أو مقدرة وقت وجود البشارة بإسحاق لعدم إسحاق. قلت: هذا سؤال دقيق السلك ضيق المسلك، والذي يحل الإشكال:

أنه لا بد من تقدير مضاف محذوف، وذلك قولك: وبشرناه بوجود إسحاق نبيا، أى بأن يوجد مقدرة نبوته، فالعامل في الحال الوجود لا فعل البشارة، وبذلك يرجع، نظير قوله تعالى فادخلوها خالدين. من الصالحين حال ثانية، وورودها على سبيل الثناء والتقريظ، لأن كل نبى لا بد أن يكون من الصالحين. وعن قتادة: بشره الله بنبوة إسحاق بعد ما امتحنه بذبحه، وهذا **جواب** من يقول الذبيح إسحاق لصاحبه عن تعلقه بقوله وبشرناه بإسحاق قالوا: ولا يجوز أن يبشره الله بمولده ونبوته معا، لأن الامتحان بذبحه لا يصح مع علمه بأنه سيكون نبيا وباركنا عليه وعلى إسحاق وقرئ: وبركنا، أى: أفضنا عليهما بركات الدين والدنيا، كقوله وآتيناه أجره في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين وقيل: باركنا على إبراهيم في أولاده، وعلى إسحاق بأن أخرجنا أنبياء بنى إسرائيل من صلبه. وقوله وظالم لنفسه نظيره: قال ومن ذريتي؟ قال: لا ينال عهدي الظالمين وفيه تنبيه على أن الخبيث والطيب لا يجرى أمرهما على العرق والعنصر، فقد يلد البر الفاجر، والفاجر البر. وهذا مما يهدم أمر الطبائع والعناصر، وعلى أن الظلم في أعقابهما لم يعد عليهما بعيب ولا نقيصة، وأن المرء إنما يعاب بسوء فعله ويعاتب على ما اجترحت يداه، لا على ما وجد من أصله أو فرعه.

[سورة الصافات (٣٧) : الآيات ١١٤ الى ١٢٢]

ولقد مننا على موسى وهارون (١١٤) ونجيناهما وقومهما من الكرب العظيم (١١٥) ونصرناهم فكانوا هم الغالبين (١١٦) وآتيناهما الكتاب المستبين (١١٧) وهديناهما الصراط المستقيم (١١٨)

وتركنا عليهما في الآخرين (١١٩) سلام على موسى وهارون (١٢٠) إنا كذلك نجزي المحسنين (١٢١) إنهما من عبادنا المؤمنين (١٢٢)

من الكرب العظيم من الغرق. أو من سلطان فرعون وقومه وغشمهم «١» ونصرناهم الضمير لهما ولقومهما في قوله ونجيناهما وقومهما. الكتاب المستبين البليغ في بيانه وهو التوراة، كما قال إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وقال: من جوز أن تكون

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٤/٣٥

(١) . قوله «وغشمهم» في الصحاح «الغشم» : الظلم. (ع) [.....]."[1]

"لولا أن الخلطاء تأباه، إلا أن يضرب داود الخلطاء ابتداء مثلا لهم ولقصتهم «١» . فإن قلت.

الملائكة عليهم السلام كيف صح منهم أن يخبروا عن أنفسهم بما لم يتلبسوا منه بقليل ولا كثير ولا هو من شأنهم؟ قلت: هو تصوير للمسألة وفرض لها، فصوروها في أنفسهم وكانوا في صورة الأناسى، كما تقول في تصوير المسائل: زيد له أربعون شاة، وعمرو له أربعون، وأنت تشير إليهما، فخلطاها وحال عليها الحول، كم يجب فيها؟ وما لزيد وعمرو سبد ولا لبد «٢» وتقول أيضا في تصويرها: لي أربعون شاة وأربعون فخلطناها. وما لكما من الأربعين أربعة ولاربعها فإن قلت: ما وجه قراءة ابن مسعود: ولي نعجة أنثى «٣» ؟ قلت: يقال لك امرأة أنثى للحسناء الجميلة. والمعنى: وصفها بالعراقة في لين الأنوثة وفتورها، وذلك أملح لها وأزيد في تكسرها وتثنيها. ألا ترى إلى وصفهم لها بالكسول والمكسال. وقوله:

---

(١) . قال محمود: «فان قلت: طريقة التمثيل إنما تستعمل على جعل الخطاب من الخطابة، فان كان من الخطبة فما وجهه؟ قال: الوجه حينئذ أن تجعل النعجة استعارة للمرأة، كما استعاروا لها الشاة في قوله:

يا شاة ما قنص لمن حلت له

إلا أن لفظ الخلطاء يأباه: اللهم إلا أن يكون ابتداء مثل من داود عليه السلام» قال أحمد: والفرق بين التمثيل والاستعارة: أنه على التمثيل، يكون الذي سبق إلى فهم داود عليه السلام: أن التحاكم على ظاهره، وهو التخاصم في النعاج التي هي الهائم، ثم انتقل بواسطة التنبيه إلى فهم أنه تمثيل لحاله. وعلى الاستعارة يكون فهم عنهما: التحاكم في النساء المعبر عنهن بالنعاج كناية، ثم استشعر أنه هو المراد بذلك.

(٢) . قوله «وما لزيد وعمرو سبد ولا لبد» في الصحاح: ما له سبد ولا لبد، أى: لا قليل ولا كثير.

والسبد: من الشعر، واللبد: من الصوف. (ع)

(٣) . قال محمود: «فان قلت: فما وجه قراءة ابن مسعود: ولي نعجة أنثى. وأجاب بأنه يقال: امرأة أنثى للحسناء الجميلة، ومعناه: وصفها بالعراقة في لين الأنوثة وفتورها وذلك أملح لها وأزيد في تكسرها وتثنيها. ألا ترى إلى وصفهم إياها بالكسول والمكسال، كقوله:

فتور القيام قطيع الكلام

قال أحمد: ولكن قوله ولي نعجة إنما أورده على سبيل التقليل لما عنده والتحقير، ليستجل على خصمه بالبغي لطلبه هذا القليل الحقير وعنده الجم الغفير، فكيف يليق وصف ما عنده والمراد تقليله بصفة الحسن التي توجب إقامة عذر ما لخصمه، ولذلك جاءت القراءة المشهورة على الاقتصار على ذكر النعجة، وتأكيد قلتها بقوله واحدة فهذا إشكال على قراءة ابن

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٤/٥٩

مسعود، يمكن الجواب عنه بأن القصة الواقعة لما كانت امرأة أوريا الممثلة بالنعجة فيها مشهورة بالحسن، وصف مثالها في قصة الخصمين بالحسن زيادة في التطبيق، لتأكيد التنبيه على أنه هو المراد بالتمثيل.." [1]

"اللفظ تارة وعلى المعنى أخرى، وله نظائر، ويجوز أن يرفع الذين يجادلون على الابتداء، ولا بد في هذا الوجه من حذف مضاف يرجع إليه الضمير في كبر، تقديره: جدال الذين يجادلون كبر مقتا، ويحتمل أن يكون الذين يجادلون مبتدأ، وبغير سلطان أتاهم خبرا، وفاعل كبر قوله كذلك أى كبر مقتا مثل ذلك الجدال، ويطبع الله كلام مستأنف، ومن قال: كبر مقتا عند الله جدالهم، فقد حذف الفاعل، والفاعل لا يصح حذفه. وفي كبر مقتا ضرب من التعجب والاستعظام لجدالهم، والشهادة على خروجه من حد إشكاله من الكبائر.

وقرئ: سلطان بضم اللام. وقرئ: قلب، بالتنوين. ووصف القلب بالتكبر والتجبر، لأنه مركزهما ومنبعهما، كما تقول: رأت العين، وسمعت الأذن. ونحوه قوله عز وجل فإنه آثم قلبه وإن كان الآثم هو الجملة. ويجوز أن يكون على حذف المضاف. أى: على كل ذى قلب متكبر، تجعل الصفة لصاحب القلب.

[سورة غافر (٤٠) : الآيات ٣٦ الى ٣٧]

وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب (٣٦) أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل وما كيد فرعون إلا في تباب (٣٧)

قيل: الصرح: البناء الظاهر الذي لا يخفى على الناظر وإن بعد، اشتقوه من صرح الشيء إذا ظهر، وأسباب السماوات طرقها وأبوابها وما يؤدى إليها، وكل ما أداك إلى شيء فهو سبب إليه، كالرشاء ونحوه، فإن قلت: ما فائدة هذا التكرير؟ ولو قيل: لعلى أبلغ أسباب السماوات لأجزأ؟ قلت: إذا أبهم الشيء ثم أوضح كان تفخيما لشأنه، فلما أراد تفخيم ما أمل بلوغه من أسباب السماوات أبهمها ثم أوضحها، ولأنه لما كان بلوغها أمرا عجيبا أراد أن يورده على نفس متشوفة إليه، ليعطيه السامع حقه من التعجب، فأبهمه ليشوف إليه نفس هامان، ثم أوضحه. وقرئ: فأطلع بالنصب «١» على جواب الترجي، تشبيها للترجى بالتمني. ومثل ذلك التزيين وذلك الصد زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل والمزين: إما الشيطان بوسوسته، كقوله تعالى وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل أو الله تعالى على وجه التسبيب، لأنه مكن»

الشيطان وأمهله. ومثله زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون وقرئ: وزين له سوء عمله «٣» ،

---

(١) . «وقرئ فأطلع بالنصب» يفيد أن القراءة المشهورة بالرفع على العطف. (ع)

(٢) . قوله «على وجه التسبيب لأنه مكن» أول بهذا، لأنه تعالى لا يخلق الشر عند المعتزلة، أما عند أهل السنة فيخلقه

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٤/٨٥

كالخير فلا حاجة إلى هذا التأويل، والآية على ظاهرها. (ع)

(٣) . قوله «وقرئ وزين له سوء عمله» أى بدل قوله تعالى وكذلك زين لفرعون سوء عمله. (ع)." [١]

"وهو من الأيمان الحسنة البديعة، لتناسب القسم والمقسم عليه، وكونهما من واد واحد. ونظيره قول أبى تمام:

وثناياك إنها إغريض «١»

المبين البين للذين أنزل عليهم، لأنه بلغتهم وأساليبهم. وقيل: الواضح للمتدبرين.

وقيل المبين الذي أبان طرق الهدى من طرق الضلالة، وأبان ما تحتاج إليه الأمة في أبواب الديانة جعلناه بمعنى صيرناه معدى إلى مفعولين. أو بمعنى خلقناه معدى إلى واحد، كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور. وقرآنا عربيا حال. ولعل: مستعار لمعنى الإرادة «٢» ، لتلاحظ «٣» معناها ومعنى الترجي «٤» ، أى: خلقناه عربيا غير عجمى: إرادة أن تعقله العرب، ولئلا يقولوا لولا فصلت آياته، وقرئ: أم الكتاب بالكسر وهو اللوح، كقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ سمى بأم الكتاب، لأنه الأصل الذي أثبتت فيه الكتب منه تنقل وتستنسخ. على رفيع الشأن في الكتب، لكونه معجزا من بينها حكيم ذو حكمة بالغة، أى: منزلته عندنا منزلة كتاب هما صفتاه، وهو مثبت في أم الكتاب هكذا.

[سورة الزخرف (٤٣) : آية ٥]

أفنضرب عنكم الذكر صفحا أن كنتم قوما مسرفين (٥)

---

(١) .

وثناياك إنها إغريض ... ولآل نوار أرض وميض

وأقاح منور في بطاح ... هزه في الصباح روض أريض

لأبى تمام. والاغريض: البرد. والطلع والنوار: كرمان نور الشجر، واحده نوارة. والوميض: شديد البريق واللمعان. والأقاح: نور أبيض طيب الرائحة. والأريض: طيب الأرض، فيكون نضرا بهيجا: أقسم بثناياها أى: مقدم أسنانها، إنها: أى ثناياها إغريض. فالقسم وجوابه متعلقان بشيء واحد، وشبههما بالبرد وبنوار الأرض الشبيه باللآلئ، فاضافتها إليه للتشبيه. ووميض: نعت مقطوع للنوار. أو تابع للاغريض، لكن الأول أجزل، وشبهه بالأقاح الذي نور في البطاح، لأنه أنضر وأزهى. وهزه في الصباح من صفة الأقاح «وخص الصباح ليكون على الزهر بقية من الندى، فيكون في غاية النضرة والزهو. وفيه إيماء لتشبيه قوام محبوبته بأغصان الروض في التمايل وظهور الزهور في أعلى كل منهما، ولك أن تجعل «وميض» صفة للآلئ، وإن كانت جمعا، لأن فعيل بمعنى فاعل قد يعامل معاملته فعيل بمعنى مفعول، فيطلق على الواحد والمتعدد مذكرا ومؤنثا. ويروى بدل الشطر الثاني: ولآل توم ورق وميض. والتوم: واحده تومة «وهي حبة تعمل من الفضة كالدرة، ولا إشكال في إعرابه.

---

[١] تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٤/١٦٧

(٢) . قال محمود: «ولعل مستعار لمعنى الارادة» «فسره بالارادة» قال أحمد: قد بينا فساد ذلك غير ما مرة.

(٣) . قوله «لتلاحظ معناها» لعله: ليلاحظ. (ع)

(٤) . قوله «ومعنى الترجي» لعله: أو معنى. (ع)." (١)

"وكلفه أن يسلك في تناولها الطريق التي شرعها، فإذا سلكها فقد تناول قسمته من المعيشة حلالا، وسماها رزق الله، وإذا لم يسلكها تناولها حراما، وليس له أن يسميها رزق الله «١» ، فالله تعالى قاسم المعايش والمنافع، ولكن العباد هم الذين يكسبونها صفة الحرمة بسوء تناولهم، وهو عدولهم فيه عما شرعه الله إلى ما لم يشرعه.

[سورة الزخرف (٤٣) : الآيات ٣٣ الى ٣٥]

ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون (٣٣) ولبيوتهم أبوابا وسررا عليها يتكؤن (٣٤) وزخرفا وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين (٣٥)

لبيوتهم بدل اشتمال من قوله لمن يكفر ويجوز أن يكونا بمنزلة اللامين في قولك:

وهبت له ثوبا لقميصه. وقرئ: سقفا، بفتح السين وسكون القاف. وبضمها وسكون القاف وبضمها: جمع سقف، كرهن ورهن ورهن. وعن الفراء: جمع سقيفة وسقفا بفتحتين، كأنه لغة في سقف وسقوفا، ومعارج ومعاريج. والمعارج: جمع معرج، أو اسم جمع لمعراج: وهي المصاعد إلى العلالي عليها يظهرون أى على المعارج، يظهرون السطوح يعلونها، فما اسطاعوا أن يظهروه. وسررا، بفتح الراء لاستثقال الضمتين مع حرفى التضعيف لما متاع الحياة اللام هي الفارقة بين إن المخففة والنافية. وقرئ بكسر اللام، أى: الذي هو متاع الحياة، كقوله تعالى مثلا ما بعوضة ولما بالتشديد بمعنى إلا، وإن نافية. وقرئ: إلا. وقرئ: وما كل ذلك إلا. لما قال خير مما يجمعون فقلل أمر الدنيا وصغرها: أردفه ما يقرر قلة الدنيا عنده من قوله ولولا أن يكون الناس أمة واحدة أى: ولولا كراهة أن يجتمعوا على الكفر ويطبقوا عليه، لجعلنا لحقارة زهرة الحياة الدنيا «٢» عندنا للكفار سقوفا ومصاعد وأبوابا وسررا كلها

---

(١) . قوله «وليس له أن يسميها رزق الله» هذا على مذهب المعتزلة. وأما عند أهل السنة فالرزق ما ينتفع به ولو حراما. والمصنف يريد أن الله لا ييسر الحرام، لأنه لا يفعل القبيح عند المعتزلة. ومذهب أهل السنة أن فاعل الكائنات كلها هو الله تعالى. (ع)

(٢) . قال محمود: «معناه لولا كراهية أن يجتمعوا على الكفر لجعلنا للكفرة سقوفا من فضة أى لوسعنا عليهم الدنيا لحقارتها عندنا» قال أحمد: «لولا» هنا أخت «لولا» في قوله ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ... الآية تلك أن تصحح الكلام بتقدير كراهة ذلك بأن لا تقدر محذوفا كما قدمته، فيكون وجه الكلام هاهنا أن إجماعهم على الكفر مانع من بسط الدنيا. وهذا هو معنى لولا المطرد أن ما بعدها أبدا مانع من جوابها، ولكن قد يكون المانع موجودا تحقيقا فيمتنع

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٤/٢٣٦

الجواب بلا إشكال، كقوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين وهو الأكثر. وقد يكون وجوده تقديرا معه وعلى ذلك الآية، أى: لو وجد بسط الدنيا للكافر مقدرا، لوجد مانعه عندنا وهو الاجتماع على الكفر مقدرا معه، وكل ما أدى وجوده إلى وجود مانعه لا يوجد.." [1]

"من فضة وزخرف، وجعلنا لهم زخرفا، أى: زينة من كل شيء. والزخرف: الزينة والذهب.

ويجوز أن يكون الأصل: سقفا من فضة وزخرف، يعنى: بعضها من فضة وبعضها من ذهب، فنصب عطفا على محل من فضة وفي معناه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو وزنت الدنيا عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء» «١» فإن قلت: فحين لم يوسع على الكافرين للفتنة التي كان يؤدى إليها التوسعة عليهم من إطباق الناس على الكفر لحبهم الدنيا وتهالكهم عليها، فهلا وسع على المسلمين ليطبق الناس على الإسلام؟ قلت: التوسعة عليهم مفسدة أيضا لما تؤدى إليه من الدخول في الإسلام لأجل الدنيا، والدخول في الدين لأجل الدنيا من دين المنافقين «٢» ، فكانت الحكمة فيما دبر: حيث جعل في الفريقين أغنياء وفقراء، وغلب الفقر على الغنى.

[سورة الزخرف (٤٣) : الآيات ٣٦ الى ٣٩]

ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين (٣٦) وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون (٣٧) حتى إذا جاءنا قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين (٣٨) ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون (٣٩)

قرئ: ومن يعش، بضم الشين وفتحها. والفرق بينهما أنه إذا حصلت الآفة في بصره قيل: عشى. وإذا نظر نظر العشى ولا آفة به قيل عشا. ونظيره: عرج، لمن به الآفة «٣» .

---

(١) . فيه عبد الحميد بن سليمان وتابعه زكريا بن منظور. وقال الترمذي: وفي الباب عن أبي هريرة، وحديثه عند البزار من حديث صالح مولى التوأمة عنه. ولفظه «ما أعطي كافرا منها شيئا» ورواه البيهقي في الشعب في الحادي والسبعين من رواية أبي معشر عن المقبري عنه وفي الباب عن ابن عباس. أخرجه أبو نعيم في الحلية. وفيه الحسن ابن عمارة وهو ضعيف جدا. وأخرجه القضاعي في مسند الشهاب من رواية مالك عن نافع عن ابن عمر، بلفظ المصنف قال ابن طاهر: فيه على بن محمد بن أحمد بن أبي عوف عن أبي مصعب عنه، لا أصل له من حديث ملك

(٢) . قال محمود: «فحين لم يوسع على الكافرين للفتنة التي كان يؤدى إليها التوسعة من الاطباق على الكفر» فهلا وسع على المسلمين ليطبق الناس على الايمان؟ وأجاب بأن التوسعة عليهم مفسدة أيضا لما يؤدى إليه من الدخول في الإسلام لأجل الدنيا، وذلك من دين المنافقين» قال أحمد: سؤال وجواب مبنيان على قاعدتين فاسدتين. إحداهما: تعليل أفعال الله تعالى، والأخرى: أن الله تعالى أراد الإسلام من الخلق أجمعين. أما الأولى فقد أخرس الله السائل عنه بقوله

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٤/٢٤٩

لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وأما الثانية فقد كفى الله المؤمنين الجواب عنه فيه بقوله ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا.

(٣) . قال محمود: «يقال عشى بصره بكسر الشين إذا أصابته الآفة ... » قال أحمد: في هذه الآية نكتتان بديعتان، إحداهما: الدلالة على أن النكرة الواقعة في سياق الشرط تفيد العموم، وهي مسألة اضطرب فيها الأصوليون وإمام الحرمين من القائلين بافادتها العموم، حتى استدرك على الأئمة إطلاقهم القول بأن النكرة في سياق الإثبات تخص، وقال: إن الشرط يعم، والنكرة في سياقه تعم. وقد رد عليه الفقيه أبو الحسن على الأنبارى شارح كتابه ردا عنيفا. وفي هذه الآية للإمام ومن قال بقوله كفاية، وذلك أن الشيطان ذكر فيها منكرا في سياق شرط، ونحن نعلم أنه إنما أراد عموم الشياطين لا واحدا لوجهين، أحدهما: أنه قد ثبت أن لكل أحد شيطانا، فكيف بالعاشى عن ذكر الله، والآخر: يؤخذ من الآية: وهو أنه أعاد عليه الضمير مجموعا في قوله وإنهم فانه عائد إلى الشيطان قولا واحدا «ولولا إفادته عموم الشمول لما جاز عود ضمير الجمع عليه بلا إشكال، فهذه نكتة تجد عند إسماعها لمخالفي هذا الرأى سكتة. والنكتة الثانية: أن في هذه الآية ردا على من زعم أن العود على معنى من يمنع من العود على لفظها بعد ذلك. واحتج المانع لذلك بأنه إجمال بعد تفسير، وهو خلاف المعهود من الفصاحة.

وقد نقض الكندي هذا بقوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا قد أحسن الله له رزقا ونقض غيره بقوله ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين وإذا تتلى عليه ... الآية وكان جدي رحمه الله قد استخرج من هذه الآية بعض ذلك، لأنه أعاد على اللفظ في قوله: يعش وله مرتين، ثم على المعنى في قوله ليصدونهم ثم على اللفظ بقوله حتى إذا جاءنا وقد قدمت أن الذي منع ذلك قد يكون اقتصر بمنعه على مجيء ذلك في جملة واحدة وأما إذا تعددت الجمل واستقلت كل بنفسها فقد لا يمنع ذلك حتى رددت على الزمخشري في قوله تعالى لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا فان الجملة واحدة، فانظره في موضعه.." (١)

"وقرأ أبو عمرو وابن كثير «أن ينزل» بالتخفيف في النون والزاي، ومن فضله يعني من النبوة والرسالة. ومن يشاء يعني به محمدا صلى الله عليه وسلم لأنهم حسدوه لما لم يكن منهم وكان من العرب.

ويدخل في المعنى عيسى عليه السلام لأنهم قد كفروا به بغيا، والله قد تفضل عليه، و «باؤوا» معناه: مضوا متحملين لما يذكر أنهم باؤوا به، وبغضب معناه من الله تعالى لكفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم على غضب متقدم من الله تعالى عليهم، قيل لعبادتهم العجل، وقيل لقولهم عزير ابن الله، وقيل لكفرهم بعيسى عليه السلام.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: فالمعنى على غضب قد باء به أسلافهم حظ هؤلاء منه وافر بسبب رضاهم بتلك الأفعال وتصويبهم لها.

وقال قوم: المراد بقوله بغضب على غضب التأكيد وتشديد الحال عليهم لا أنه أراد غضبين معللين بقصتين، ومهين مأخوذ

---

(١) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل الزمخشري ٤/٢٥٠

من الهوان وهو ما اقتضى الخلود في النار لأن من لا يخلد من عصاة المسلمين إنما عذابه كعذاب الذي يقام عليه الحد لا هوان فيه بل هو تطهير له.

وقوله تعالى: وإذا قيل لهم يعني: اليهود أنهم إذا قيل لهم: آمنوا بالقرآن الذي أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم قالوا نؤمن بما أنزل علينا يعنون التوراة وما وراءه. قال قتادة: أي ما بعده، وقال الفراء: أي ما سواه ويعني به القرآن، وإذا تكلم رجل أو فعل فعلا فأجاد يقال له ما وراء ما أتيت به شيء، أي ليس يأتي بعده. ووصف الله تعالى القرآن بأنه الحق، ومصدقا حال مؤكدة عند سيبويه، وهي غير منتقلة، وقد تقدم معناها في الكلام ولم يبق لها هي إلا معنى التأكيد، وأنشد سيبويه على الحال المؤكدة. [البسيط] :

أنا ابن دارة معروفا بها حسبي ... وهل لدارة يا للناس من عار

ولما معهم يريد به التوراة.

وقوله تعالى: قل فلم تقتلون الآية رد من الله تعالى عليهم في أنهم آمنوا بما أنزل عليهم، وتكذيب منه لهم في ذلك، واحتجاج عليهم. ولا يجوز الوقف على فلم لنقصان الحرف الواحد إلا أن البزي وقف عليه بالهاء، وسائر القراء بسكون الميم. وخاطب الله من حضر محمدا صلى الله عليه وسلم من بني إسرائيل بأنهم قتلوا الأنبياء لما كان ذلك من فعل أسلافهم. وجاء تقتلون بلفظ الاستقبال وهو بمعنى المضي لما ارتفع **الإشكال بقوله** من قبل وإذا لم يشكل فجائز سوق الماضي بمعنى المستقبل وسوق المستقبل بمعنى الماضي. قال الحطيئة [الكامل أخذ مضمر] .

شهد الحطيئة يوم يلقى ربه ... أن الوليد أحق بالعذر

وفائدة سوق الماضي في موضع المستقبل، الإشارة إلى أنه في الثبوت كالماضي الذي قد وقع.

وفائدة سوق المستقبل في معنى الماضي الإعلام بأن الأمر مستمر. ألا ترى أن حاضري محمد صلى الله عليه وسلم لما كانوا راضين بفعل أسلافهم بقي لهم من قتل الأنبياء جزء، وإن كنتم شرط **والجواب** متقدم، وقالت فرقة: إن نافية بمعنى ما.." (١)

"وقال عيسى بن عمر: كتبت حتى انقطع سوائي، وقال حسان بن ثابت في رثاء النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكر ابن إسحاق وغيره [الكامل] :

يا ويح أنصار النبي ورهطه ... بعد المغيب في سواء الملحد

وقال أبو عبيد: هو في عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو عندي وهم منه، والسبيل عبارة عن الشريعة التي أنزلها الله لعباده، لما كانت كالسبب إلى نيل رحمته كانت كالسبيل إليها.

وقوله تعالى: ود كثير من أهل الكتاب، كثير مرتفع ب ود، وهو نعت لنكرة، وحذف الموصوف النكرة قلق، ولكن جاز هنا لأنها صفة متمكنة ترفع **الإشكال بمنزلة** فريق، قال الزهري عنى ب كثير واحد، وهو كعب بن الأشرف، وهذا تحامل، وقوله تعالى يردونكم يرد عليه، وقال ابن عباس: المراد ابنا أخطب، حيي وأبو ياسر.

---

(١) تفسير ابن عطية = المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ابن عطية ١٧٩/١

قال القاضي أبو محمد عبد الحق رضي الله عنه: وفي الضمن الاتباع، فتجيء العبارة متمكنة، والكتاب هنا التوراة، ولو هنا بمنزلة «إن» لا تحتاج إلى جواب، وقيل يتقدر جوابها في ود، التقدير لو يردونكم لودوا ذلك.

قال القاضي أبو محمد: ف «ود» دالة على الجواب، لأن من شرطه أن يكون متأخرا عن لو، وكفارا مفعول ثان، ويحتمل أن يكون حالا، وحسدا مفعول له، وقيل: هو مصدر في موضع الحال.

واختلف في تعلق قوله من عند أنفسهم: فقيل يتعلق ب ود لأنه بمعنى ودوا، وقيل: يتعلق بقوله حسدا فالوقف على قوله كفارا، والمعنى على هذين القولين أنهم لم يجدوا ذلك في كتاب ولا أمروا به فهو من تلقائهم، ولفظة الحسد تعطي هذا، فجاء من عند أنفسهم تأكيدا وإلزاما، كما قال تعالى: يقولون بأفواههم [آل عمران: ١٦٧] ، ويكتبون الكتاب بأيديهم [البقرة: ٧٩] ، ولا طائر يطير بجناحيه [الأنعام: ٣٨] ، وقيل يتعلق بقوله يردونكم، فالمعنى أنهم ودوا الرد بزيادة أن يكون من تلقائهم أي بإغوائهم وتزيينهم.

واختلف في سبب هذه الآية، فقيل: إن حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر أتيا بيت المدارس، فأراد اليهود صرفهم عن دينهم، فثبتا عليه ونزلت الآية، وقيل: إنما هذه الآية تابعة في المعنى لما تقدم من نهي الله عن متابعة أقوال اليهود في راعنا [البقرة: ١٠٤] وغيره، وأنهم لا يودون أن ينزل خير، ويودون أن يردوا المؤمنين كفارا.

والحق: المراد به في هذه الآية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وصحة ما المسلمون عليه، وهذه الآية من الظواهر في صحة الكفر عنادا، واختلف أهل السنة في جواز ذلك، والصحيح عندي جوازه غفلا وبعده وقوعا، ويترتب في كل آية تقتضيه أن المعرفة تسلب في ثاني حال من العناد، والعفو ترك العقوبة وهو من «عفت الآثار» ، والصفح الإعراض عن المذنب كأنه يولي صفحة العنق.

وقال ابن عباس هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: قاتلوا الذين لا يؤمنون [التوبة: ٢٩] إلى قوله صاغرون [التوبة: ٢٩] ، وقيل: بقوله «اقتلوا المشركين» ، وقال قوم: ليس هذا حد المنسوخ، لأن هذا في نفس الأمر كان التوقيف على مدته.." [١]

"الأحزاب لأنه ناداهن بقوله: يا نساء النبي [الأحزاب: ٣٢] ثم بقوله: أهل البيت [الأحزاب: ٣٣] .

قال القاضي أبو محمد: ووقع في البخاري عن ابن عباس قال: أهل بيته الذين حرموا الصدقة بعده فأراد ابن عباس: أهل بيت النسب الذين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم: إن الصدقة لا تحل لأهل بيتي إنما هي أوساخ الناس.

والبيت في هذه الآية وفي سورة الأحزاب بيت السكنى ففي اللفظ اشتراك ينبغي أن يتحسس إليه. ففاطمة رضي الله عنها من أهل بيت محمد صلى الله عليه وسلم بالوجهين وعلي رضي الله عنه بالواحد، وزوجاته بالآخر، وأما الشيعة فيدفعون الزوجات بغضا في عائشة رضي الله عنها. وحميد أي أفعاله تقتضي أن يحمد، ومجيد أي متصف بأوصاف العلو، ومجد الشيء إذا حسنت أوصافه.

قوله عز وجل:

---

(١) تفسير ابن عطية = المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ابن عطية ١٩٦/١

[سورة هود (١١) : الآيات ٧٤ الى ٧٦]

فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط (٧٤) إن إبراهيم لحليم أواه منيب (٧٥) يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود (٧٦)

الروع: الفزع والخيفة التي تقدم ذكرها، وكان ذهابه بإخبارهم إياه أنهم ملائكة. والبشرى:

تحتمل أن يريد الولد، ويحتمل أن يريد البشرى بأن المراد غيره، والأول أبين. وقوله: يجادلنا فعل مستقبل جائز أن يسد مسد الماضي الذي يصلح **لجواب** «لما» ، لا سيما **والإشكال مرتفع** بمضي زمان الأمر ومعرفة السامعين بذلك، ويحتمل أن يكون التقدير ظل أو أخذ ونحوه يجادلنا، فحذف اختصارا لدلالة ظاهر الكلام عليه، ويحتمل أن يكون قوله، يجادلنا حالا من إبراهيم أو من الضمير في قوله:

جاءته، ويكون **جواب** «لما» في الآية الثانية: «قلنا: يا إبراهيم أعرض عن هذا» واختار هذا أبو علي، و «المجادلة» : المقابلة في القول والحجج، وكأنها أعم من المخاصمة فقد يجادل من لا يخاصم كإبراهيم.

وفي هذه النازلة وصف إبراهيم «بالحلم» قيل: إنه لم يغضب قط لنفسه إلا أن يغضب لله.

و «الحلم» : العقل إلا إذا انضاف إليه أناة واحتمال. وال أواه معناه: الخائف الذي يكثر التأوه من خوف الله تعالى ويروى أن إبراهيم عليه السلام كان يسمع وجيب قلبه من الخشية، قيل: كما تسمع أجنحة النسور وللمفسرين في «الأواه» عبارات كلها ترجع إلى ما ذكرته وتلزمه. وال منيب: الرجاع إلى الله تعالى في كل أمره.

وصورة جدال إبراهيم عليه السلام كانت أن قال إبراهيم: إن كان فيهم مائة مؤمن أتعذبونهم؟ قالوا لا. قال: أفتسعون؟ قالوا لا. قال: أفثمانون؟ فلم يزل كذلك حتى بلغ خمسة ووقف عند ذلك وقد عد في بيت لوط امرأته فوجدهم ستة بها فطمع في نجاتهم ولم يشعر أنها من الكفرة، وكان ذلك من إبراهيم حرصا على إيمان تلك الأمة ونجاتها، وقد كثر الاختلاف رواة المفسرين لهذه الأعداد في قول إبراهيم عليه السلام، والمعنى كله نحو مما ذكرته، وكذلك ذكروا أن قوم لوط كانوا أربعمائة ألف في خمس قرى.." [١]

"وفي الحديث «١» : «خرج اللبن من طعنة عمر أبيض يصلد» أي: يبرق ويبص.

٢٦٦ إعصار: أعاصير الرياح: زوابعها «٢» ، كأنها تلتف بالنار التفاف الثوب المعصور بالماء. وعطف «أصاب» على «يود» لأن «يود» يتضمن التمني، والتمني يتناول الماضي والمستقبل «٣» .

٢٦٧ ولا تيمموا الخبيث: لا تقصدوا رذال المال وحشف «٤» التمر في الزكاة.

---

(١) أخرج نحوه ابن قتيبة في غريب الحديث: ١/ ٦٢٣ عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما.

واللفظ عنده: «أن الطبيب من الأنصار سقاه لبنا حين طعن، فخرج من الطعنة أبيض يصلد» .

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ١/ ٧١، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد: ٩/ ٨١ وقال: رجاله رجال الصحيح.

---

(١) تفسير ابن عطية = المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ابن عطية ١٩٢/٣

والحديث- أيضا- في الفائق: ٢/ ٣١١، وغريب الحديث لابن الجوزي: ١/ ٥٩٩، والنهاية: ٣/ ٤٦.

(٢) قال الزجاج في معانيه: ١/ ٣٤٩: «الإعصار: الريح التي تهب من الأرض كالعمود إلى السماء، وهي التي تسميها الناس الزوبعة، وهي ريح شديدة، لا يقال إنها إعصار حتى تهب بشدة.

قال الشاعر:

إن كنت ريحا فقد لاقيت إعصارا

وانظر معاني النحاس: ١/ ٢٩٥، وتهذيب اللغة: ٢/ ١٥، واللسان: ٤/ ٥٧٨ (عصر) .

(٣) هذا جواب الفراء في معانيه: ١/ ١٧٥ على الإشكال في عطف الماضي على المستقبل.

فحمل العطف على المعنى. وقال الزمخشري في الكشاف: ١/ ٣٩٦: إن «الواو» للحال لا للعطف، ومعناه: أيود أحدكم لو كانت له جنة وأصابه الكبر» .

وانظر تفسير الفخر الرازي: ٧/ ٦٤، والبحر المحيط: ٢/ ٣١٤، والدر المصون: ٢/ ٥٩٧.

(٤) الحشف: اليابس الفاسد من التمر.

ينظر غريب الحديث لابن قتيبة: ٢/ ٧٤، والنهاية: ١/ ٣٩١، واللسان: ٩/ ٤٧ (حشف) وفي سبب نزول هذه الآية أخرج الإمام الترمذي في سننه: ٥/ ٢١٩، كتاب «تفسير القرآن» ، باب «ومن سورة البقرة» عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «نزلت فينا معشر الأنصار، كنا أصحاب نخل فكان الرجل يأتي من نخله على قدر كثرته وقلته ... وكان ناس ممن لا يرغب في الخير يأتي الرجل بالقنو فيه الشيص والحشف، وبالقنو قد انكسر فيعلقه فأنزل الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه قالوا: لو أن أحدكم أهدي إليه مثل ما أعطاه لم يأخذ إلا على إغماض وحياء. قال: فكنا بعد ذلك يأتي أحدنا بصالح ما عنده» .

قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب صحيح» .

وأخرج نحوه ابن ماجة في السنن: ١/ ٥٨٣ كتاب الزكاة، باب «النهي أن يخرج في الصدقة شر ماله» ، والطبري في تفسيره: (٥/ ٥٥٩، ٥٦٠) ، والحاكم في المستدرك:

٢/ ٢٨٥، كتاب التفسير، وقال: «هذا حديث غريب صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

وأخرجه أيضا البيهقي في سننه: ٤/ ١٣٦، كتاب الزكاة، باب ما يحرم على صاحب المال من أن يعطي الصدقة شر ماله» عن البراء أيضا.

وانظر أسباب النزول للواحدي: ١٢٠، وتفسير ابن كثير: (١/ ٤٧٣، ٤٧٤) ، والدر المنثور: ٢/ ٥٨) .." [(١)]

(١) إيجاز البيان عن معاني القرآن النيسابوري، بيان الحق ١/١٧١

"فصل: لما رأيت جمهور كتب المفسرين لا يكاد الكتاب منها يفي بالمقصود كشفه حتى ينظر للآية الواحدة في كتب، فرب تفسير أخل فيه بعلم الناسخ والمنسوخ، أو ببعضه، فإن وجد فيه لم يوجد أسباب النزول، أو أكثرها، فإن وجد لم يوجد بيان المكي من المدني، وإن وجد ذلك لم توجد الإشارة إلى حكم الآية، فإن وجد لم يوجد **جواب** **إشكال يقع** في الآية، إلى غير ذلك من الفنون المطلوبة.

وقد أدرجت في هذا الكتاب من هذه الفنون المذكورة مع ما لم أذكره مما لا يستغني التفسير عنه ما أرجو به وقوع الغناء بهذا الكتاب عن أكثر ما يجانسه.

وقد حذرت من إعادة تفسير كلمة متقدمة إلا على وجه الإشارة، ولم أغادر من الأقوال التي أحطت بها إلا ما تبعد صحته مع الاختصار البالغ، فإذا رأيت في فرش الآيات ما لم يذكر تفسيره، فهو لا يخلو من أمرين: إما أن يكون قد سبق، وإما أن يكون ظاهرا لا يحتاج إلى تفسير. وقد انتقى كتابنا هذا أنقى التفاسير، فأخذ منها الأصح والأحسن والأصون، فنظمه في عبارة الاختصار. وهذا حين شروعنا فيما ابتدأنا له، والله الموفق.

فصل في الاستعاذة

قد أمر الله عز وجل بالاستعاذة عند القراءة بقوله تعالى: فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم (٩٨) «١» ، ومعناه: إذا أردت القراءة. ومعنى أعوذ: ألجأ وألوذ.

فصل في بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابن عمر: نزلت في كل سورة.

وقد اختلف العلماء: هل هي آية كاملة، أم لا؟ وفيه عن أحمد روايتان، واختلفوا: هل هي من الفاتحة، أم لا؟ فيه عن أحمد روايتان أيضا. فأما من قال: إنها من الفاتحة، فإنه يوجب قراءتها في الصلاة إذا قال بوجوب الفاتحة، وأما من لم يرها من الفاتحة، فانه يقول: قراءتها في الصلاة سنة، ما

---

(١) النحل: ٩٨.." (١)

"وأما: «أن يفقهوه» ، فمنصوب على انه مفعول له. المعنى: وجعلنا على قلوبهم أكنة لكراهة أن يفقهوه، فلما حذفت اللام، نصبت الكراهة ولما حذفت الكراهة، انتقل نصبها إلى «أن» .

«الوقر» : ثقل السمع، يقال: في أذنه وقر، وقد وقرت الأذن توقر. قال الشاعر:

وكلام سيئ قد وقرت ... أذني عنه وما بي من صمم «١»

والوقر، بكسر الواو أن يحمل البعير وغيره مقدار ما يطيق، يقال: عليه وقر، ويقال: نخلة موقر، وموقرة، وإنما فعل ذلك بهم

---

(١) زاد المسير في علم التفسير ابن الجوزي ١٤/١

مجازاة لهم باقامتهم على كفرهم، وليس المعنى أنهم لم يفهموه، ولم يسمعوه ولكنهم لما عدلوا عنه، وصرفوا فكرهم عما عليهم في سوء العاقبة، كانوا بمنزلة من لم يعلم ولم يسمع. وإن يروا كل آية أي: كل علامة تدل على رسالتك، لا يؤمنوا بها. ثم أعلم الله عز وجل مقدار احتجاجهم وجدلهم، وأنهم إنما يستعملون في الاحتجاج أن يقولوا: إن هذا، أي:

ما هذا إلا أساطير الأولين وفيها قولان:

أحدهما: أنها ما سطر من أخبارهم وأحاديثهم. روى أبو صالح عن ابن عباس قال: أساطير الأولين: كذبهم، وأحاديثهم في دهرهم. وقال أبو الحسن الاخفش: يزعم بعضهم أن واحدة الأساطير: أسطورة. وقال بعضهم: أسطارة ولا أراه إلا من الجمع الذي ليس له واحد، نحو عباديد ومذاكير وأبابيل. وقال ابن قتيبة: أساطير الأولين: أخبارهم وما سطر منها، أي: ما كتب، ومنه قوله تعالى: ن والقلم وما يسطرون «٢» أي: يكتبون، واحدها سطر، ثم أسطار، ثم أساطير جمع الجمع، مثل قول، وأقوال، وأقاويل.

والقول الثاني: أن معنى أساطير الأولين: الترهات. قال أبو عبيدة: واحد الأساطير: أسطورة، وإسطارة، ومجازها مجاز الترهات. قال ابن الأنباري: الترهات عند العرب: طرق غامضة، ومسالك مشكلة، يقول قائلهم: قد أخذنا في ترهات البسابس، يعني: قد عدلنا عن الطريق الواضح إلى المشكل وعما يعرف إلى ما لا يعرف. و «البسابس» : الصحاري الواسعة، والترهات: طرق تتشعب من الطريق الأعظم، فتكثر وتشكل، فجعلت مثلا لما لا يصح وينكشف.

فان قيل: لم عابوا القرآن بأنه أساطير الأولين، وقد سطر الأولون ما فيه علم وحكمة، وما لا عيب على قائله؟ فعنه **جوابان**:

أحدهما: أنهم نسبوه إلى أنه ليس بوحي من الله. والثاني: أنهم عابوه **بالإشكال والغموض**، استراحة منهم إلى البهت والباطل. فعلى **الجواب** الأول تكون «أساطير» من التسطير، وعلى الثاني تكون بمعنى الترهات، وقد شرحنا معنى الترهات.

قوله تعالى: وهم ينهون عنه وينأون عنه في سبب نزولها قولان:

(٥٠٢) أحدهما: أن أبا طالب كان ينهى المشركين أن يؤذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتباعد عما جاء

أخرجه الحاكم ٢/ ٣١٥ والواحدي ٤٢٦ كلاهما عن حبيب بن أبي ثابت عن سعد بن جبير عن ابن عباس به، وحبيب مدلس وقد عنعن ورواه عبد الرزاق في «تفسيره» ٧٨٥ والطبري ١٣١٧٣ و ١٣١٧٤ و ١٣١٧٥ من

---

(١) البيت: للمثقب العبدي في قصيدة حكمية جيدة أثبتها صاحب «المفضليات» ٢٩٣.

(٢) سورة القلم: ١.." [(١)]

"[سورة الأنعام (٦) : آية ١٤١]

وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين (١٤١)

---

(١) زاد المسير في علم التفسير ابن الجوزي ١٨/٢

قوله تعالى: وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات فيه أربعة أقوال:

أحدها: أن المعروشات ما انبسط على وجه الأرض، فانتشر مما يعرش، كالكرم، والقرع، والبطيخ وغير معروشات: ما قام على ساق، كالنخل، والزرع، وسائر الأشجار. والثاني: أن المعروشات: ما أنبته الناس وغير معروشات: ما خرج في البراري والجبال من الثمار، رويا عن ابن عباس. والثالث: أن المعروشات، وغير المعروشات: الكرم، منه ما عرش، ومنه ما لم يعرش، قاله الضحاك. والرابع: أن المعروشات: الكروم التي قد عرش عنبها، وغير المعروشات: سائر الشجر الذي لا يعرش، قاله أبو عبيدة.

والأكل: الثمر. والزيتون والرمان متشابها قد سبق تفسيره.

قوله تعالى: كلوا من ثمره إذا أثمر هذا أمر إباحة وقيل: إنما قدم الأكل لينهى عن فعل الجاهلية في زروعهم من تحريم بعضها.

قوله تعالى: وآتوا حقه يوم حصاده قرأ ابن عامر، وعاصم وأبو عمرو: بفتح الحاء، وهي لغة أهل نجد، وتميم. وقرأ ابن كثير، ونافع، وحمزة، والكسائي: بكسرها، وهي لغة أهل الحجاز، ذكره الفراء. وفي المراد بهذا الحق قولان «١» : أحدهما: أنه الزكاة، روي عن أنس بن مالك، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، والحسن، وطاوس، وجابر بن زيد، وابن الحنفية، وقتادة في آخرين فعلى هذا، الآية محكمة. والثاني: أنه حق غير الزكاة فرض يوم الحصاد، وهو إطعام من حضر، وترك ما سقط من الزرع والثمر، قاله عطاء ومجاهد.

وهل نسخ ذلك، أم لا؟ إن قلنا: إنه أمر وجوب، فهو منسوخ بالزكاة وإن قلنا: إنه أمر استحباب، فهو باقي الحكم. فان قيل: هل يجب إيتاء الحق يوم الحصاد؟ **فالجواب**: إن قلنا: إنه

(١) قال الإمام ابن العربي في «أحكام القرآن» ٢/ ٢٨٢. الآية وآتوا حقه: اختلف في تفسير هذا الحق على ثلاثة أقوال: الأول: أنه الصدقة المفروضة، قاله سعيد بن المسيب وغيره، ورواه ابن وهب وابن القاسم عن مالك في تفسير الآية. الثاني: أنها الصدقة في المفروضة تكون يوم الحصاد وعند الصرام وهي إطعام من حضر والإيتاء لمن غير قاله مجاهد. الثالث: أن هذا منسوخ بالزكاة قاله ابن عباس، وسعيد بن جبير. وقد زعم قوم أن هذا اللفظ مجمل ولم يحصلوا القول فيه، وحقيقة الكلام عليه: أن قوله آتوا مفسر، وقوله حقه مفسر في المؤتى، مجمل في المقدار. وإنما يقع النظر في رفع **الإشكال الذي** أنشأه احتمال هذه الأقوال. وقد بينا فيما سبق وجه أنه ليس في الماء حق سوى الزكاة، وتحقيقه في القسم الثاني من علوم القرآن، وفي سورة البقرة من هذا التأليف، وثبت أن المراد بذلك ها هنا الصدقة المفروضة. وقد أفادت هذه الآية وجوب الزكاة فيما سمى الله سبحانه، وأفادت بيان ما يجب فيه من مخرجات الأرض التي أجملها الله في قوله ومما أخرجنا لكم من الأرض [البقرة: ٢٦٧] وفسرها ها هنا، فكانت آية البقرة عامة في المخرج كله مجملة في القدر، فبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي أمر بأن يبين للناس ما نزل إليهم.." (١)

(١) زاد المسير في علم التفسير ابن الجوزي ٢/٨٤

"**فالجواب**: أنا إن قلنا: إن الحق النبوة، فالإشارة ب «هذه» إلى الدنيا، فيكون المعنى: وجاءك في هذه الدنيا النبوة، فيرتفع الإشكال. وإن قلنا: إنها السورة، فعنه أربعة أجوبة:

أحدها: أن المراد بالحق البيان، وهذه السورة جمعت من تبيين إهلاك الأمم، وشرح مآلهم، ما لم يجمع غيرها، فبان أثر التخصيص، وهذا مذهب بعض المفسرين. والثاني: أن بعض الحق أوكد من بعض في ظهوره عندنا وخفائه علينا، ولهذا يقول الناس: فلان في الحق إذا كان في الموت، وإن لم يكن قبله في باطل، ولكن لتعظيم ما هو فيه، فكأن الحق المبين في هذه السورة أجلى من غيره، وهذا مذهب الزجاج. والثالث: أنه خص هذه السورة بذلك لبيان فضلها، وإن كان في غيرها حق أيضا، فهو كقوله عز وجل: والصلاة الوسطى «١» ، وقوله عز وجل: وجبريل وميكال «٢» ، وهذا مذهب ابن الأنباري. والرابع: أن المعنى: وجاءك في هذه السورة الحق مع ما جاءك من سائر السور، قاله ابن جرير الطبري.

قوله تعالى: وموعظة وذكرى للمؤمنين أي: يتعظون إذا سمعوا هذه السورة وما نزل بالأمم فتلين قلوبهم.

[سورة هود (١١) : الآيات ١٢١ الى ١٢٢]

وقل للذين لا يؤمنون اعملوا على مكانتكم إنا عاملون (١٢١) وانتظروا إنا منتظرون (١٢٢)

قوله تعالى: وقل للذين لا يؤمنون اعملوا على مكانتكم هذا تهديد ووعيد، والمعنى: اعملوا ما أنتم عاملون فستعلمون عاقبة أمركم وانتظروا ما يعدكم الشيطان إنا منتظرون ما يعدنا ربنا.

(فصل:) قال المفسرون: وهذه الآية اقتضت تركهم على أعمالهم، والاقتناع بإنذارهم، وهي منسوخة بآية السيف. واعلم أنه إذا قلنا: إن المراد بالآية التهديد، لم يتوجه نسخ.

[سورة هود (١١) : آية ١٢٣]

ولله غيب السماوات والأرض وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل عما تعملون (١٢٣)

قوله تعالى: ولله غيب السماوات والأرض أي: علم ما غاب عن العباد فيهما. وإليه يرجع الأمر كله قرأ نافع، وحفص عن عاصم «يرجع الأمر كله» بضم الياء. وقرأ الباقون، وأبو بكر عن عاصم «يرجع» بفتح الياء، والمعنى: إن كل الأمور ترجع إليه في المعاد. فاعبده أي: وحده. وتوكل عليه أي: ثق به. وما ربك بغافل عما يعملون قرأ نافع، وابن عامر، وحفص عن عاصم «تعلمون» بالتاء. وقرأ الباقون بالياء. قال أبو علي: فمن قرأ بالتاء، فالمعنى: قل لهم: وما ربك بغافل عما تعملون. ومن قرأ بالياء، فالخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم ولجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم، فهو أعم من التاء، وهذا وعيد، والمعنى: إنه يجزي المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته. قال كعب: خاتمة التوراة خاتمة «هود» .

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٨.

(٢) سورة البقرة: ٩٨.." (١)

"قديما، لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم، وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو في كونه قديما بهذا التفسير، وإن كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه. **والجواب** أنا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات، وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال.

واعلم أنا لا نقول: إن كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا، والكذب في كلام الله محال، لأنه تعالى لما أخبر أن أقواما أخبروا عن تلك الأكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا، وإنما يمنع منه لأمر يرجع إلى تنزيه الله تعالى عن النقائص، والإخبار عن هذه الفحشيات والسخفيات يجري مجرى النقص، وهو على الله محال. واعلم أن مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الإشكالات المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة، فالأولى الاكتفاء بما ذكرناه، والله أعلم بالصواب.

الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف، وفيه مسائل

المسألة الأولى: اعلم أن تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إيراده من وجهين: الأول: أن الكلمة إما أن يصح الإخبار عنها وبها، وهي الاسم، وإما أن لا يصح الإخبار عنها، لكن يصح الإخبار بها، وهي الفعل، وإما أن لا يصح الإخبار عنها ولا بها، وهو/ الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفعل لا يصح الإخبار عنهما، وعلى أن الاسم يصح الأخبار عنه، فلنذكر البحثين في مسألتين.

الكلمة اسم وفعل وحرف:

المسألة الثانية [الكلمة اسم وفعل وحرف] : اتفق النحويون على أن الفعل والحرف لا يصح الإخبار عنهما، قالوا: لأنه لا يجوز أن يقال: ضرب قتل، ولقائل أن يقول المثال الواحد لا يكفي في إثبات الحكم العام، وأيضا فإنه لا يصح أن يقال: جدار سماء، ولم يدل ذلك على أن الاسم لا يصح الإخبار عنه وبه، لأجل أن المثال الواحد لا يكفي في إثبات الحكم العام، فكذا هاهنا، ثم قيل، الذي يدل على صحة الإخبار عن الفعل والحرف وجوه: الأول: أنا إذا أخبرنا عن «ضرب يضرب اضرب» بأنها أفعال فالمخبر عنه في هذا الخبر إما أن يكون اسما أو فعلا أو حرفا، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذبا، وليس كذلك، وإن كان الثاني كان الفعل من حيث إنه فعل مخبرا عنه، فإن قالوا: المخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغ، وهي أسماء قلنا: هذا السؤال ركيك، لأنه على هذا التقدير يكون المخبر عنه بأنه فعل اسما، فرجع حاصل هذا السؤال إلى القسم الأول من القسمين المذكورين في أول هذا الإشكال، وقد أبطلناه، الثاني: إذا أخبرنا عن الفعل والحرف بأنه ليس باسم فالتقدير عين ما تقدم، الثالث: أن قولنا: «الفعل لا يخبر عنه» إخبار عنه بأنه لا يخبر عنه، وذلك متناقض،

---

(١) زاد المسير في علم التفسير ابن الجوزي ٢/٤١٠

فإن قالوا: المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ، فنقول: قد أجبنا على هذا السؤال، فإنا نقول: المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه إن كان اسما فهو باطل لأن كل اسم مخبر عنه، وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم، وإن كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه.

الرابع: الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها، وكل ما كان." (١)

"هذه القوى المذكورة في العضلات والأوتار، فثبت أن تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك إلا عند انضمام الميل والإرادة إليها، وثبت أن تلك الإرادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا أو مؤلما، وثبت أن حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون يخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه، وثبت أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله أم لازم لزوما ذاتيا واجبا، فإنه إذا أحس بالشيء وعرف كونه ملائما مال طبعه إليه، وإذا مال طبعه إليه تحركت القوة إلى الطلب، فإذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة، فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا أنه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الأثر، لأنه إذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل، وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل، فعلمنا أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل، بل الحق أن نقول: إن اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالإلهام، وإن اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسة، هذا تمام الكلام في تقرير الإشكال.

والجواب: أن كل ما ذكرتموه حق وصدق، إلا أنه لا يبعد أن يكون الإنسان غافلا عن الشيء فإذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره، ثم عند التذكر يترتب الميل عليه، ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل، فالذي أتى به الشيطان الخارجي ليس إلا ذلك التذكر، وإليه الإشارة بقوله تعالى حاكيا عن إبليس أنه قال: وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي [إبراهيم: ٢٢] إلا أنه بقي لقائل أن يقول: فالإنسان إنما قدم على المعصية بتذكير الشيطان، فالشيطان إن كان إقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين، وإن كان عمل ذلك الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الأول إنما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه، ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى، وعند هذا يظهر أن الكل من الله تعالى، فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق، وصار حاصل الكلام ما

قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله: «أعوذ بك منك»

والله أعلم.

الخواطر والاختلاف فيها:

المسألة الحادية عشرة: [الخواطر والاختلاف فيها] اعلم أن الإنسان إذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع في دخل قلبه ودماغه أصواتا خفية وحروفا خفية، فكأن متكلما يتكلم معه، ومخاطبا يخاطبه، فهذا أمر

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١/٤٥

وجداني يجده كل أحد من نفسه، ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة إن تلك الأشياء ليست حروفا ولا أصواتا، وإنما هي تخيلات الحروف والأصوات، وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال، وهذا كما أنا إذا تخيلنا صور الجبال والبحار والأشخاص، فأعيان تلك الأشياء غير موجودة في العقل والقلب، بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلتها ورسومها، وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة في المرآة، فإنا إذا أحسسنا في المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لأجل أنه حضرت ذوات هذه الأشياء في المرآة فإن ذلك محال، وإنما الحاصل في المرآة رسوم هذه الأشياء وأمثلتها وصورها، وإذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم أن الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك، فهذا قول جمهور الفلاسفة، ولقائل أن يقول: هذا الذي سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو." (١)

"أن ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الأذكار، واسمه أشرف الأسماء، فكما أنه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الأذكار، وأن يكون اسمه سابقا على كل الأسماء، وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة.

الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة: - الوقف على كلمات البسملة:

المسألة الأولى [الوقف على كلمات البسملة] : أجمعوا على أن الوقف على قوله: «بسم» ناقص قبيح، وعلى قوله: «بسم الله» أو على قوله: «بسم الله الرحمن» كاف صحيح، وعلى قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم» تام واعلم أن الوقف لا بد وأن يقع على أحد هذه الأوجه الثلاثة، وهو أن يكون ناقصا، أو كافيا أو كاملا، فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص، والوقف على كل كلام مفهوم المعاني إلا أن ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا، والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما.

ثم لقائل أن يقول: قوله: «الحمد لله رب العالمين» كلام تام، إلا أن قوله: «الرحمن الرحيم ملك» متعلق بما قبله، لأنها صفات، والصفات تابعة للموصوفات، فإن جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية؟ ثم يقولوا الرحيم آية ثانية، وإن لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة، فهذا **الإشكال لا** بد من **جوابه**.

حكم لام الجلالة:

المسألة الثانية [حكم لام الجلالة] : أطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله: «بسم الله» وفي قوله: «الحمد لله» والسبب فيه أن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل، لأن الكسرة توجب التسفل، واللام المفخمة حرف مستعل، والانتقال من التسفل إلى التصعد ثقيل، وإنما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله: الله لطيف بعباده [الشورى: ١٩] قل هو الله أحد [الإخلاص: ١] وقوله: إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١/٨٨

[التوبة: ١١١] .

المسألة الثالثة: قالوا المقصود من هذا التفخيم أمران: الأول: الفرق بينه وبين لفظ اللام/ في الذكر، الثاني: أن التفخيم مشعر بالتعظيم، وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم، الثالث: أن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان، وأما هذه اللام المغلظة فإنما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب، وأيضا جاء في التوراة يا موسى أجب ربك بكل قلبك، فههنا كان الإنسان يذكر ربه بكل لسانه، وهو يدل على أنه يذكره بكل قلبه، فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم.

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء، وكنسبة." [١]

"إليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم، فظهر الفرق.

المسألة الثامنة: ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي في أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا: أما المحققون من الأصحاب فقد اتفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور، وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية، وقال بعض الحنفية إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسألة لأن أحدا ممن قبله لم يقل إن بسم الله آية من أوائل سائر السور، ودليلنا أن بسم الله مكتوب في أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا، واحتج المخالف بما

روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سورة الملك: إنها ثلاثون آية، وفي سورة الكوثر: إنها ثلاث آيات، ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية، فوجب أن لا تكون التسمية آية من هذه السور، **والجواب** أنا إذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة فهذا **الإشكال زائل**، فإن قالوا: لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا إنها بعض آية من سائر السور؟ قلنا: هذا غير بعيد، ألا ترى أن قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة، ثم صار مجموع قوله: وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين [يونس: ١٠] آية واحدة: فكذا هاهنا وأيضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلاث آيات، وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور، فسقط هذا السؤال.

الجهر بالبسملة في الصلاة:

المسألة التاسعة [الجهر بالبسملة في الصلاة] : يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال: التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسر بها في كل ركعة، وأما الشافعي فإنه قال: إنها آية منها ويجهر بها، وقال أبو حنيفة: ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها في كل ركعة ولا يجهر بها أيضا، فنقول: الجهر بها سنة، ويدل عليه وجوه وحجج.

الحجة الأولى: قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة، وإذا ثبت هذا فنقول: الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية، فأما أن يكون بعضها سريا/ وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور، وإذا ثبت هذا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٠١/١

كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية.

الحجة الثانية: أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب أن يكون الإعلان به مشروعا لقوله تعالى: فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا [البقرة: ٢٠٠] ومعلوم أن الإنسان إذا كان مفتخرا بأبيه غير مستنكف منه فإنه يعلن بذكره ويبالغ في إظهاره أما إذا أخفى ذكره أو أسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه، فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الإعلان والإظهار وجب أن يكون إعلان ذكر الله أولى عملا بقوله: فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا.

الحجة الثالثة: هي أن الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بإنكار من ينكره، ولا شك أن هذا مستحسن في العقل، فيكون في الشرع كذلك،

لقوله عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»

ومما يقوي هذا الكلام أيضا أن الإخفاء والسر لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره، لئلا ينكشف ذلك العيب. أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل إخفائه؟ ومعلوم أنه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذاكرا الله بالتعظيم، ولهذا

قال عليه السلام: «طوبى لمن." [(١)]

"بعض، فصارت الآية مجملة من هذا الوجه.

والجواب عنه من وجهين: الأول: أن تقديم قوله تعالى: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم [النساء: ٢٢] يدل على أن المراد من قوله: حرمت عليكم أمهاتكم تحريم نكاحهن. الثاني: أن من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن المراد منه تحريم نكاحهن، والأصل فيه أن الحرمة والإباحة إذا أضيفتا إلى الأعيان، فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف، فإذا قيل: حرمت عليكم الميتة والدم، فهم كل أحد أن المراد تحريم أكلهما، وإذا قيل: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم، فهم كل أحد أن المراد تحريم نكاحهن، ولما

قال عليه الصلاة والسلام: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا لإحدى معان ثلاث»

فهم كل أحد أن المراد لا يحل إراقة دمه. وإذا كانت هذه الأمور معلومة بالضرورة كان إلقاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية، فكانت في غاية الركاكة والله أعلم.

بلى عندي فيه بحث من وجوه أخرى: أحدها: أن قوله: حرمت عليكم مذكور على ما لم يسم فاعله، فليس فيه تصريح بأن فاعل هذا التحريم هو الله تعالى، وما لم يثبت ذلك لم تفد الآية شيئا آخر، ولا سبيل إليه إلا بالإجماع، فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا، بل لا بد معها من الإجماع على هذه المقدمة، وثانيها: أن قوله:

حرمت عليكم ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التأبيد، فإن القدر المذكور في الآية يمكن تقسيمه إلى المؤبد، وإلى المؤقت، كأنه تعالى تارة قال: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم إلى الوقت الفلاني فقط، وأخرى:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٧٩/١

حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا، وإذا كان القدر المذكور في الآية صالحا لأن يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين، لم يكن نصا في التأييد، فاذن هذا التأييد لا يستفاد من ظاهر الآية، بل من دلالة منفصلة، وثالثها: أن قوله: حرمت عليكم أمهاتكم خطاب مشافهة فيخصص بأولئك الحاضرين، فإثبات هذا التحريم في حق الكل إنما يستفاد من دليل منفصل، ورابعها: أن قوله: حرمت عليكم أمهاتكم إخبار عن ثبوت هذا/ التحريم في الماضي، وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل/ فلا يعرف ذلك إلا بدليل منفصل، وخامسها: أن ظاهر قوله: حرمت عليكم أمهاتكم يقتضي أنه قد حرم على كل أحد جميع أمهاتهم وجميع بناتهم، ومعلوم أنه ليس كذلك، بل المقصود أنه تعالى قابل الجمع بالجمع، فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد، فهذا يقتضي أن الله تعالى قد حرم على كل أحد أمه خاصة، وبنته خاصة، وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر، وسادسها:

أن قوله: حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل، إذ لو كان أبدا موصوفا بالحرمة لكان قوله: حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام، فيكون ذلك إيجاد الموجود وهو محال، فثبت أن المراد من قوله: حرمت ليس تجديد التحريم حتى يلزم **الإشكال المذكور**، بل المراد الإخبار عن حصول التحريم، فثبت بهذه الوجوه أن ظاهر الآية وحده غير كاف في إثبات المطلوب والله أعلم.

المسألة الثانية: اعلم أن حرمة الأمهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام إلى هذا الزمان، ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الأديان الإلهية، بل إن زرادشت رسول المجوس قال بحله، إلا أن أكثر المسلمين اتفقوا على أنه كان كذابا. أما نكاح الأخوات فقد نقل أن ذلك كان مباحا في زمن آدم عليه السلام، وإنما حكم الله بإباحة ذلك على سبيل الضرورة، ورأيت بعض المشايخ أنكر ذلك، وقال: إنه تعالى كان يبعث الحواري من الجنة ليزوج بهن أبناء آدم عليه السلام وهذا بعيد، لأنه إذا كان زوجات أبنائه وأزواج بناته من أهل." (١)

"المسألة الثالثة: قال الشافعي رضي الله عنه: نكاح الأخت في عدة الأخت البائن جائز، وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه: لا يجوز. حجة الشافعي: أنه لم يوجد الجمع فوجب أن لا يحصل المنع، إنما قلنا: إنه لم يوجد الجمع لأن نكاح المطلقة زائل، بدليل أنه لا يجوز له وطؤها، ولو وطئها يلزمه الحد، وإنما قلنا: إنه لما لم يوجد الجمع وجب أن لا يحصل المنع، لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات: وأحل لكم ما وراء ذلكم [النساء: ٢٤] ولا شبهة في انتفاء جميع تلك الموانع، إلا كونه جمعا بين أختين، فإذا ثبت بالدليل أن الجمع منتف وجب القول بالجواز.

فإن قيل: النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها.

قلنا: النكاح له حقيقة واحدة، والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا، بل لو انقسمت هذه الحقيقة إلى نصفين حتى يكون أحدهما موجودا والآخر معدوما صح ذلك، أما إذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا. وأما وجوب العدة ولزوم النفقة، فاعلم أنه إن حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها، وهذا لا ينتج أنه حصلت القدرة على حبسها للنكاح، لأن استثناء عين التالي لا ينتج، فبالجملة: فإثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول في الجملة، فأما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه، فذلك مما لا يقبله العقل، وتخريج أحكام الشرع على وفق

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٠/٢٣

العقول، أولى من حملها على ما يعرف بطلانها في بداهة العقول، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال الشافعي رحمة الله عليه: إذا أسلم الكافر وتحته أختان اختار. أيتهما شاء وفارق الأخرى. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إن كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما، وإن كان قد تزوج بإحداهما أولا وبالأخرى ثانيا، اختار الأولى وفارق الثانية، واحتج أبو بكر الرازي لأبي حنيفة بقوله: وأن تجمعوا بين الأختين قال: هذا خطاب عام/ فيتناول المؤمن والكافر، وإذا ثبت أنه تناول الكافر وجب أن يكون النكاح فاسدا، لأن النهي يدل على الفساد، فيقال له: إنك بنيت هذا الاستدلال على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى أن النهي يدل على الفساد، وأبو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الأصلين، فإن قال: فهما صحيحان على قولكم: فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول: قولنا: الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا نعني به في أحكام الدنيا، فإنه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الإسلام، وإذا أسلم سقط عنه كل ما مضى بالإجماع، بل المراد منه أحكام الآخرة، وهو أن الكافر يعاقب بترك فروع الإسلام كما يعاقب على ترك الإسلام، إذا عرفت هذا فنقول: أجمعنا على أنه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود، أو تزوج بها على سبيل القهر، فبعد الإسلام يقر ذلك النكاح في حقه، فثبت أن الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر أثره في الأحكام الدنيوية في حق الكافر، وحجة الشافعي: أن فيروز الديلمي أسلم على ثمان نسوة،

فقال عليه الصلاة والسلام: «اختر أربعا وفارق سائرهن»

خيره بينهن، وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب والله أعلم.

المسألة الخامسة: قوله تعالى: إلا ما قد سلف فيه **الإشكال المشهور**: وهو أن تقدير الآية حرمت عليكم أمهاتكم وكذا وكذا إلا ما قد سلف، وهذا يقتضي استثناء الماضي من المستقبل، وإنه لا يجوز، **وجوابه** بالوجوه المذكورة في قوله: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف والمعنى أن ما مضى مغفور بدليل قوله: إن الله كان غفورا رحيما؟." (١)

"المسألة الثانية: قال القاضي: هذه الآية أحد ما يستدل به من لا يجعل الإيمان في نكاح الفتيات شرطا، لأنه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات أيضا شرطا، وهذا ليس بشرط.

وجوابه: أن هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات، بل على قوله: فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن ولا شك أن كل ذلك واجب، فعلمنا أنه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا، عدم الوجوب فيما قبله والله أعلم.

ثم قال تعالى: فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب. وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم أحصن بالفتح في الألف، والباقون بضم الألف، فمن فتح فمعناه: أسلمن، هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي، ومن/ ضم الألف فمعناه: أنهن أحصن بالأزواج. هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد. ومنهم من طعن في الوجه الأول فقال: إنه تعالى وصف الإماء بالإيمان في قوله: فتياتكم المؤمنات ومن البعيد أن يقال فتياتكم المؤمنات، ثم يقال: فإذا آمن، فإن حالهن كذا وكذا، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى ذكر حكمين: الأول:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٠/٣٢

حال نكاح الإماء، فاعتبر الإيمان فيه بقوله: من فتياتكم المؤمنات والثاني: حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة، فذكر حال إيمانهن أيضا في هذا الحكم، وهو قوله: فإذا أحصن.

المسألة الثانية: في الآية **إشكال قوي**، وهو أن المحصنات في قوله: فعليهن نصف ما على المحصنات إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات، أو المراد منه الحرائر الأبكار. والسبب في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن. والأول مشكل، لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا: الرجم، فهذا يقتضي أن يجب في زنا الإماء نصف الرجم، ومعلوم أن ذلك باطل. والثاني: وهو أن يكون المراد: الحرائر الأبكار، فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة، وهذا القدر واجب في زنا الأمة سواء كانت محصنة أو لم تكن، فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن، وظاهر الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع الأمرين:

الإحصان والزنا، لأن قوله: فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة شرط بعد شرط، فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما نصا، فهذا **إشكال قوي** في الآية.

والجواب: أنا نختار القسم الثاني، وقوله: فإذا أحصن ليس المراد منه جعل هذا الإحصان شرطا لأن يجب في زناها خمسون جلدة، بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج، فهذه إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه، فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضا أولى، وهذا مما يجري مجرى المفهوم بالنص، لأن عند حصول ما يغلظ الحد، لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق، فبأن يجب هذا القدر عند مالا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم.

المسألة الثالثة: الخوارج اتفقوا على إنكار الرجم، واحتجوا بهذه الآية، وهو أنه تعالى أوجب على الأمة نصف ما على الحرة المحصنة، فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم، لزم أن يكون الواجب على الأمة نصف الرجم وذلك باطل، فثبت أن الواجب على الحرة المتزوجة ليس إلا الجلد، **والجواب** عنه ما ذكرناه في المسألة المتقدمة، وتمام الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله: الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة [النور: ٢] .." (١)

"وشرعكم، وكذا القول في سائر الآيات التي ذكروها، فقوله: يريدون ليطفؤا نور الله يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفؤا، وأمرنا بما أمرنا لنسلم.

المسألة الثانية: قال بعض المفسرين: قوله: يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم.

معناهما شيء واحد، والتكرير لأجل التأكيد وهذا ضعيف، والحق أن المراد من قوله: ليبين لكم هو أنه تعالى بين لنا هذه التكاليف، وميز فيها الحلال من الحرام والحسن من القبيح.

ثم قال: ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان: أحدهما: أن هذا دليل على أن كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الآيات المتقدمة، فقد كان الحكم أيضا كذلك في جميع الشرائع والملل، والثاني: أنه ليس المراد ذلك، بل المراد أنه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان مالكم فيه من المصلحة كما بينه لهم، فإن الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة في نفسها، إلا أنها متفقة في باب المصالح، وفيه قول ثالث: وهو أن المعنى: أنه يهديكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٢/١٠

لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق.

ثم قال تعالى: ويتوب عليكم قال القاضي: معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة، فلا جرم بينها وأزال الشبهة عنها، كذلك وقع التقصير والتفريط منا، فيريد أن يتوب علينا، لأن المكلف قد يطيع فيستحق الثواب، وقد يعصي فيحتاج إلى التلافي بالتوبة.

واعلم أن في الآية إشكالا: وهو أن الحق إما أن يكون ما يقول أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، وإما أن يكون الحق ما تقوله المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى، والآية مشكلة على كلا القولين. أما على القول الأول: فلأن على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فإنه يحصل، فإذا أراد أن يتوب علينا وجب أن يحصل التوبة لكلنا، ومعلوم أنه ليس كذلك، وأما على القول الثاني: فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا وفعلنا، وقوله: ويتوب عليكم ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة، فهذه الآية مشكلة على كلا القولين.

والجواب أن نقول: إن قوله: ويتوب عليكم صريح في أنه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا. والعقل أيضا مؤكد له، لأن التوبة عبارة عن الندم في الماضي، والعزم على عدم العود في المستقبل، والندم والعزم من باب الإرادات، والإرادة لا يمكن إرادتها، وإلا لزم التسلسل، فإذن الإرادة يمتنع أن تكون فعل الإنسان، فعلمنا أن هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى، فصار هذا البرهان العقلي دالا على صحة ما أشعر به ظاهر القرآن وهو أنه تعالى هو الذي يتوب علينا فأما قوله: لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة، فنقول: قوله:

ويتوب عليكم خطاب مع الأمة، وقد تاب عليهم في نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الآيات، وحصلت هذه التوبة لهم فزال **الإشكال والله** أعلم.

ثم قال تعالى: والله عليم حكيم أي عليم بأحوالكم، حكيم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم.

[سورة النساء (٤) : آية ٢٧]

والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما (٢٧)

فيه مسألتان:

المسألة الأولى: قيل: المجوس كانوا يحلون الأخوات وبنات الإخوة والأخوات، فلما حرمهن الله تعالى." (١)

"إلى ناحية القفا، وهذا المعنى إنما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة، لأن عند ذلك يعظم الغم والحسرة، فإن هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه، ومما يقرره قوله تعالى: وأما من أوتي كتابه وراء ظهره [الانشقاق: ١٠] فإنه إذا ردت الوجوه إلى القفا أوتوا الكتاب من وراء ظهورهم، لأن في تلك الجهة العيون والأفواه التي بها يدرك الكتاب ويقرأ باللسان.

فأما القول الثاني: فهو أن المراد من طمس الوجوه مجازه، ثم ذكروا فيه وجوها: الأول: قال الحسن:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٠/٥٤

المراد نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها، أي على ضلالتها، والمقصود بيان إلقائها في أنواع الخذلان وظلمات الضلالات، ونظيره قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه [الأنفال: ٢٤] تحقيق القول فيه أن الإنسان في مبدأ خلقته ألف هذا العالم المحسوس، ثم عند الفكر والعبودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات، فقد أمه عالم المعقولات، ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد من قدامه إلى خلفه كما قال تعالى في صفتهم: ناكسوا رؤسهم [السجدة: ١٢] . الثاني: يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير، وبالوجوه: رؤساؤهم ووجهاؤهم، والمعنى من قبل أن نغير أحوال وجهائهم فنسلب منهم الإقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والإدبار والمذلة. الثالث: قال عبد الرحمن بن زيد: هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى، وتأول ذلك في إجلاء قريظة والنضير إلى الشام، فرد الله وجوههم على أدبارهم حين عادوا إلى أذرعات وأريحاء من أرض الشام، كما جاءوا منها بدءا، وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين: أحدهما: تقبيح صورتهم يقال: طمس الله صورته كقوله: قبح الله وجهه، والثاني: إزالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو أحوالهم عنها.

فإن قيل: إنه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثاني فلا **إشكال البتة**، وإن فسرناه/ على القول الأول وهو حمله على ظاهره **فالجواب** عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه، بل جعل الوعيد إما الطمس أو اللعن فإنه قال: أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وقد فعل أحدهما وهو اللعن وهو قوله: أو نلعنهم وظاهره ليس هو المسخ. الثاني: قوله تعالى: آمنوا تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم، فلزم أن يكون قوله: من قبل أن نطمس وجوها واقعا في الآخرة، فصار التقدير: آمنوا من قبل أن يجيء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت. الثالث: أنا قد بينا أن قوله: يا أيها الذين أوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم، فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بأن لا يأتي أحد منهم بالإيمان، وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من أصحابه، ففات المشروط بفوات الشرط، ويقال: لما نزلت هذه الآية أتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأتي أهله فأسلم، وقال: يا رسول الله كنت أرى أن لا أصل إليك حتى يتحول وجهي في قفاي. الرابع: أنه تعالى لم يقل: من قبل أن نطمس وجوهكم، بل قال: من قبل أن نطمس وجوها وعندنا أنه لا بد من طمس في اليهود أو مسخ قبل قيام الساعة، ومما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيا بهم، بل طمس وجوه غيرهم من أبناء جنسهم قوله:

أو نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة، ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب، وحمل الآية على طريقة الالتفات وإن كان جائزا إلا أن الأظهر ما ذكرناه.." (١)

"مستعمل فيه، أما أبو بكر الرازي فأجاب عنه بأن المراد من القصر في هذه الآية لا تقليل الركعات، بل تخفيف الأعمال.

واعلم أنا بينا بالدليل أنه لا يجوز حمل الآية على ما ذكره، فسقط هذا العذر. وذكر صاحب «الكشاف» وجها آخر فيه، فقال: إنهم لما ألفوا الإتمام، فربما كان يخطر ببالهم أن عليهم نقصانا في القصر، فنفى عنهم الجناح لتطيب أنفسهم بالقصر،

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٠/٩٦

فيقال له: هذا الاحتمال إنما يخطر ببالهم إذا قال الشارع لهم: رخصت لكم في هذا القصر، أما إذا قال: أوجبت عليكم هذا القصر، وحرمت عليكم الإتمام، وجعلته مفسدا لصلاتكم، فهذا الاحتمال مما لا يخطر ببال عاقل أصلا، فلا يكون هذا الكلام لائقا به.

الحجة الثانية: ما

روي أن عائشة رضي الله عنها قالت: اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة، فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله: بأبي أنت وأمي، قصرت وأتممت وصمت وأفطرت، فقال: أحسنت يا عائشة وما عاب علي، وكان عثمان يتم ويقصر، وما ظهر إنكار من الصحابة عليه.

الحجة الثالثة: أن جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجويز، لا على سبيل التعيين جزما فكذا هاهنا، واحتجوا بالأحاديث منها ما

روى عمر أنه صلى الله عليه وسلم قال فيه «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»

فظاهر الأمر للوجوب،

وعن ابن عباس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج مسافرا صلى ركعتين.

والجواب: أن هذه الأحاديث تدل على كون القصر مشروعا جائزا، إلا أن الكلام في أنه هل يجوز غيره؟

ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به أولى، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال بعضهم: صلاة السفر ركعتان، تمام غير قصر، ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة أقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر.

واعلم أن لفظ الآية يبطل هذا، وذلك لأنا بينا أن المراد من القصر المذكور في الآية تخفيف الركعات، ولو كان الأمر على ما ذكروه لما كان هذا قصرا في صلاة السفر، بل كان ذلك زيادة في صلاة الحضر، والله أعلم.

المسألة الخامسة: زعم داود وأهل الظاهر أن قليل السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة وزعم جمهور الفقهاء أن السفر ما لم يقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة. احتج أهل الظاهر بالآية فقالوا: إن قوله تعالى: وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة جملة مركبة من شرط، وجزاء الشرط هو الضرب في الأرض، والجزاء هو جواز القصر، وإذا حصل الشرط وجب أن يترتب عليه الجزاء سواء كان الشرط الذي هو السفر طويلا أو قصيرا، أقصى ما في الباب أن يقال: فهذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الإنسان من محلة إلى محلة، ومن دار إلى دار، إلا أنا نقول:

الجواب عنه من وجهين: الأول: أن الانتقال من محلة إلى محلة إن لم يسم بأنه ضرب في الأرض، فقد زال الإشكال، وإن سمي بذلك فنقول: أجمع المسلمون على أنه غير معتبر، فهذا تخصيص تطرق إلى هذا النص بدلالة الإجماع، والعام بعد التخصيص حجة، فوجب أن يبقى النص معتبرا في السفر، سواء كان قليلا أو كثيرا. والثاني: أن قوله: وإذا ضربتم في الأرض يدل على أنه تعالى جعل الضرب في الأرض شرطا." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٠١/١١

"والمراد من العزة كمال القدرة، ومن الحكمة كمال العلم، فنبه بهذا على أن رفع عيسى من الدنيا إلى السموات وإن كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة إلى قدرتي وإلى حكمتي، وهو نظير قوله تعالى: سبحان الذي أسرى بعبده ليلا [الإسراء: ١] فإن الإسراء وإن كان متعذرا بالنسبة إلى قدرة محمد إلا أنه سهل بالنسبة إلى قدرة الحق سبحانه ثم قال تعالى:

[سورة النساء (٤) : آية ١٥٩]

وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا (١٥٩)

واعلم أنه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح أفعالهم وشرح أنهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين أنه ما حصل لهم ذلك المقصود، وأنه حصل لعيسى أعظم المناصب وأجل المراتب بين تعالى أن هؤلاء اليهود الذين كانوا مبالغين في عداوته لا يخرج أحد منهم من الدنيا إلا بعد أن يؤمن به فقال: وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته.

واعلم أن كلمة (إن) بمعنى (ما) النافية كقوله وإن منكم إلا واردها [مريم: ٧١] فصار التقدير:

وما أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به. ثم إنا نرى أكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام.

والجواب من وجهين: الأول: ما روي عن شهر بن حوشب قال: قال الحجاج إني ما قرأتها إلا وفي نفسي منها شيء، يعني هذه الآية فإني أضرب عنق اليهودي ولا أسمع منه ذلك. فقلت: إن اليهودي إذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره، وقالوا يا عدو الله أتاك عيسى نبيا فكذبت به، فيقول آمنت أنه عبد الله، وتقول للنصراني: أتاك عيسى نبيا فزعمت أنه هو الله وابن الله، / فيقول: آمنت أنه عبد الله فأهل الكتاب يؤمنون به، ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الإيمان، فاستوى الحجاج جالسا وقال: عمن نقلت هذا؟ فقلت: حدثني به محمد بن علي بن الحنفية فأخذ ينكت في الأرض بقضيب ثم قال: لقد أخذتها من عين صافية. وعن ابن عباس أنه فسره كذلك فقال له عكرمة: فإن خر من سقف بيت أو احترق أو أكله سبع قال: يتكلم بها في الهواء ولا تخرج روحه حتى يؤمن به، ويدل عليه قراءة أبي إلا ليؤمنن به قبل موته بضم النون على معنى وإن منهم أحد إلا سيؤمنون به قبل موتهم لأن أحدا يصلح للجمع، قال صاحب «الكشاف» : والفائدة في إخبار الله تعالى بإيمانهم بعيسى قبل موتهم أنهم متى علموا أنه لا بد من الإيمان به لا محالة فلأن يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الإيمان أولى من أن يؤمنوا به حال ما لا ينفعهم ذلك الإيمان.

والوجه الثاني: في **الجواب** عن أصل السؤال: أن قوله قبل موته أي قبل موت عيسى، والمراد أن أهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لا بد وأن يؤمنوا به: قال بعض المتكلمين: إنه لا يمنع نزوله من السماء إلى الدنيا إلا أنه إنما ينزل عند ارتفاع التكاليف أو بحيث لا يعرف، إذ لو نزل مع بقاء التكاليف على وجه يعرف أنه عيسى عليه السلام لكان إما أن يكون نبيا ولا نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام، أو غير نبي وذلك غير جائز على الأنبياء، وهذا **الإشكال عندي** ضعيف لأن انتهاء الأنبياء إلى مبعث محمد صلى الله عليه وسلم، فعند مبعثه انتهت تلك المدة، فلا يبعد أن يصير بعد نزوله تبعا لمحمد عليه الصلاة والسلام.

ثم قال تعالى: ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا قيل: يشهد على اليهود أنهم كذبوه وطعنوا فيه، وعلى النصارى أنهم أشركوا به، وكذلك كل نبي شاهد على أمته ثم قال تعالى:." [١]

"حجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء.

المسألة الثانية: قوله يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان: الأول: يئسوا من أن تحللوا هذه الخبائث بعد أن جعلها الله محرمة. والثاني: يئسوا من أن يغلبوكم على دينكم، وذلك لأنه تعالى كان قد وعد بإعلاء هذا الدين على كل الأديان، وهو قوله تعالى: ليظهره على الدين كله [التوبة: ٣٣] [الفتح: ٢٨] [الصف: ٩] فحقق تلك النصرة وأزال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد أن كانوا غالبين، ومقهورين بعد أن كانوا قاهرين، وهذا القول أولى.

المسألة الثالثة: قال قوم: الآية دالة على أن التقية جائزة عند الخوف، قالوا لأنه تعالى أمرهم بإظهار هذه الشرائع وإظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار، وهذا يدل على أن قيام الخوف يجوز تركها.

ثم قال تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في الآية سؤال وهو أن قوله اليوم أكملت لكم دينكم يقتضي أن الدين كان ناقصا قبل ذلك، وذلك يوجب أن الدين الذي كان صلى الله عليه وسلم مواظبا عليه أكثر عمره كان ناقصا، وأنه إنما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة.

واعلم أن المفسرين لأجل الاحتراز عن هذا **الإشكال ذكروا** وجوها: الأول: أن المراد من قوله/ أكملت لكم دينكم هو إزالة الخوف عنهم وإظهار القدرة لهم على أعدائهم، وهذا كما يقول الملك عند ما يستولي على عدوه ويقهره قهرا كليا: اليوم كمل ملكنا، وهذا **الجواب** ضعيف لأن ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا. الثاني: أن المراد: إني أكملت لكم ما تحتاجون إليه في تكاليفكم من تعلم الحلال والحرام، وهذا أيضا ضعيف لأنه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين إليه من الشرائع كان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، وإنه لا يجوز. الثالث: وهو الذي ذكره القفال وهو المختار: أن الدين ما كان ناقصا البتة، بل كان أبدا كاملا، يعني كانت الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت، إلا أنه تعالى كان عالما في أول وقت المبعث بأن ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم، وأما في آخر زمان المبعث فأنزل الله شريعة كاملة وحكم ببقائها إلى يوم القيامة، فالشرع أبدا كان كاملا، إلا أن الأول كمال إلى زمان مخصوص، والثاني كمال إلى يوم القيامة فلأجل هذا المعنى قال: اليوم أكملت لكم دينكم.

المسألة الثانية: قال نفاة القياس: دلت الآية على أن القياس باطل، وذلك لأن الآية دلت على أنه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقائع، إذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا، وإذا حصل النص في جميع الوقائع فالقياس إن كان على وفق ذلك النص كان عبثا، وإن كان على خلافه كان باطلا.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١١/٢٦٣

أجاب مثبتو القياس بأن المراد بإكمال الدين أنه تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بأن بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس، فإنه تعالى لما جعل الوقائع قسمين أحدهما التي نص على." (١)

"ذلك كأنهم قالوا نحن أبناء الله، ألا ترى أن أقارب الملك إذا فاخروا إنسانا آخر فقد يقولون: نحن ملوك الدنيا، ونحن سلاطين العالم، وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا هاهنا، والرابع: قال ابن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود إلى دين الإسلام وخوفهم بعقاب الله تعالى فقالوا: كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن أبناء الله وأحباؤه، فهذه الرواية إنما وقعت عن تلك الطائفة، وأما النصارى فإنهم يتلون في الإنجيل الذي لهم أن المسيح قال لهم: أذهب إلى أبي وأبيكم وجملة الكلام أن اليهود والنصارى كانوا يرون لأنفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب أسلافهم الأفاضل من الأنبياء حتى انتهوا في تعظيم أنفسهم إلى أن قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه.

ثم إنه تعالى أبطل عليهم دعواهم وقال: قل فلم يعذبكم بذنوبكم وفيه سؤال، وهو أن حاصل هذا الكلام أنهم لو كانوا أبناء الله وأحباءه لما عذبهم لكنه عذبهم، فهم ليسوا أبناء الله ولا أحباءه، **والإشكال عليه** أن يقال: إما أن تدعوا أن الله عذبهم في الدنيا أو تدعوا أنه سيعذبهم في الآخرة، فإن كان موضع الإلزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعائهم كونهم أحباء الله لأن محمدا صلى الله عليه وسلم/ كان يدعي أنه هو وأمته أحباء الله، ثم إنهم ما خلوا عن محن الدنيا. انظروا إلى وقعة أحد، وإلى قتل الحسن والحسين، وإن كان موضع الإلزام هو أنه تعالى سيعذبهم في الآخرة فالقوم ينكرون ذلك. ومجرد إخبار محمد صلى الله عليه وسلم ليس بكاف في هذا الباب، إذ لو كان كافيا لكان مجرد إخباره بأنهم كذبوا في ادعائهم أنهم أحباء الله كافيا، وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضائعا.

والجواب من وجوه: الأول: أن موضع الإلزام هو عذاب الدنيا، والمعارضة بيوم أحد غير لازمة لأنه يقول: لو كانوا أبناء الله وأحباءه لما عذبهم الله في الدنيا، ومحمد عليه الصلاة والسلام ادعى أنه من أحباء الله ولم يدع أنه من أبناء الله فزال السؤال.

الثاني: أن موضع الإلزام هو عذاب الآخرة، واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الآخرة كما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة [البقرة: ٨٠] والثالث: المراد بقوله قل فلم يعذبكم بذنوبكم فلم مسخكم، فالمعذب في الحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام، إلا أنهم لما كانوا من جنس أولئك المتقدمين حسنت هذه الإضافة، وهذا **الجواب** أولى لأنه تعالى لم يكن ليأمر رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود فإنهم يقولون: لا نسلم أنه تعالى يعذبنا، بل الأولى أن يحتج عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون الاستدلال به قويا متينا.

ثم قال تعالى: بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يعني أنه ليس لأحد عليه حق يوجب عليه أن يغفر له، وليس لأحد عليه حق يمنعه من أن يعذبه، بل الملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

واعلم أنا بينا أن مراد القوم من قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه كمال رحمته عليهم وكمال عنايته بهم.

وإذا عرفت هذا فمذهب المعتزلة أن كل من أطاع الله واحترز عن الكبائر فإنه يجب على الله عقلا إيصال الرحمة والنعمة إليه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١١/ ٢٨٧

أبدا الآباد، ولو قطع عنه بعد ألوف سنة في الآخرة تلك النعم لحظة واحدة لبطلت إلهيته ولخرج عن صفة الحكمة، وهذا أعظم من قول اليهود والنصارى: نحن أبناء الله وأحباؤه، وكما أن قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء إبطال لقول اليهود. فبأن يكون إبطالا لقول المعتزلة أولى وأكمل.." (١)

"المتشابهات لا من المحكمات، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى: قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا [المائدة: ١٧] وذلك نص صريح في أنه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح.

المسألة الرابعة: قوله أو فساد في الأرض، قال الزجاج: إنه معطوف على قوله نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس أو بغير فساد في الأرض، وإنما قال تعالى ذلك لأن القتل يحل لأسباب كثيرة، منها القصاص وهو المراد بقوله من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض ومنها الكفر مع الحراب، ومنها الكفر بعد الإيمان، ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله تعالى بعد هذه الآية إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله [المائدة: ٣٣] فجمع تعالى كل هذه الوجوه في قوله أو فساد في الأرض.

المسألة الخامسة: قوله فكأنما قتل الناس جميعا فيه إشكال. وهو أن قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس، فإن من الممتنع أن يكون الجزء مساويا للكل. وذكر المفسرون بسبب هذا السؤال وجوها من **الجواب** وهي بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي أن تشبيه أحد الشيئين بالآخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه، لأن قولنا: هذا يشبه ذاك أعم من قولنا: إنه يشبهه من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه، وإذا/ ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول: **الجواب** من وجوه: الأول: المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم أمر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه، يعني كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد، فكذلك يجب أن يكون قتل الإنسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما في الاستعظام، لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام، وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى: ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما [النساء: ٩٣] .

الوجه الثاني في **الجواب**: هو أن جميع الناس لو علموا من إنسان واحد أنه يقصد قتلهم بأجمعهم فلا شك أنهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده، فكذلك إذا علموا منه أنه يقصد قتل إنسان واحد معين يجب أن يكون جدهم واجتهادهم في منعه عن قتل ذلك الإنسان مثل جدهم واجتهادهم في الصورة الأولى.

الوجه الثالث في **الجواب**: وهو أنه لما أقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة، ومتى كان الأمر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة إلى كل واحد، فكان في قلبه أن كل أحد نازعه في شيء من مطالبه فإنه لو قدر عليه لقتله، ونية المؤمن في الخيرات خير من عمله، فكذلك نية المؤمن في الشرور شر من عمله، فيصير المعنى: ومن يقتل إنسانا قتلا عمدا عدوانا فكأنما قتل جميع الناس، وهذه الأجوبة الثلاثة حسنة.

المسألة السادسة: قوله ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا المراد من إحياء النفس تخليصها عن المهلكات: مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين، والكلام في أن إحياء النفس الواحدة مثل إحياء النفوس على قياس ما قررناه في

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١١/٣٢٩

أن قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس.

ثم قال تعالى: ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون.." (١)

"وهاهنا قول آخر، وهو أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله زعم في بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى، وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء وقال: والذي يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء، لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء، وأكثر العلماء زعموا أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة.

فإن قيل: إن فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل لأن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة، وبإثبات الأيدي أخرى، وإن فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين، ونعم الله غير محدودة كما قال تعالى: وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها [إبراهيم: ٣٤] [النحل: ١٨] .

والجواب: إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان **الجواب** عن **الإشكال المذكور** أن القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل، فأجيبوا على وفق كلامهم، فقيل بل يداه مبسوطتان أي ليس الأمر على ما وصفتموه به من البخل، بل هو جواد على سبيل الكمال. فإن من أعطى بيده أعطى على أكمل الوجوه، وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان **الجواب** عن **الإشكال المذكور** من وجهين: الأول: أنه نسبة بحسب الجنس، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها، فقيل: نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن، أو نعمة النفع ونعمة/ الدفع، أو نعمة الشدة ونعمة الرخاء. الثاني: أن المراد بالنسبة المبالغة في وصف النعمة، ألا ترى أن قولهم (لبيك) معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة، وكذلك (سعديك) معناه مساعدة بعد مساعدة، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين. فكذلك الآية: المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعي من أنها مقبوضة ممتنعة.

ثم قال تعالى: ينفق كيف يشاء أي يرزق ويخلق كيف يشاء، إن شاء قتر، وإن شاء وسع. وقال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء [الشورى: ٢٧] وقال يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر [الرعد: ٢٦] وقال قل اللهم مالك الملك إلى قوله وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير [آل عمران: ٢٦] .

واعلم أن هذه الآية رد على المعتزلة، وذلك لأنهم قالوا: يجب على الله تعالى إعطاء الثواب للمطيع، ويجب عليه أن لا يعاقبه، ويجب عليه أن لا يدخل العاصي الجنة، ويجب عليه عند بعضهم أن يعاقبه، فهذا المنع والحجر والقيد يجري مجرى الغل، فهم في الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه، وليس لأحد عليه استحقاق، ولا لأحد عليه اعتراض كما قال قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا [المائدة: ١٧] فقوله سبحانه: بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء لا يستقيم إلا على المذهب والمقالة، والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٤٤/١١

ثم قال تعالى: وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المراد بالكثير علماء اليهود، يعني ازدادوا عند نزول ما أنزل إليك من ربك من القرآن." (١)

"وأما القراءة الثانية ففيها إشكال، وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون [المائدة: ١١١] وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما وصفهم بالإيمان والإسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم أتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء فدل ذلك على أنهم كانوا شاكين متوقفين فإن هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الإيمان وقالوا: ونعلم أن قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله إن كنتم مؤمنين يدل على أنهم ما كانوا كاملين في الإيمان.

والوجه الثاني: في الجواب أنهم كانوا مؤمنين إلا أنهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال إبراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي [البقرة: ٢٦٠] فإن مشاهدة مثل هذه الآية لا شك أنها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا.

والوجه الثالث: في الجواب أن المراد من هذا الكلام استفهام أن ذلك هل هو جائز في الحكمة أم لا وذلك لأن أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فإن المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة، وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة، وأما على قولنا فهو محمول على أن الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فإنه إن لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لأن خلاف المعلوم غير مقدور.

الوجه الرابع: قال السدي: هل يستطيع ربك أي هل يطيعك ربك إن سألته، وهذا تفريع على أن استطاع بمعنى أطاع والسين زائدة.

والوجه الخامس: لعل المراد بالرب: هو جبريل عليه السلام، لأنه كان يربيه ويخصه بأنواع/ الإعانة، ولذلك قال تعالى في أول الآية إذ أيدتك بروح القدس [المائدة: ١١٠] يعني أنك تدعي أنه يربيك ويخصك بأنواع الكرامة، فهل يقدر على إنزال مائدة من السماء عليك.

والوجه السادس: أنه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير أن ذلك في غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على إشباع هذا ويكون غرضه منه أن ذلك أمر جلي واضح، لا يجوز لعاقل أن يشك فيه، فكذا هاهنا.

المسألة الثالثة: قال الزجاج: المائدة فاعلة من ماد يميد، إذا تحرك فكأنها تميد بما عليها وقال ابن الأنباري سميت مائدة لأنها عطية من قول العرب: ماد فلان فلانا يميده ميدا إذا أحسن إليه، فالمائدة على هذا القول، فاعلة من الميد بمعنى معطية، وقال أبو عبيدة: المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية، وأصلها مميدة ميد بها صاحبها، أي أعطيها وتفضل عليه بها،

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٢/٣٩٦

والعرب تقول مادني فلان يميدني إذا أحسن إليه.

ثم قال تعالى: قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين وفيه وجهان: الأول: قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجزة، فإنه جار مجرى التعنت والتحكم، وهذا من العبد في حضرة الرب جرم عظيم، ولأنه أيضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة، وهو جرم عظيم. الثاني: أنه أمرهم بالتقوى لتصير التقوى سببا لحصول هذا." (١)

"وأنت على كل شيء شهيد يعني أنت الشهيد لي حين كنت فيهم وأنت الشهيد عليهم بعد مفارقتي لهم، فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية، ويجوز حمله على العلم، ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من أسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات ثم قال تعالى:

[سورة المائدة (٥) : آية ١١٨]

إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم (١١٨)

فيه مسائل:

المسألة الأولى: معنى الآية ظاهر، وفيه سؤال: وهو أنه كيف جاز لعيسى عليه السلام أن يقول وإن تغفر لهم والله لا يغفر الشرك.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام: أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله [المائدة: ١١٦] علم أن قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه، والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز، فلهذا المعنى: طلب المغفرة من الله تعالى، والثاني: أنه يجوز على مذهبنا من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار، لأن الملك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه، فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله، وترك التعرض والاعتراض بالكلية، ولذلك ختم الكلام بقوله فإنك أنت العزيز الحكيم يعني أنت قادر على ما تريد، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك، فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية، وقوله إن الله لا يغفر الشرك فنقول: إن غفرانه جائز عندنا، وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا: لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب، وليس في إسقاطه على الله مضرة، فوجب أن يكون حسنا بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع، فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام.

الوجه الثالث: في الجواب أن القوم قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز أن يكون بعضهم قد تاب عنه، فقال: إن تعذبهم علمت أن أولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك أن تعذبهم بسبب أنهم عبادك، وأنت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة، وإن تغفر لهم علمت أنهم تابوا عن الكفر، وأنت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة.

الوجه الرابع: أنا ذكرنا أن من الناس من قال: إن قول الله تعالى لعيسى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله [المائدة: ١١٦] إنما كان عند رفعه إلى السماء لا في يوم القيامة، وعلى/ هذا القول فالجواب سهل لأن قوله إن تعذبهم

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٦٢/١٢

فإنهم عبادك يعني إن توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فإنهم عبادك فلك ذاك، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان، وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضا ذاك وعلى هذا التقدير فلا إشكال.

المسألة الثانية: احتج بعض الأصحاب بهذه الآية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا: لأن قول عيسى عليه السلام إن تعذبهم فإنهم عبادك ليس في حق أهل الثواب لأن التعذيب لا يليق بهم، وليس أيضا في حق الكفار لأن قوله وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل على أن ذلك ليس إلا في." (١)

"يصر على إنكاره، بل أقصى ما في الباب أن يطالبه بالمعجز فإن أتى به فهو المقصود، وإلا فلا فإما أن يصر اليهودي على أنه تعالى ما أنزل على محمد شيئا البتة مع أنه معترف بأن الله تعالى أنزل الكتاب على موسى، فذاك/ محض الجهالة والتقليد، وبهذا التقدير يظهر **الجواب** عن السؤالين الأولين.

فأما السؤال الثالث: وهو قوله: هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية مناظرة اليهودي.

قلنا: القائلون بهذا القول قالوا: السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة إلا هذه الآية، فإنها نزلت بالمدينة في هذه الواقعة، فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه.

والقول الثاني: أن قائل هذا القول أعني ما أنزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم. بقي أن يقال: كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم السلام، فكيف يمكن إلزام نبوة موسى عليهم؟ وأيضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش، وإنما يليق باليهود وهو قوله: تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم [الأنعام: ٩١] فمن المعلوم بالضرورة أن هذه الأحوال لا تليق إلا باليهود، وهو قول من يقول: إن أول الآية خطاب مع الكفار، وآخرها خطاب مع اليهود فاسد، لأنه يوجب تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها، وذلك لا يليق بأحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين، فهذا تقرير **الإشكال على** هذا القول.

أما السؤال الأول: فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا، وفلق البحر وإظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بسبب أنهم كانوا يطلبون منه أمثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بأمثال هذه المعجزات لا منا بك، فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد إيراد نبوة موسى عليه السلام إلزاما عليهم في قولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء.

وأما السؤال الثاني: **فجوابه**: أن كفار قريش واليهود والنصارى، لما كانوا متشاركين في إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لم يبعد أن يكون الكلام الواحد واردا على سبيل أن يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابا مع اليهود والنصارى، فهذا ما يحضرنا في هذا البحث الصعب، وبالله التوفيق.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٦٧/١٢

المسألة الرابعة: مذهب كثير من المحققين أن عقول الخلق لا تصل إلى كنه معرفة الله تعالى البتة، ثم إن الكثير من أهل هذا المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى: وما قدروا الله حق قدره أي وما عرفوا الله حق معرفته، وهذا الاستدلال بعيد، لأنه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلاثة مواضع، وكلها وردت في حق الكفار فههنا ورد في حق اليهود أو كفار مكة، وكذا القول في الموضعين الآخرين، وحينئذ لا يبقى في هذا الاستدلال فائدة. والله أعلم.

المسألة الخامسة: في هذه الآية أحكام.." (١)

"ولخرج القرآن عن كونه كلاما لله تعالى ويندفع هذا التناقض/ بأن لا تقبل هذه القراءة فوجب المصير إليه الثاني: سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على أن القوم كذبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى في كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة والحمد لله الذي أعاننا على الخروج من هذه العهدة القوية ومما يقوي ما ذكرناه ما روي أن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول: لا قدر فقال إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه ويله أما يقرأ إنا كل شيء خلقناه بقدر [القمر: ٤٩] إنا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم [يس: ١٢] وقال ابن عباس: أول ما خلق الله القلم قال له اكتب القدر فجرى بما يكون إلى قيام الساعة

وقال صلوات الله عليه: «المكذبون بالقدر مجوس هذه الأمة» .

المسألة الثانية: زعم سيبويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز أن يقال:

قمت وزيد وذلك لأن المعطوف عليه أصل والمعطوف فرع والمضمر ضعيف والمظهر قوي وجعل القوي فرعا للضعيف لا يجوز.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: إن جاء الكلام في جانب الإثبات وجب تأكيد الضمير فنقول قمت أنا وزيد وإن جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد إذا ثبت هذا فنقول قوله: لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا فعطف قوله: ولا آباؤنا على الضمير في قوله: ما أشركنا إلا أنه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف. قال في جامع الأصفهاني: إن حرف العطف يجب أن يكون متأخرا عن اللفظة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا: (ما أشركنا نحن ولا آباؤنا) حتى تكون كلمة (لا) مقدمة على حرف العطف. أما هاهنا حرف العطف مقدم على كلمة (لا) وحينئذ يعود المحذور المذكور.

فالجواب: أن كلمة (لا) لما أدخلت على قوله: آباؤنا كان ذلك موجبا إضمار فعل هناك لأن صرف النفي إلى ذوات الآباء محال بل يجب صرف هذا النفي إلى فعل يصدر منهم وذلك هو الإشراك فكان التقدير: ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا وعلى هذا التقدير **فالإشكال زائل**.

المسألة الثالثة: احتج أصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله: فلو شاء لهداكم أجمعين فكلمة «لو» في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فدل هذا على أنه تعالى ما شاء أن يهديهم وما هداهم أيضا. وتقريره بحسب الدليل العقلي أن

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٦١/١٣

قدرة الكافر على الكفر إن لم تكن قدرة على الإيمان فالله تعالى على هذا التقدير ما أقدره على الإيمان فلو شاء الإيمان منه فقد شاء الفعل/ من غير قدرة على الفعل وذلك محال ومشيئة المحال محال وإن كانت القدرة على الكفر قدرة على الإيمان توقف رجحان أحد الطرفين على حصول الداعية المرجحة.

فإن قلنا: إنه تعالى خلق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ومجموعهما موجب للفعل فحيث لم يحصل الفعل علمنا أن تلك الداعية لم تحصل وإذا لم تحصل امتنع منه فعل الإيمان وإذا." (١)

"إلى الجنة بأن أزين لهم الباطل وما يكسبهم المآثم ولما كانت (الباء) باء القسم كانت (اللام) **جواب** القسم (وما) بتأويل المصدر واغويتني صلتها. والثاني أن قوله: فبما أغويتني أي فبسبب إغوائك إياي لأقعدن لهم والمراد أنك لما أغويتني فأنا أيضا أسعى في إغوائهم الثالث: قال بعضهم: (ما) في قوله: فبما أغويتني للاستفهام كأنه قيل: بأي شيء أغويتني ثم ابتدأ وقال: لأقعدن لهم وفيه **إشكال وهو** أن إثبات الألف إذا أدخل حرف الجر على «ما» الاستفهامية قليل.

المسألة الرابعة: قوله: لأقعدن لهم صراطك المستقيم لا خلاف بين النحويين أن «على» محذوف والتقدير: لأقعدن لهم على صراطك المستقيم. قال الزجاج. مثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن وإلقاء كلمة «على» جائز لأن الصراط ظرف في المعنى: فاحتمل ما يحتمله لليوم والليلة في قولك آتيك غدا وفي غد.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: لأقعدن لهم صراطك المستقيم فيه أبحاث.

البحث الأول: المراد منه أنه يواظب على الإفساد مواظبة لا يفتر عنها ولهذا المعنى ذكر القعود لأن من أراد أن يبالغ في تكميل أمر من الأمور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه إتمام المقصود ومواظبته على الإفساد هي مواظبة على الوسوسة حتى لا يفتر عنها.

والبحث الثاني: أن هذه الآية تدل على أنه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح لأنه قال: لأقعدن لهم صراطك المستقيم وصراط الله المستقيم هو دينه الحق.

البحث الثالث: الآية تدل على أن إبليس كان عالما بأن الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال لأنه لو لم يكن كذلك لما قال: فبما أغويتني وأيضا كان عالما بالدين الحق ولولا ذلك لما قال: لأقعدن لهم صراطك المستقيم. وإذا ثبت هذا فكيف يمكن: أن يرضى إبليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم فإن المرء إنما يعتقد الفاسد إذا غلب على ظنه كونه حقا فأما مع العلم بأنه باطل وضلال وغواية يستحيل أن يختاره ويرضى به ويعتقده.

واعلم أن من الناس من قال إن كفر إبليس كفر عناد لا كفر جهل لأنه متى علم أن مذهبه ضلال وغواية فقد علم أن ضده هو الحق فكان إنكاره إنكارا بمحض اللسان فكان ذلك كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله: فبما أغويتني وقوله: لأقعدن لهم صراطك المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي اعتقاده. والله أعلم.

المسألة الخامسة: احتج أصحابنا بهذه الآية في بيان أنه لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره أن

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٣/١٧٥

إبليس استمهل الزمان الطويل فأمهله الله تعالى ثم بين أنه إنما استمهله لإغواء الخلق وإضلالهم وإلقاء الوساوس في قلوبهم وكان تعالى عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى: ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين [سبأ: ٢٠] فثبت بهذا أن إنظار إبليس وإمهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر الكبير فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد." (١)

"والوجه الثاني: قال الواحدي: كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول: ما طمعا في أن يكونا ملكين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا ملكين وإنما أتاهما الملعون من جهة الملك ويدل على هذا قوله: هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى [طه: ١٢٠] وأقول هذا **الجواب** أيضا ضعيف وبيانه من وجهين: الأول: هب أنه حصل **الجواب** على هذه القراءة: فهل يقول ابن عباس إن تلك القراءة المشهورة باطلة أو لا يقول ذلك؟

والأول باطل لأن تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها وأما الثاني: فعلى هذا التقدير **الإشكال باق** لأن على تلك القراءة يكون بالتطميع قد وقع في أن يصير بواسطة ذلك الأكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال.

والوجه الثاني: أنه تعالى جعل سجود الملائكة والخلق له في أن يسكن الجنة وأن يأكل منها رغدا كيف شاء وأراد ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة.

السؤال الثاني: هل تدل هذه الآية على أن درجة الملائكة أكمل وأفضل من درجة النبوة.

والجواب من وجوه: الأول: أنا إذا قلنا إن هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل على ذلك/ ولأن آدم حين طلب الوصول إلى درجة الملائكة ما كان من الأنبياء وعلى هذا التقدير فزال الاستدلال والثاني: إن بتقدير «أن» تكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة فلعل آدم عليه السلام رغب في أن يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة أو في خلقة اللذات بأن يصير جوهرا نورانيا وفي أن يصير من سكان العرش والكرسي وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال.

السؤال الثالث: نقل أن عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله: إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وفي قوله: وقاسمهما قال عمرو قلت للحسن: فهل صدقاه في ذلك فقال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال: أنه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير أن يصدقا إبليس في ذلك القول **والجواب**: ذكروا في تقرير ذلك التكفير أنه عليه السلام لو صدق إبليس في الخلود لكان ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة وإنه كفر ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر؟ وبيانه من وجهين: الأول: إن لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام وعلى هذا الوجه يندفع ما ذكروه.

الوجه الثاني: هب ان الخلود مفسر بالدوام الا انا نسلم أن اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره أن العلم بأنه تعالى هل يميت هذا المكلف أو لا يميته علم لا يحصل إلا من دليل السمع فلعله تعالى ما بين في وقت آدم عليه السلام أنه يميت الخلق ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي كان آدم عليه السلام يجوز دوام البقاء فلهذا السبب رغب فيه وعلى هذا التقدير: فالتكفير غير لازم.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٤/٢١٢

السؤال الرابع: ثبت بما سبق أن آدم وحواء لو صدقا إبليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما فهل يقولون إنهما صدقاه فيه قطعا؟ وإن لم يحصل القطع فهل يقولون إنهما ظنا أن الأمر كما قال؟ أو ينكرون هذا الظن أيضا **والجواب**: إن المحققين أنكروا حصول هذا التصديق قطعا وظنا بل الصواب إنما أقدما على الأكل لغلبة الشهوة لا أنهما صدقاه علما أو ظنا كما نجد أنفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل إذا زين لنا الغير ما نشتهيه وإن لم نعتقد أن الأمر كما قال.." (١)

"المسألة الأولى: اعلم أن أكثر أصحاب المعاني على أن قوله تعالى: لا نكلف نفسا إلا وسعها اعتراض وقع بين المبتدأ والخبر والتقدير (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) وإنما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدأ والخبر لأنه من جنس هذا الكلام/ لأنه لما ذكر عملهم الصالح ذكر أن ذلك العمل في وسعهم غير خارج عن قدرتهم وفيه تنبيه للكفار على أن الجنة مع عظم محلها يوصل إليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب. وقال قوم: موضعه خبر عن ذلك المبتدأ والعائد محذوف كأنه قيل: لا نكلف نفسا منهم إلا وسعها وإنما حذف العائد للعلم به.

المسألة الثانية: معنى الوسع ما يقدر الإنسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة والدليل عليه: أن معاذ بن جبل قال في هذه الآية إلا يسرها لا عسرها. وأما أقصى الطاقة يسمى جهدا لا وسعا وغلط من ظن أن الوسع بذل المجهود.

المسألة الثالثة: قال الجبائي: هذا يدل على بطلان مذهب المجبرة في أن الله تعالى كلف العبد بما لا يقدر عليه لأن الله تعالى كذبهم في ذلك وإذا ثبت هذا الأصل بطل قولهم في خلق الأعمال لأنه لو كان خالق أعمال العباد هو الله تعالى لكان ذلك تكليف ما لا يطاق لأنه تعالى إن كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فذلك تكليفه بما لا يطاق لأنه أمر بتحصيل الحاصل وذلك غير مقدور وإن كلفه به حال ما لم يخلق من ذلك الفعل فيه كان ذلك أيضا تكليف ما لا يطاق لأن على هذا التقدير: لا قدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله، قالوا: وأيضا إذا ثبت هذا الأصل ظهر أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لو كانت حاصلة مع الفعل والكافر لا قدرة له على الإيمان مع أنه مأمور به فكان هذا تكليف ما لا يطاق ولما دلت هذه الآية على نفي التكليف بما لا يطاق ثبت فساد هذين الأصلين.

والجواب: أنا نقول وهذا **الإشكال أيضا** وارد عليكم لأنه تعالى يكلف العبد بإيجاد الفعل حال استواء الدواعي إلى الفعل والترك أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر والأول باطل لأن الإيجاد ترجيح لجانب الفعل وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال والثاني باطل لأن حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا، فإن وقع الأمر بالطرف الراجح كان أمرا بتحصيل الحاصل، وإن وقع بالطرف المرجوح كان أمرا بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا فيكون أمرا بالجمع بين النقيضين وهو محال فكل ما تجعلونه **جوابا** عن هذا السؤال فهو **جوابنا** عن كلامكم. والله أعلم.

وأما قوله تعالى: ونزعنا ما في صدورهم من غل فاعلم أن نزع الشيء قلعه عن مكانه والغل العقد.

قال أهل اللغة: وهو الذي يغل بلطفه إلى صميم القلب أي يدخل ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة ويقال: انغل في الشيء وتغلغل فيه إذا دخل فيه بلطافة كالحب/ يدخل في صميم الفؤاد.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٤/ ٢١٩

إذا عرفت هذا فنقول: لهذه الآية تأويلان:

القول الأول: أن يكون المراد أزلنا الأحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ومعنى نزع الغل: تصفية الطباع وإسقاط الوساوس ومنعها من أن ترد على القلوب فإن الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لإلقاء الوساوس في القلوب وإلى هذا المعنى أشار علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: إني لأرجو أن." (١)

"وأما القسم الثاني: وهو أن يقال بينه وبين العالم بعد متناه فهذا أيضا محال لأن على هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى إلى أن يصير العالم مماسا له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الأول.

وأما القسم الثالث: وهو أن يقال إنه تعالى مباين للعالم بينونة غير متناهية فهذا أظهر فسادا من كل الأقسام لأنه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ومحصورا بين هذين الحاصرين والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه.

فإن قيل: أليس أنه تعالى متقدم على العالم من الأزل إلى الأبد فتقدمه على العالم محصور بين/ حاصرين ومحدود بين حدين وطرفين أحدهما: الأزل، والثاني: أول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين أن يكون لهذا التقدم أول وبداية فكذا هاهنا وهذا هو الذي عول عليه محمد بن الهيثم في دفع هذا **الإشكال عن** هذا القسم.

والجواب: أن هذا هو محض المغالطة لأنه ليس الأزل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال إنه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت إلى الوقت الذي هو أول العالم فإن كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت إلى الوقت الآخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين وذلك لا يعقل فيه أن يكون غير متناه بل الأزل عبارة عن نفي الأولية من غير أن يشار به إلى وقت معين البتة.

إذا عرفت هذا فنقول: إما أن نقول أنه تعالى مختص بجهة معينة وحاصل في حيز معين وإما أن لا نقول ذلك فإن قلنا بالأول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه لأن كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والقطع والطرف وكونه محصورا بين الحاصرين معناه إثبات الحد والقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال.

ونظيره ما ذكرناه أنا متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه أول العالم بعدا متناهيا لا محالة. وأما إن قلنا بالقسم الثاني: وهو أنه تعالى غير مختص بحيز معين وغير حاصل في جهة معينة فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة لأن كون الذات المعينة حاصلة لا في جهة معينة في نفسها قول محال ونظير هذا قول من يقول الأزل ليس عبارة عن وقت معين بل إشارة إلى نفي الأولية والحدوث فظهر أن هذا الذي قاله ابن الهيثم تخييل خال عن التحصيل.

الحجة الخامسة عشرة: أنه ثبت في العلوم العقلية أن المكان: إما السطح الباطن من الجسم الحاوي وإما البعد المجرد والفضاء الممتد وليس يعقل في المكان قسم ثالث.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٤/ ٢٤٢

إذا عرفت هذا فنقول: إن كان المكان هو الأول فنقول: ثبت أن أجسام العالم متناهية فخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع أن يحصل الإله في مكان خارج العالم وإن كان المكان هو الثاني: فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة في تمام الماهية فلو حصل الإله في حيز لكان ممكن الحصول في سائر الأحياز وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا بالدلائل." (١)

"إذا ثبت هذا فنقول: أن مدلول هذه الآية من هذا الوجه متأكد بعموم قوله: أوفوا بالعقود [المائدة: ١] وبعموم قوله تعالى: لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون [الصف: ٢، ٣] وتحت قوله: والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون [المؤمنون: ٨ المعارج: ٣٢] وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعهود والعقود.

إذا ثبت هذا فنقول: إن وجدنا نصا دالا على أن بعض العقود التي وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح، قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام، وإلا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات.

وبهذا الطريق البين الواضح ثبن أن القرآن واف ببيان جميع أحكام الشريعة من أولها إلى آخرها.

ثم قال تعالى: وادعوه خوفا وطمعا وفيه سؤالات:

السؤال الأول: قال في أول الآية: ادعوا ربكم ثم قال: ولا تفسدوا ثم قال: وادعوه وهذا يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو باطل.

والجواب: أن الذين قالوا في تفسير قوله: ادعوا ربكم تضرعا أي اعبدوه إنما قالوا ذلك خوفا من هذا الإشكال.

فإن قلنا بهذا التفسير فقد زال السؤال، وإن قلنا المراد من قوله: ادعوا ربكم تضرعا هو الدعاء كان **الجواب** أن قوله: ادعوا ربكم تضرعا وخفية يدل على أن الدعاء لا بد وأن يكون مقرونا بالتضرع وبالإخفاء، ثم بين في قوله: وادعوه خوفا وطمعا أن فائدة الدعاء هو أحد هذين الأمرين، فكانت الآية الأولى في بيان شرط صحة الدعاء، والآية الثانية في بيان فائدة الدعاء ومنفعته.

السؤال الثاني: أن المتكلمين اتفقوا على أن من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته، وذلك لأن المتكلمين فريقان: منهم من قال التكاليف إنما وردت بمقتضى الإلهية والعبودية، فكونه إلها لنا وكوننا عبيدا له يقتضي أن يحسن منه أن يأمر عبيده بما شاء كيف شاء، فلا يعتبر منه كونه في نفسه صلاحا وحسنا، وهذا قول أهل السنة. ومنهم من قال: التكاليف إنما وردت لكونها في أنفسها مصالح وهذا هو قول المعتزلة.

إذا عرفت هذا فنقول: أما على القول الأول: فوجه وجوب بعض الأعمال، وحرمة بعضها مجرد أمر الله بما أوجبه ونهيه عما حرمه، فمن أتى بهذه العبادات صحت. أما من أتى بها خوفا من العقاب، أو طمعا في الثواب، وجب أن لا يصح، لأنه ما أتى بها لأجل وجه وجوبها، وأما على القول الثاني: فوجه وجوبها هو كونها في أنفسها مصالح، فمن أتى بها للخوف من العقاب، أو للطمع في الثواب فلم يأت بها لوجه وجوبها، فوجب أن لا تصح، فثبت أن على كلا المذهبين من أتى بالدعاء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب، والطمع في الثواب، وجب أن لا يصح.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٤/٢٦٦

إذا ثبت هذا فنقول: ظاهر قوله: وادعوه خوفا وطمعا يقتضي أنه تعالى أمر المكلف بأن يأتي بالدعاء لهذا الغرض، وقد ثبت بالدليل فساده، فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من المعقول.

والجواب: ليس المراد من الآية ما ظننتم، بل المراد: وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير، في بعض." (١)

"[في قوله تعالى قال الملأ الذين استكبروا إلى قوله بعد إذ نجانا الله منها] اعلم أن شعيبا لما قرر تلك الكلمات قال: الذين استكبروا وأنفوا من تصديقه وقبول قوله لا بد من أحد أمرين: إما أن ونخرجك ونخرج أتباعك من هذه القرية وإما أن تعود إلى ملتنا **والإشكال فيه** أن يقال:

إن قولهم: أو لتعودن في ملتنا يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر فهذا يقتضي أنه عليه السلام كان كافرا قبل ذلك وذلك في غاية الفساد وقوله: قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم يدل أيضا على هذا المعنى.

والجواب من وجوه: الأول: أن أتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا شعيبا بخطاب أتباعه وأجروا عليه أحكامهم. الثاني: أن رؤساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون أنه كان منهم وأن شعيبا ذكر **جوابه** على وفق ذلك الإيهام. الثالث: أن شعيبا في أول أمره كان يخفي دينه ومذهبه، فتوهموا أنه كان على دين قومه. الرابع: لا يبعد أن يقال: إن شعيبا كان على شريعتهم ثم إنه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي الذي أوحاه إليه. الخامس: المراد من قوله: أو لتعودن في ملتنا أي لتصيرن إلى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء. تقول العرب: قد عاد إلي من فلان مكروه يريدون قد صار إلي منه المكروه ابتداء قال الشاعر:

فإن تكن الأيام أحسن مدة ... إلي فقد عادت لهن ذنوب

أراد فقد صارت لهن ذنوب ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الإحسان ثم إنه تعالى بين أن القوم لما قالوا ذلك أجاب شعيب عليه السلام عن كلامهم بوجهين: الأول: قوله: ولو كنا كارهين الهمزة للاستفهام والواو واو الحال. تقديره: أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا ومع كوننا كارهين: الثاني: قوله:

قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها **والجواب** الأول يجري مجرى الرمز في أنه لا يعود إلى ملتهم وهذا **الجواب** الثاني تصريح بأنه لا يفعل ذلك فقال: إنه إن فعلنا ذلك فقد افترينا على الله.

وأصل الباب في النبوة والرسالة صدق اللهجة والبراءة عن الكذب فالعود في ملتكم يبطل النبوة ويزيل الرسالة. وقوله: إذ نجانا الله منها فيه وجوه: الأول: معنى إذ نجانا الله منها علمنا قبحه وفساده ونصب الأدلة على أنه باطل. الثاني: أن المراد أن الله نجى قومه من تلك الملة إلا أنه نظم نفسه في جملتهم وإن كان بريئا منه إجراء الكلام على حكم التغليب. والثالث: أن القوم أوهموا أنه كان على ملتهم أو اعتقدوا أنه كان كذلك. فقوله: بعد إذ نجانا الله منها أي حسب معتقدكم وزعمكم. أما قوله: وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله فاعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية على أنه تعالى قد يشاء الكفر والمعتزلة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يشاء إلا الخير والصلاح. أما وجه استدلال أصحابنا بهذه فمن وجهين: الأول:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٤/٢٨٤

قوله: إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها يدل على أن المنجي من الكفر هو الله تعالى ولو كان الإيمان يحصل بخلق العبد لكانت النجاة من الكفر تحصل للإنسان من نفسه لا من الله تعالى وذلك على خلاف مقتضى قوله:." [(١)]

"التأويل الأول: ما ذكره القفال فقال: إنه تعالى ذكر هذه القصة على تمثيل ضرب المثل/ وبيان أن هذه الحالة صورة حالة هؤلاء المشركين في جهلهم، وقولهم بالشرك، وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول: هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها إنسانا يساويه في الإنسانية، فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل، دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك. فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا، جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما، لأنهم تارة ينسبون ذلك الولد إلى الطبائع كما هو قول الطبائعيين، وتارة إلى الكواكب كما هو قول المنجمين، وتارة إلى الأصنام والأوثان كما هو قول عبدة الأصنام.

ثم قال تعالى: فتعالى الله عما يشركون أي تنزه الله عن ذلك الشرك، وهذا **جواب** في غاية الصحة والسداد.

التأويل الثاني: بأن يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم آل قصي، والمراد من قوله: هو الذي خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن إليها، فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف، وعبد العزى، وعبد قصي، وعبد اللات، وجعل الضمير في يشركون لهما ولأعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك.

التأويل الثالث: أن نسلم أن هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا **الإشكال** **وجوه**: الأول: أن المشركين كانوا يقولون إن آدم عليه السلام كان يعبد الأصنام، ويرجع في طلب الخير ودفع الشر إليها، فذكر تعالى قصة آدم وحواء عليهما السلام، وحكى عنهما أنهما قالا: لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين أي ذكرا أنه تعالى لو آتاهما ولدا سويا صالحا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة، ثم قال:

فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فقوله: جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الإنكار والتبعيد، والتقرير: فلما آتاهما صالحا أجعلا له شركاء فيما آتاهما؟ ثم قال: فتعالى الله عما يشركون أي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه إلى آدم عليه السلام، ونظيره أن ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الإنعام، ثم يقال لذلك المنعم: إن ذلك المنعم عليه يقصد ذمك وإيصال الشر إليك، فيقول ذلك المنعم: فعلت في حق فلان كذا وأحسنت إليه بكذا وكذا وأحسنت إليه بكذا وكذا، ثم إنه يقابلني بالشر والإساءة والبغي؟ على التبعيد فكذا هاهنا.

الوجه الثاني: في **الجواب** أن نقول: إن هذه القصة من أولها إلى آخرها في حق آدم وحواء/ ولا **إشكال في** شيء من ألفاظها إلا قوله: فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فنقول: التقدير، فلما آتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء أي جعل أولادهما له شركاء على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وكذا فيما آتاهما، أي فيما آتى أولادهما ونظيره قوله: وسئل القرية [يوسف: ٨٢] أي واسأل أهل القرية.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٤/٣١٦

فإن قيل: فعلى هذا التأويل ما الفائدة في التثنية في قوله: جعلا له شركاء.

قلنا: لأن ولده قسمان ذكر وأنثى فقوله: جعلا المراد منه الذكر والأنثى مرة عبر عنهما بلفظ التثنية." [١]

"لكونهما صنفين ونوعين، ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع، وهو قوله تعالى: فتعالى الله عما يشركون.

الوجه الثالث: في **الجواب** سلمنا أن الضمير في قوله: جعلا له شركاء فيما آتاهما عائد إلى آدم وحواء عليهما السلام، إلا أنه قيل: إنه تعالى لما آتاهما الولد الصالح عزما على أن يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الإطلاق. ثم بدا لهم في ذلك، فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها، وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته. وهذا العمل وإن كان منا قربة وطاعة، إلا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فلهذا قال تعالى: فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذه الآية ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال حاكيا عن الله سبحانه: «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه»

وعلى هذا التقدير: **فالإشكال زائل**.

الوجه الرابع: في التأويل أن نقول: سلمنا صحة تلك القصة المذكورة، إلا أنا نقول: إنهم سموا بعبد الحرث لأجل أنهم اعتقدوا أنه إنما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحرث، وقد يسمى المنعم عليه عبدا للمنعم. يقال في المثل: أنا عبد من تعلمت منه حرفا، ورأيت بعض الأفاضل كتب على عنوان: كتابة عبد وده فلان. قال الشاعر:

وإني لعبد الضيف ما دام ثاويا ... ولا شيمة لي بعدها تشبه العبدا

فآدم وحواء عليهما السلام سميا ذلك الولد بعبد الحرث تنبيها على أنه إنما سلم من الآفات ببركة دعائه، وهذا لا يقدح في كونه عبد الله من جهة أنه مملوكه ومخلوقه، إلا أنا قد ذكرنا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم عليه السلام معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد، فهذا جملة ما نقوله في تأويل هذه الآية.

المسألة الثانية: في تفسير ألفاظ الآية وفيها مباحث:

البحث الأول: قوله: هو الذي خلقكم من نفس واحدة المشهور أنها نفس آدم وقوله: / خلق منها زوجها المراد حواء. قالوا ومعنى كونها مخلوقة من نفس آدم، أنه تعالى خلقها من ضلع من أضلاع آدم.

قالوا: والحكمة فيه أن الجنس إلى الجنس أميل، والجنسية علة الضم، وأقول هذا الكلام مشكل لأنه تعالى لما كان قادرا على أن يخلق آدم ابتداء فما الذي حملنا على أن نقول إنه تعالى خلق حواء من جزء من أجزاء آدم؟ ولم لا نقول: إنه تعالى خلق حواء أيضا ابتداء؟ وأيضا الذي يقدر على خلق إنسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتداء، وأيضا الذي يقال: إن عدد أضلاع الجانب الأيسر أنقص من عدد أضلاع الجانب الأيمن فيه مؤاخذة تنبي عن خلاف الحس والتشريح. بقي أن يقال: إذا لم نقل بذلك، فما المراد من كلمة (من) في قوله: وجعل منها زوجها فنقول: قد ذكرنا أن الإشارة إلى الشيء تارة تكون بحسب شخصه، وأخرى بحسب نوعه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٥/٤٢٨

قال عليه الصلاة والسلام: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»
وليس المراد ذلك الفرد المعين بل المراد ذلك النوع.
وقال عليه الصلاة والسلام: «في يوم عاشوراء هذا هو اليوم الذي أظهر الله فيه موسى على فرعون»
والمراد خلق من النوع الإنساني زوجة آدم، والمقصود التنبيه على أنه تعالى جعل زوج آدم إنسانا مثله قوله: فلما تغشاها أي جامعها، والغشيان إتيان الرجل المرأة وقد غشاها وتغشاها إذا علاها، وذلك لأنه إذا علاها فقد صار كالغاشية لها، ومثله يجللها، وهو يشبه التغطي واللبس. قال تعالى: هن لباس لكم وأنتم." (١)

"**والجواب**: أن كلمة (لو) تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره. فقوله: لو نشاء لقلنا مثل هذا يدل على أنه ما شاء ذلك القول، وما قال. فثبت أن النضر بن الحرث أقر أنه ما أتى بالمعارضة، وإنما أخبر أنه لو شاءها لأتى بها، وهذا ضعيف. لأن المقصود إنما يحصل لو أتى بالمعارضة، أما مجرد هذا القول فلا فائدة فيه.

والشبهة الثانية: لهم قولهم: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم أي بنوع آخر من العذاب أشد من ذلك وأشق منه علينا.

فإن قيل: هذا الكلام يوجب **الإشكال من** وجهين: الأول: أن قوله اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم حكاه الله عن الكفار، وكان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم القرآن فقد حصلت المعارضة في هذا القدر، وأيضا حكي عنهم أنهم قالوا في سورة بني إسرائيل: وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا [الإسراء: ٩٠] وذلك أيضا كلام الكفار فقد حصل من كلامهم ما يشبه نظم القرآن ومعارضته، وذلك يدل على حصول المعارضة. الثاني: أن كفار قريش كانوا معترفين بوجود الإله وقدرته وحكمته وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من محمد عليه الصلاة والسلام في نزول العذاب، فلو كان نزول القرآن معجزا لعرفوا كونه معجزا لأنهم أرباب الفصاحة والبلاغة، ولو عرفوا ذلك لكان أقل الأحوال أن يصيروا شاكين في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، ولو كانوا كذلك لما أقدموا على قولهم: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء لأن المتوقف الشاك لا يتجاسر على مثل هذه المبالغة، وحيث أتوا بهذه المبالغة، علمنا أنه ما لاح لهم في القرآن وجه من الوجوه المعجزة.

والجواب عن الأول: أن الإتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفي في حصول المعارضة، لأن هذا المقدار كلام قليل لا يظهر فيه وجوه الفصاحة والبلاغة، وهذا **الجواب** لا يتمشى إلا إذا قلنا التحدي ما وقع بجميع السور، وإنما وقع بالسورة الطويلة التي يظهر فيها قوة الكلام.

والجواب عن الثاني: هب أنه لم يظهر لهم الوجه في كون القرآن معجز إلا أنه لما كان معجزا في نفسه، فسواء عرفوا ذلك الوجه أو لم يعرفوا فإنه لا يتفاوت الحال فيه.

المسألة الثانية: قوله: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك قال الزجاج: القراءة بنصب الحق على خبر كان ودخلت هو للفصل ولا موضع لها، وهي بمنزلة «ما» المؤكدة ودخلت/ ليعلم أن قوله:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٥/٤٢٩

الحق ليس بصفة لهذا وأنه خبر. قال: ويجوز هو الحق رفعا ولا أعلم أحدا قرأ بها ولا خلاف بين النحويين في إجازتها، ولكن القراءة سنة، وروى صاحب «الكشاف» عن الأعمش أنه قرأ بها.

واعلم أنه تعالى لما حكى هاتين الشبهتين لم يذكر **الجواب** عن الشبهة الأولى، وهو قوله: لو نشاء لقلنا مثل هذا ولكنه ذكر **الجواب** عن الشبهة الثانية، وهو قوله: وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن تقرير وجه **الجواب** أن الكفار لما بالغوا وقالوا: اللهم إن كان محمد محقا فأمطر علينا حجارة من السماء، ذكر تعالى أن محمدا وإن كان محقا في قوله إلا أنه مع ذلك لا يمطر الحجارة على أعدائه، وعلى منكري نبوته، لسببين: الأول: أن محمدا عليه الصلاة والسلام ما دام يكون حاضرا معهم، فإنه." (١)

"المسألة السابعة: لا شبهة في أن المراد بقوله: بعد عامهم هذا السنة التي حصل فيها النداء بالبراءة من المشركين، وهي السنة التاسعة من الهجرة.

ثم قال تعالى: وإن خفتم عيلة والعيلة الفقر يقال: عال الرجل يعيل عيلة إذا افتقر، والمعنى: إن خفتم فقرا بسبب منع الكفار فسوف يغنيكم الله من فضله وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: ذكروا في تفسير هذا الفضل وجوها: الأول: قال مقاتل: أسلم أهل جدة وصنعاء وحنين، وحملوا الطعام إلى مكة وكفاهم الله الحاجة إلى مبايعة الكفار. والثاني: قال الحسن: جعل الله ما يوجد من الجرية بدلا من ذلك. وقيل: أغناهم بالفيء. الثالث: قال عكرمة: أنزل الله عليهم المطر، وكثر خيرهم.

المسألة الثانية: قوله: فسوف يغنيكم الله من فضله إخبار عن غيب في المستقبل على سبيل الجزم في حادثة عظيمة، وقد وقع الأمر مطابقا لذلك الخبر فكان معجزة.

ثم قال تعالى: إن شاء ولسائل أن يسأل فيقول: الغرض بهذا الخبر إزالة الخوف بالعيلة، وهذا الشرط يمنع من إفادة هذا المقصود، **وجوابه** من وجوه الأول: أن لا يحصل الاعتماد على حصول هذا المطلوب، فيكون الإنسان أبدا متضرعا إلى الله تعالى في طلب الخيرات ودفع الآفات. الثاني: أن المقصود من ذكر هذا الشرط تعليم رعاية الأدب، كما في قوله: لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين [الفتح: ٢٧] الثالث: أن المقصود التنبيه على أن حصول هذا المعنى لا يكون في كل الأوقات وفي جميع الأمور، لأن إبراهيم عليه السلام قال في دعائه: وارزق أهله من الثمرات [البقرة: ١٢٦] وكلمة «من» تفيد التبعيض فقوله تعالى في هذه الآية: إن شاء المراء منه ذلك التبعيض.

ثم قال: إن الله عليم حكيم أي عليم بأحوالكم، وحكيم لا يعطي ولا يمنع إلا عن حكمة وصواب، والله أعلم.

[سورة التوبة (٩) : آية ٢٩]

قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون (٢٩)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٧٩/١٥

[في قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر إلى قوله أوتوا الكتاب] اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المشركين في إظهار البراءة عن عهدهم، وفي إظهار البراءة عنهم في أنفسهم، وفي وجوب مقاتلتهم، وفي تبعيدهم عن المسجد الحرام، وأورد الإشكالات التي ذكروها، وأجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم أهل الكتاب، وهو أن يقاتلوا إلى أن يعطوا الجزية، فحينئذ يقرون على ما هم عليه بشرائط، ويكونون عند ذلك من أهل الذمة والعهد، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى ذكر أن أهل الكتاب إذا كانوا موصوفين بصفات أربعة، وجبت مقاتلتهم إلى أن يسلموا، أو إلى أن يعطوا الجزية.

فالصفة الأولى: أنهم لا يؤمنون بالله. واعلم أن القوم يقولون: نحن نؤمن بالله إلا أن التحقيق أن أكثر اليهود مشبهة، والمشبه يزعم أن لا موجود إلا الجسم وما يحل فيه فأما الموجود الذي لا يكون جسما ولا." (١)

"أنكر الإله، وأيضا بين تعالى أنهم بمنزلة المشركين في الشرك، وإن كانت طرق القول بالشرك مختلفة، إذ لا فرق بين من يعبد الصنم وبين من يعبد المسيح وغيره لأنه لا معنى للشرك إلا أن يتخذ الإنسان مع الله معبودا، فإذا حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك، بل إنا لو تأملنا لعلمنا أن كفر عابد الوثن أخف من كفر النصارى، لأن عابد الوثن لا يقول إن هذا الوثن خالق العالم وإله العالم، بل يجريه مجرى الشيء الذي يتوسل به إلى طاعة الله. أما النصارى فإنهم يثبتون الحلول والاتحاد وذلك كفر قبيح جدا، فثبت أنه لا فرق بين هؤلاء الحلولية وبين سائر المشركين، وأنهم إنما خصهم بقبول الجزية منهم، لأنهم في الظاهر ألصقوا أنفسهم بموسى وعيسى، وادعى أنهم يعملون بالتوراة والإنجيل، فلأجل تعظيم هذين الرسولين المعظمين وتعظيم كتابيهما وتعظيم أسلاف هؤلاء اليهود والنصارى بسبب أنهم كانوا على الدين الحق، حكم الله تعالى بقبول الجزية منهم، وإلا ففي الحقيقة لا فرق بينهم وبين المشركين.

المسألة الثانية: في قوله: وقالت اليهود عزير ابن الله أقوال: الأول: قال عبيد بن عمير: إنما قال هذا القول رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عازوراء. الثاني:

قال ابن عباس في رواية سعيد بن جبير وعكرمة: أتى جماعة من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم: سلام بن مشكم، والنعمان بن أوفى، ومالك بن الصيف، وقالوا: كيف نتبعك وقد تركت قبلتنا، ولا تزعم أن عزيزا ابن الله، فنزلت هذه الآية.

وعلى هذين القولين فالقائلون بهذا المذهب بعض اليهود إلا أن الله نسب ذلك القول إلى اليهود بناء على عادة العرب في إيقاع اسم الجماعة على الواحد، يقال فلان يركب الخيول ولعله لم يركب إلا واحدا منها، وفلان يجالس السلاطين ولعله لا يجالس إلا واحدا.

والقول الثالث: لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع، فحكى الله ذلك عنهم، ولا عبرة بإنكار اليهود ذلك، فإن حكاية الله عنهم أصدق. والسبب الذي لأجله قالوا هذا القول ما رواه ابن عباس أن اليهود أضاعوا التوراة وعملوا بغير الحق، فأنساهم الله تعالى التوراة ونسخها من صدورهم فتضرع عزيز إلى الله وابتهل إليه فعاد حفظ التوراة إلى قلبه، فأنذر

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٣/١٦

قومه به، فلما جربوه وجدوه صادقا فيه، فقالوا ما تيسر هذا لعزير إلا أنه ابن الله، وقال الكلبي: قتل بختنصر علماءهم فلم يبق/ فيهم أحد يعرف التوراة. وقال السدي: العمالقة قتلوهم فلم يبق فيهم أحد يعرف التوراة، فهذا ما قيل في هذا الباب.

وأما حكاية الله عن النصارى أنهم يقولون:

المسيح ابن الله، فهي ظاهرة لكن فيها **إشكال قوي**، وهي أنا نقطع أن المسيح صلوات الله عليه وأصحابه كانوا مبرئين من دعوة الناس إلا الأبوة والبنوة، فإن هذا أفحش أنواع الكفر، فكيف يليق بأكابر الأنبياء عليهم السلام؟

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يعقل إطباق جملة محبي عيسى من النصارى على هذا الكفر، ومن الذي وضع هذا المذهب الفاسد، وكيف قدر على نسبته إلى المسيح عليه السلام؟ فقال المفسرون في **الجواب** عن هذا السؤال:

إن أتباع عيسى عليه الصلاة والسلام كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود، وكان في اليهود رجل شجاع يقال له بولس قتل جمعا من أصحاب عيسى، ثم قال لليهود إن كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا ونحن مغبونون إن دخلوا الجنة ودخلنا النار، وإني أحتال فأضلهم، فعوقب فرسه وأظهر الندامة مما كان يصنع ووضع على رأسه التراب وقال: نوديت من السماء ليس لك توبة إلا أن تتنصر، وقد تبت فأدخله النصارى الكنيسة ومكث سنة لا يخرج وتعلم الإنجيل فصدقوه وأحبوه، ثم مضى إلى بيت المقدس." (١)

"والتقدير: في أن يجاهدوا إلا أنه حسن الحذف لظهوره، ثم هاهنا قولان:

القول الأول: إجراء هذا الكلام على ظاهره من غير إضمار آخر، وعلى هذا التقدير فالمعنى أنه ليس من عادة المؤمنين أن يستأذنوك في أن يجاهدوا، وكان الأكابر من المهاجرين والأنصار يقولون لا نستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد، فإن ربنا ندبنا إليه مرة بعد أخرى، فأي فائدة في الاستئذان؟ وكانوا بحيث لو أمرهم الرسول بالقعود لشق عليهم ذلك، ألا ترى

أن علي بن أبي طالب لما أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يبقى في المدينة شق عليه ذلك ولم يرض إلى أن قال له الرسول: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» .

القول الثاني: أنه لا بد هاهنا من إضمار آخر، وقالوا لأن ترك استئذان الإمام في الجهاد غير جائز، وهؤلاء ذمهم الله في ترك هذا الاستئذان، فثبت أنه لا بد من الإضمار، والتقدير: لا يستأذنك هؤلاء في أن لا يجاهدوا، إلا أنه حذف حرف النفي، ونظير قوله: يبين الله لكم أن تضلوا [النساء: ١٧٦] والذي دل على هذا المحذوف أن ما قبل الآية وما بعدها يدل على أن حصول هذا الذم إنما كان على الاستئذان في القعود والله أعلم.

ثم قال تعالى: إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون وفيه مسائل:

المسألة الأولى: بين أن هذا الانتقال لا يصدر إلا عند عدم الإيمان بالله واليوم الآخر ثم لما كان عدم الإيمان قد يكون بسبب الشك فيه، وقد يكون بسبب الجزم والقطع بعدمه، بين تعالى أن عدم إيمان هؤلاء إنما كان بسبب الشك والريب، وهذا يدل على أن الشاك المرتاب غير مؤمن بالله. وهاهنا سؤالان:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٨/١٦

السؤال الأول: أن العلم إذا كان استدلاليا كان وقوع الشك في الدليل يوجب وقوع الشك في المدلول، ووقع الشك في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل يكفي في حصول الشك في صحة الدليل، فهذا يقتضي أن الرجل المؤمن إذا وقع له سؤال **وإشكال في** مقدمة من مقدمات دليله أن يصير شاكا في المدلول، وهذا يقتضي أن يخرج المؤمن عن إيمانه في كل لحظة، بسبب أنه خطر بباله سؤال وإشكال، ومعلوم أن ذلك باطل، فثبت أن بناء الإيمان ليس على الدليل بل على التقليد فصارت هذه الآية دالة على أن الأصل في الإيمان هو التقليد من هذا الوجه.

والجواب: أن المسلم وإن عرض له الشك في صحة بعض مقدمات دليل واحد إلا أن سائر الدلائل سليمة عنده من الطعن، فلهذا السبب بقي إيمانه دائما مستمرا.

السؤال الثاني: أليس أن أصحابكم يقولون: إنا مؤمن إن شاء الله تعالى، وذلك يقتضي حصول الشك؟

والجواب: أنا استقصينا في تحقيق هذه المسألة في سورة الأنفال، في تفسير قوله: أولئك هم المؤمنون حقا [الأنفال: ٧٤] .

المسألة الثانية: قالت الكرامية: الإيمان هو مجرد الإقرار مع أنه تعالى شهد عليهم في هذه الآية بأنهم ليسوا مؤمنين.

المسألة الثالثة: قوله: وارتابت قلوبهم يدل على أن محل الريب هو القلب فقط، ومتى كان محل الريب هو القلب كان محل المعرفة، والإيمان أيضا هو القلب، لأن محل أحد الضدين يجب أن يكون هو محلا." (١)

"**وجوابه**: أن هذا **الإشكال إنما** يتوجه على قول المعتزلة، حيث قالوا: إن الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم، أما عندنا فإن شيئا من الأفعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا البتة، وإنما هي معرفات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد محال، بل نقول: إن هذا من أقوى الدلائل اليقينية على أن هذه الأفعال غير مؤثرة في هذه الأحكام لوجوه عائدة إليها، والدليل عليه أنه تعالى بين أنه حصلت هذه الأمور الثلاثة في حقهم، فلو كان كل واحد منها موجبا تاما لهذا الحكم، لزم أن يجتمع على الأثر الواحد أسباب مستقلة، وذلك محال، لأن المعلول يستغني بكل واحد منها عن كل واحد منها، فيلزم افتقاره إليها بأسرها حال استغنائه عنها بأسرها، وذلك/ محال، فثبت أن القول بكون هذه الأفعال مؤثرة في هذه الأحكام يفضي إلى هذا المحال، فكان القول به باطلا.

المسألة الثالثة: دلت هذه الآية على أن شيئا من أعمال البر لا يكون مقبولا عند الله مع الكفر بالله.

فإن قيل: فكيف الجمع بينه وبين قوله: فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره [الزلزلة: ٧] .

قلنا: وجب أن يصرف ذلك إلى تأثيره في تخفيف العقاب، ودلت الآية على أن الصلاة لازمة للكافر، ولولا ذلك لما ذمهم الله تعالى على فعلها على وجه الكسل.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال الموجب للذم ليس هو ترك الصلاة؟ بل الموجب للذم هو الإتيان بها على وجه الكسل جاريا مجرى سائر تصرفاتها من قيام وقعود، وكما لا يكون قعودهم على وجه الكسل مانعا من تقبل طاعتهم، فكذلك كان يجب في صلاتهم لو لم تجب عليهم.

المسألة الرابعة: مضى تفسير الكسالى في سورة النساء. قال صاحب «الكشاف» : كسالى بالضم والفتح جمع الكسلان:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٦٠/١٦

نحو سكارى وحيارى في سكران وحيران. قال المفسرون: هذا الكسل معناه أنه إن كان في جماعة صلى، وإن كان وحده لم يصل. قال المصنف: إن هذا المعنى إنما أثر في منع قبول الطاعات، لأن هذا المعنى يدل على أنه لا يصلي طاعة لأمر الله وإنما يصلي خوفا من مذمة الناس، وهذا القدر لا يدل على الكفر. أما لما ذكره الله تعالى بعد أن وصفهم بالكفر، دل على أن الكسل إنما كان لأنهم يعتقدون أنه غير واجب، وذلك يوجب الكفر.

أما قوله: ولا ينفقون إلا وهم كارهون فالمعنى: أنهم لا ينفقون لغرض الطاعة، بل رعاية للمصلحة الظاهرة، وذلك أنهم كانوا يعدون الإنفاق مغرما وضيعة بينهم، وهذا يوجب أن تكون النفس طيبة عند أداء الزكاة والإنفاق في سبيل الله، لأن الله تعالى ذم المنافقين بكراهتهم الإنفاق، وهذا معنى

قوله عليه السلام: «أدوا زكاة أموالكم طيبة بها نفوسكم»

فإن أداها وهو كاره لذلك كان من علامات الكفر والنفاق. قال المصنف رضي الله عنه: حاصل هذه المباحث يدل على أن روح الطاعات الإتيان بها لغرض العبودية والانقياد في الطاعة، فإن لم يؤت بها لهذا الغرض، فلا فائدة فيه، بل ربما صارت وبالا على صاحبها.

المسألة الخامسة: وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم قرأ حمزة والكسائي أن يقبل بالياء والباقون بالتاء على التأنيث. وجه الأولين: أن النفقات في معنى الإنفاق، كقوله: فمن جاءه/ موعظة ووجه من قرأ بالتأنيث أن الفعل مسند إلى مؤنث. قال صاحب «الكشاف» : قرئ نفقاتهم ونفقتهم على الجمع." (١)

"إبراهيم مع جلالة قدره ومع كونه موصوفا بالأواهية والحليمية منعه الله تعالى من الاستغفار لأبيه الكافر، فلأن يكون غيره ممنوعا من هذا المعنى كان أولى.

المسألة الثانية: دل القرآن على أن إبراهيم عليه السلام استغفر لأبيه. قال تعالى حكاية عنه واغفر لأبي إنه كان من الضالين [الشعراء: ٨٦] وأيضا قال عنه: ربنا اغفر لي ولوالدي [إبراهيم: ٤١] وقال تعالى حكاية عنه في سورة مريم قال: سلام عليك سأستغفر لك ربي [مريم: ٤٧] وقال أيضا: لأستغفرن لك [الممتحنة: ٤] وثبت أن الاستغفار للكافر لا يجوز. فهذا يدل على صدور هذا الذنب من إبراهيم عليه السلام.

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذا **الإشكال بقوله**: وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه [التوبة: ١١٤] وفيه قولان: الأول: أن يكون الواعد أبا إبراهيم عليه السلام، والمعنى: أن أباه وعده أن يؤمن، فكان إبراهيم عليه السلام يستغفر له لأجل أن يحصل هذا المعنى، فلما تبين له أنه لا يؤمن وأنه عدو لله تبرأ منه، وترك ذلك الاستغفار. الثاني: أن يكون الواعد إبراهيم عليه السلام، وذلك أنه وعد أباه أن يستغفر له رجاء إسلامه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه والدليل على صحة هذا التأويل قراءة الحسن وعدها أباه بالباء، ومن الناس من ذكر في **الجواب** وجهين آخرين.

الوجه الأول: المراد من استغفار إبراهيم لأبيه دعاؤه له إلى الإيمان والإسلام، وكان يقول له آمن حتى تتخلص من العقاب وتفوز بالغفران، وكان يتضرع إلى الله في أن يرزقه الإيمان/ الذي يوجب المغفرة، فهذا هو الاستغفار، فلما أخبره الله تعالى

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٧٠/١٦

بأنه يموت مصرا على الكفر ترك تلك الدعوة.

والوجه الثاني: في **الجواب** أن من الناس من حمل قوله: ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين [التوبة: ١١٣] على صلاة الجنازة، وبهذا الطريق فلا امتناع في الاستغفار للكافر لكون الفائدة في ذلك الاستغفار تخفيف العقاب. قالوا: والدليل على أن المراد ما ذكرناه، أنه تعالى منع من الصلاة على المنافقين، وهو قوله: ولا تصل على أحد منهم مات أبدا [التوبة: ٨٤] وفي هذه الآية عم هذا الحكم، ومنع من الصلاة على المشركين، سواء كان منافقا أو كان مظهرا لذلك الشرك وهذا قول غريب.

المسألة الثالثة: اختلفوا في السبب الذي به تبين لإبراهيم أن أباه عدو لله. فقال بعضهم: بالإصرار والموت. وقال بعضهم: بالإصرار وحده. وقال آخرون: لا يبعد أن الله تعالى عرفه ذلك بالوحي، وعند ذلك تبرأ منه. فكان تعالى يقول: لما تبين لإبراهيم أن أباه عدو لله تبرأ منه، فكونوا كذلك، لأني أمرتكم بمتابعة إبراهيم في قوله: واتبع ملة إبراهيم [النساء: ١٢٥] . واعلم أنه تعالى لما ذكر حال إبراهيم في هذه الواقعة. قال: إن إبراهيم لأواه حليم [التوبة: ١١٤] واعلم أن اشتقاق الأواه من قول الرجل عند شدة حزنه أوه، والسبب فيه أن عند الحزن يختنق الروح القلبي في داخل القلب ويشتد حرقه، فالإنسان يخرج ذلك النفس المحترق من القلب ليخفف بعض ما به هذا هو الأصل في اشتقاق هذا اللفظ، وللمفسرين فيه عبارات، روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الأواه: الخاشع المتضرع»

وعن عمر: أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الأواه، فقال: «الدعاء»

ويروى أن زينب تكلمت عند الرسول عليه الصلاة." (١)

"القرآن، ويحتمل أن يكون المراد منه غير القرآن، وهو الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى الذي منه نسخ كل كتاب، كما قال تعالى: إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون [الواقعة: ٧٧، ٧٨] وقال تعالى: بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ [البروج: ٢٢] وقال: وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم [الزخرف: ٤] وقال:

يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب [الرعد: ٣٩] .

وإذا عرفت ما ذكرنا من الاحتمالات تحصل هاهنا حينئذ وجوه أربعة من الاحتمالات:

الاحتمال الأول: أن يقال: المراد من لفظة تلك الإشارة إلى الآيات الموجودة في هذه السورة، فكان التقدير تلك الآيات هي آيات الكتاب الحكيم الذي هو القرآن، وذلك لأنه تعالى وعد رسوله عليه الصلاة والسلام أن ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء، ولا يغيره كرور الدهر، فالتقدير أن تلك الآيات الحاصلة في سورة الر هي آيات ذلك الكتاب المحكم الذي لا يمحوه الماء.

الاحتمال الثاني: أن يقال: المراد أن تلك الآيات الموجودة في هذه السورة هي آيات الكتاب المخزون المكنون عند الله.

واعلم أن على هذين القولين تكون الإشارة بقولنا: تلك إلى آيات هذه السورة وفيه إشكال، وهو أن تلك يشار بها إلى الغائب، وآيات هذه السورة حاضرة، فكيف يحسن أن يشار إليه بلفظ تلك.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٥٩/١٦

واعلم أن هذا السؤال قد سبق مع جوابه في تفسير قوله تعالى: الم ذلك الكتاب [البقرة: ١، ٢] .
الاحتمال الثالث والرابع: أن يقال: لفظ تلك إشارة إلى ما تقدم هذه السورة من آيات القرآن، والمراد بها: هي آيات القرآن الحكيم، والمراد أنها هي آيات ذلك الكتاب المكنون المخزون عند الله تعالى، وفي الآية قولان آخران: أحدهما: أن يكون المراد من الكتاب الحكيم التوراة والإنجيل، والتقدير: أن الآيات المذكورة في هذه السورة هي الآيات المذكورة في التوراة والإنجيل، والمعنى: أن القصص المذكورة في هذه السورة موافقة للقصص المذكورة في التوراة/ والإنجيل، مع أن محمدا عليه الصلاة والسلام ما كان عالما بالتوراة والإنجيل، فحصول هذه الموافقة لا يمكن إلا إذا خص الله تعالى محمدا بإنزال الوحي عليه. والثاني:
وهو قول أبي مسلم: أن قوله: الر إشارة إلى حروف التهجي، فقوله: الر تلك آيات الكتاب يعني هذه الحروف هي الأشياء التي جعلت وعلامات لهذا الكتاب الذي آيات به وقع التحدي فلولا امتياز هذا الكتاب عن كلام الناس بالوصف المعجز، وإلا لكان اختصاصه بهذا النظم، دون سائر الناس القادرين على التلفظ بهذه الحروف محالا.
المسألة الثانية: في وصف الكتاب بكونه حكيما وجوه: الأول: أن الحكيم هو ذو الحكمة بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة. الثاني: أن يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلم به. قال الأعشى:
وغريبة تأتي الملوك حكيمة ... قد قلتها ليقال من ذا قالها
الثالث: قال الأكثرون الحكيم بمعنى الحاكم، فعيل بمعنى فاعل دليله قوله تعالى: وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس [البقرة: ٢١٣] فالقرآن كالحاكم في الاعتقادات لتميز حقها عن باطلها، وفي الأفعال لتميز صوابها عن خطئها، وكالحاكم على أن محمدا صادق في دعوى النبوة، لأن المعجزة الكبرى." (١)
"أن هالك كل من يحفى وينتعل
على معنى أنه هالك. وقال صاحب «النظم» (أن) هاهنا زائدة، والتقدير: وآخر دعواهم الحمد لله رب العالمين، وهذا القول ليس بشيء، وقرأ بعضهم أن الحمد لله بالتشديد، ونصب الحمد.

[سورة يونس (١٠) : آية ١١]
ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي إليهم أجلهم فنذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون (١١)
وفيه مسائل:
المسألة الأولى: أن الذي يغلب على ظني أن ابتداء هذه السورة في ذكر شبهات المنكرين للنبوة مع الجواب عنها.
فالشبهة الأولى: أن القوم تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا عليه السلام بالنبوة فأزال الله تعالى ذلك التعجب بقوله: أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم [يونس: ٢] ثم ذكر دلائل التوحيد ودلائل صحة المعاد، وحاصل الجواب أنه يقول: إني ما جئتكم إلا بالتوحيد والإقرار بالمعاد، وقد دللت على صحتها، فلم يبق للتعجب من نبوتي معنى.
والشبهة الثانية: للقوم أنهم كانوا أبدا يقولون: اللهم إن كان ما يقول محمد حقا في ادعاء الرسالة فأمطر علينا حجارة من

---
(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٨٤/١٧

السماء أو ائتنا بعذاب أليم. فأجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بما ذكره في هذه الآية فهذا هو الكلام في كيفية النظم. ومن الناس من ذكر فيه وجوها أخرى: فالأول: قال القاضي: لما بين تعالى فيما تقدم الوعد والوعيد أتبعه بما دل على أن من حقهما أن يتأخرا عن هذه الحياة الدنيوية لأن حصولهما في الدنيا كالمانع من بقاء التكليف. والثاني: ما ذكره القفال: وهو أنه تعالى لما وصف الكفار بأنهم لا يرجون لقاء الله ورضوا بالحياة الدنيا/ واطمأنوا بها، وكانوا عن آيات الله غافلين بين أن من غفلتهم أن الرسول متى أنذرهم استعجلوا العذاب جهلا منهم وسفها.

المسألة الثانية: أنه تعالى أخبر في آيات كثيرة أن هؤلاء المشركين متى خوفوا بنزول العذاب في الدنيا استعجلوا ذلك العذاب كما قالوا: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم [الأنفال: ٣٢] وقال تعالى: سأل سائل بعذاب واقع [المعارج: ١] الآية. ثم إنهم لما توعدوا بعذاب الآخرة في هذه الآية وهو قوله: أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون [يونس: ٨] استعجلوا ذلك العذاب، وقالوا: متى يحصل ذلك كما قال تعالى: يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها [الشورى: ١٨] وقال في هذه السورة بعد هذه الآية: ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين إلى قوله: آلآن وقد كنتم به تستعجلون [يونس: ٤٨- ٥١] وقال في سورة الرعد: ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات [الرعد: ٦] فبين تعالى أنهم لا مصلحة لهم في تعجيل إيصال الشر إليهم، لأنه تعالى لو أوصل ذلك العقاب إليهم لماتوا وهلكوا، لأن تركيبهم في الدنيا لا يحتمل ذلك ولا صلاح في إماتتهم، فربما آمنوا بعد ذلك، وربما خرج من صلبهم من كان مؤمنا، وذلك يقتضي أن لا يعاجلهم بإيصال ذلك الشر.

المسألة الثالثة: في لفظ الآية إشكال، وهو أن يقال: كيف قابل التعجيل بالاستعجال، وكان الواجب أن." (١)

"والأسود بن عبد يغوث، والحرث بن حنظلة، فقتل الله كل رجل منهم بطريق آخر، كما قال: إنا كفيناك المستهزئين [الحجر: ٩٥] فذكر الله تعالى أنهم كلما تلي عليهم آيات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله وفيه بحثان:

البحث الأول: أن وصفهم بأنهم لا يرجون لقاء الله أريد به كونهم مكذبين بالحشر والنشر، منكرين للبعث والقيامة، ثم في تقرير حسن هذه الاستعارة وجوه: الأول: قال الأصم: لا يرجون لقاءنا أي لا يرجون في لقائنا خيرا على طاعة، فهم من السيئات أبعد أن يخافوها. الثاني: قال القاضي: الرجاء لا يستعمل إلا في المنافع، لكنه قد يدل على المضار من بعض الوجوه، لأن من لا يرجو لقاء ما وعد ربه من الثواب، وهو القصد بالتكليف، لا يخاف أيضا ما يوعده به من العقاب، فصار ذلك كناية عن جحدهم للبعث والنشور.

واعلم أن كلام القاضي قريب من كلام الأصم، إلا أن البيان التام أن يقال: كل من كان مؤمنا بالبعث والنشور فإنه لا بد وأن يكون راجيا ثواب الله وخائفا من عقابه، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم، فلزم من نفي الرجاء نفي الإيمان بالبعث فهذا هو الوجه في حسن هذه الاستعارة.

البحث الثاني: أنهم طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد أمرين على البدل: فالأول: أن يأتيهم بقرآن غير هذا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢١٨/١٧

القرآن. والثاني: أن يبدل هذا القرآن وفيه إشكال، لأنه إذا بدل هذا القرآن بغيره، فقد أتى بقرآن غير هذا القرآن، وإذا كان كذلك كان كل واحد منهما شيئا واحدا. وأيضا مما يدل على أن كل واحد منهما هو عين الآخر أنه عليه الصلاة والسلام اقتصر في **الجواب** على نفي أحدهما، وهو قوله: ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي وإذا ثبت أن كل واحد من هذين الأمرين هو نفس الآخر، كان إلقاء اللفظ على الترديد والتخيير فيه باطلا.

والجواب: أن أحد الأمرين غير الآخر، فالإتيان بكتاب آخر، لا على ترتيب هذا القرآن ولا على نظمه، يكون إتيانا بقرآن آخر، وأما إذا أتى بهذا القرآن إلا أنه وضع مكان ذم بعض الأشياء مدحها، ومكان آية رحمة آية عذاب، كان هذا تبديلا، أو نقول: الإتيان بقرآن غير هذا هو أن/ يأتيهم بكتاب آخر سوى هذا الكتاب مع كون هذا الكتاب باقيا بحاله، والتبديل هو أن يغير هذا الكتاب. وأما قوله: إنه اكتفى في **الجواب** على نفي أحد القسمين.

قلنا: **الجواب** المذكور عن أحد القسمين هو عين **الجواب** عن القسم الثاني وإذا كان كذلك وقع الاكتفاء بذكر أحدهما عن ذكر الثاني. وإنما قلنا: **الجواب** عن أحد القسمين عين **الجواب** عن الثاني لوجهين: الأول:

أنه عليه الصلاة والسلام لما بين أنه لا يجوز أن يبدله من تلقاء نفسه، لأنه وارد من الله تعالى ولا يقدر على مثله، كما لا يقدر سائر العرب على مثله، فكان ذلك متقررا في نفوسهم بسبب ما تقدم من تحديد لهم بمثل هذا القرآن، فقد دلهم بذلك على أنه لا يتمكن من قرآن غير هذا. والثاني: أن التبديل أقرب إلى الإمكان من المجيء بقرآن غير هذا القرآن، **فجوابه** عن الأسهل يكون **جوابا** عن الأصعب، ومن الناس من قال: لا فرق بين الإتيان بقرآن غير هذا القرآن وبين تبديل هذا القرآن، وجعل قوله: ما يكون لي أن أبدله **جوابا** عن الأمرين، إلا أنه ضعيف على ما بيناه.." (١)

"الصدق، فثبت أنه تعالى هو الموصل إلى جميع الخيرات في الدنيا والآخرة، والمرشد إلى كل الكمالات في النفس والجسد، وأن الأصنام لا تأثير لها في شيء من ذلك، وإذا كان كذلك كان الاشتغال بعبادتها جهلا محضا وسفها صرفا، فهذا حاصل الكلام في هذا الاستدلال.

المسألة الثانية: قال الزجاج: يقال هديت إلى الحق، وهديت للحق بمعنى واحد، والله تعالى ذكر هاتين اللغتين في قوله: قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق.

المسألة الثالثة: في قوله: أمن لا يهدي ست قراءات: الأول: قرأ ابن كثير وابن عامر وورش عن نافع يهدي بفتح الياء والهاء وتشديد الدال، وهو اختيار أبي عبيدة وأبي حاتم، لأن أصله يهتدي أدغمت التاء في الدال ونقلت فتحة التاء المدغمة إلى الهاء. الثانية: قرأ نافع ساكنة الهاء مشددة الدال أدغمت التاء في الدال وتركت الهاء على حالها، فجمع في قراءته بين ساكنين كما جمعوا في يخصمون [يس: ٤٩] قال علي بن عيسى وهو غلط على نافع. الثالثة: قرأ أبو عمرو بالإشارة إلى فتحة الهاء من غير إشباع فهو بين الفتح والجزم مختلسة على أصل مذهبه اختيارا للتخفيف، وذكر علي بن عيسى أنه الصحيح من قراءة نافع. الرابعة:

قرأ عاصم بفتح الياء وكسر الهاء وتشديد الدال فرارا من التقاء الساكنين، والجزم يحرك بالكسر. الخامسة: قرأ حماد ويحي بن

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٢٤/١٧

آدم عن أبي بكر عن عاصم بكسر الياء والهاء أتبع الكسرة للكسرة. وقيل: هو لغة من قرأ (نستعين ونعبد) السادسة: قرأ حمزة والكسائي يهدي ساكنة الهاء وبتخفيف الدال على معنى يهتدي والعرب تقول: يهدي، بمعنى يهتدي يقال: هديته فهدي أي اهتدى.

المسألة الرابعة: في لفظ الآية إشكال، وهو أن المراد من الشركاء في هذه الآية الأصنام وأنها جمادات لا تقبل الهداية، فقوله: أمن لا يهدي إلا أن يهدى لا يليق بها.

والجواب من وجوه: الأول: لا يبعد أن يكون المراد من قوله: قل هل من شركائكم من يبدؤا الخلق ثم يعيده هو الأصنام. والمراد من قوله: قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق رؤساء الكفر والضلالة والدعاة إليها والدليل عليه قوله سبحانه: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله إلى قوله: لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون [التوبة: ٣١] والمراد أن الله سبحانه وتعالى هدى الخلق إلى الدين الحق بواسطة ما أظهر من الدلائل العقلية والنقلية. وأما هؤلاء الدعاة والرؤساء فإنهم لا يقدرون على أن يهدوا غيرهم إلا إذا هداهم الله تعالى، فكان التمسك بدين الله تعالى أولى من قبول قول هؤلاء الجهال.

الوجه الثاني: في **الجواب** أن يقال: إن القوم لما اتخذوها آلهة، لا جرم عبر عنها كما يعبر عمن يعلم ويعقل، ألا ترى أنه تعالى قال: إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم [الأعراف: ١٩٤] مع أنها جمادات وقال: إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم [فاطر: ١٤] فأجرى اللفظ على الأوثان على حسب ما يجري على من يعقل ويعلم فكذا هاهنا وصفهم الله تعالى بصفة من يعقل، وإن لم يكن الأمر كذلك، الثالث: أنا نحمل ذلك على التقدير، يعني أنها لو كانت بحيث يمكنها أن تهدي، فإنها لا تهدي غيرها إلا بعد أن يهديها غيرها، وإذا حملنا الكلام على هذا التقدير فقد زال السؤال. الرابع: أن البنية عندنا ليست شرطا/ لصحة الحياة والعقل، فتلك الأصنام حال كونها خشبا وحجرا قابلة للحياة والعقل، وعلى هذا التقدير فيصح من الله تعالى أن يجعلها حية عاقلة ثم إنها تشتغل بهداية الغير. الخامس: أن الهدى عبارة عن النقل والحركة يقال: هديت المرأة." (١)

"منه الرد على من يقول: إنه تعالى غير عالم بالجزئيات، وهو المراد من قوله: إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون [الجاثية: ٢٩].

والوجه الثاني: في **الجواب** أن نجعل كلمة (إلا) في قوله: إلا في كتاب مبين استثناء منقطعا لكن بمعنى هو في كتاب مبين، وذكر أبو علي الجرجاني صاحب «النظم» عنه **جوابا** آخر فقال: قوله: وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر هاهنا تم الكلام وانقطع ثم وقع الابتداء بكلام آخر، وهو قوله: إلا في كتاب مبين أي وهو أيضا في كتاب مبين. قال: والعرب تضع «إلا» موضع «واو النسق» كثيرا على معنى الابتداء، كقوله تعالى: لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم [النمل: ١٠] يعني ومن ظلم. وقوله: لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا [البقرة: ١٥٠] يعني والذين ظلموا، وهذا الوجه في غاية التعسف.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٥٠/١٧

وأجاب صاحب «الكشاف» : بوجه رابع فقال: **الإشكال إنما** جاء إذا عطفنا قوله: ولا أصغر من ذلك ولا أكبر على قوله: من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء إما بحسب الظاهر أو بحسب المحل، لكنا لا نقول ذلك، بل نقول: الوجه في القراءة بالنصب في قوله: ولا أصغر من ذلك الحمل/ على نفي الجنس وفي القراءة بالرفع الحمل على الابتداء، وخبره قوله: في كتاب مبين وهذا الوجه اختيار الزجاج.

[سورة يونس (١٠) : الآيات ٦٢ الى ٦٤]

ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٦٢) الذين آمنوا وكانوا يتقون (٦٣) لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم (٦٤)

[في قوله تعالى ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون] اعلم أنا بينا أن قوله تعالى: وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن [يونس: ٦١] مما يقوي قلوب المطيعين، ومما يكسر قلوب الفاسقين فأتبعه الله تعالى بشرح أحوال المخلصين الصادقين الصديقين وهو المذكور في هذه الآية. وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنا نحتاج في تفسير هذه الآية إلى أن نبين أن الولي من هو؟ ثم نبين تفسير نفي الخوف والحزن عنه فنقول: أما إن الوحي من هو؟ فيدل عليه القرآن والخبر والأثر والمعقول. أما القرآن، فهو قوله في هذه الآية: الذين آمنوا وكانوا يتقون فقوله: آمنوا إشارة إلى كمال حال القوة النظرية وقوله:

وكانوا يتقون إشارة إلى كمال حال القوة العملية. وفيه قيام آخر، وهو أن يحمل الإيمان على مجموع الاعتقاد والعمل، ثم نصف الولي بأنه كان متقيا في الكل. أما التقوى في موقف العلم فلأن جلال الله أعلى من أن يحيط به عقل البشر، فالصديق إذا وصف الله سبحانه بصفة من صفات الجلال، فهو يقدس الله عن أن يكون كماله وجلاله مقتصرا على ذلك المقدار الذي عرفه ووصفه به، وإذا عبد الله تعالى فهو يقدس الله تعالى عن أن تكون الخدمة اللائقة بكبريائه متقدرة بذلك المقدار فثبت أنه أبدا يكون في مقام الخوف والتقوى. وأما الأخبار فكثيرة

روى عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «هم قوم تحابوا في الله على غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها، فو الله إن وجوههم لنور، وإنهم لعلى منابر من نور لا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس» ثم قرأ هذه الآية، وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «هم الذين يذكر الله تعالى برؤيتهم»

قال أهل التحقيق: السبب." (١)

"وأما العقل فوجهان: الأول: أن معصية الكافر متناهية ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلم وأنه لا يجوز. الثاني: أن ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا بيان خلوه عن النفع أن ذلك النفع لا يرجع إلى الله تعالى لكونه متعاليا عن النفع والضرر ولا إلى ذلك المعاقب لأنه في حقه ضرر محض ولا إلى غيره، لأن أهل الجنة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة لهم في الالتذاذ بالعذاب الدائم في حق غيرهم، فثبت أن ذلك العذاب ضرر خال عن جميع جهات النفع فوجب أن

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٧٥/١٧

لا يجوز، وأما الجمهور الأعظم من الأمة، فقد اتفقوا على أن عذاب الكافر دائم وعند هذا احتاجوا إلى **الجواب** عن التمسك بهذه الآية. أما قوله: خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض فذكروا عنه **جوابين**: الأول: قالوا المراد سموات الآخرة وأرضها. قالوا والدليل على أن في الآخرة سماء وأرضا قوله تعالى: يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات [إبراهيم: ٤٨] وقوله:

وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء [الزمر: ٧٤] وأيضا لا بد لأهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم، وذلك هو الأرض والسموات.

ولقائل أن يقول: التشبيه إنما يحسن ويجوز إذا كان حال المشبه به معلوما مقررا فيشبه به غيره تأكيدا لثبوت الحكم في المشبه ووجود السموات والأرض في الآخرة غير معلوم وبتقدير أن يكون وجوده معلوما إلا أن بقاءها على وجه لا يفنى البتة غير معلوم، فإذا كان أصل وجودهما مجهولا لأكثر الخلق ودوامهما أيضا مجهولا للأكثر، كان تشبيه عقاب الأشقياء به في الدوام كلاما عديم الفائدة، أقصى ما في الباب أن يقال: لما ثبت بالقرآن وجود سموات وأرض في الآخرة وثبت دوامهما وجب الاعتراف به، وحينئذ يحسن التشبيه، إلا أنا نقول: لما كان الطريق في إثبات دوام سموات أهل الآخرة ودوام أرضهم هو السمع، ثم السمع دل على دوام عقاب الكافر، فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الأصل حاصل بعينه في الفرع، وفي هذه الصورة أجمعوا على أن القياس ضائع والتشبيه باطل، فكذا هاهنا.

والوجه الثاني: في **الجواب** قالوا إن العرب يعبرون عن الدوام والأبد بقولهم ما دامت السموات والأرض، ونظيره أيضا قولهم ما اختلف الليل والنهار، وما طما البحر، وما أقام الجبل، وأنه تعالى خاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الأشياء بناء على اعتقادهم أنها باقية أبد الآباد، علمنا أن هذه الألفاظ بحسب عرفهم تفيد الأبد والدوام الخالي عن الانقطاع.

ولقائل أن يقول: هل تسلمون أن قول القائل: خالدين فيها ما دامت السموات والأرض، يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات، أو تقولون إنه لا يدل على هذا المعنى، فإن كان الأول، **فالإشكال لازم**، لأن النص لما دل على أنه يجب أن تكون مدة كونهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات، ثم ثبت أنه لا بد من فناء السموات فعندها يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب، وأما إن قلتم هذا الكلام لا يمنع بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات والأرض، فلا حاجة بكم إلى هذا **الجواب** ألبتة، فثبت أن هذا **الجواب** على كلا التقديرين ضائع.

واعلم أن **الجواب** الحق عندي في هذا الباب شيء آخر، وهو أن المعهود من الآية أنه متى كانت السموات والأرض دائمتين، كان كونهم في النار باقيا فهذا يقتضي أن كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي أنه إذا عدم الشرط يعدم المشروط: ألا ترى أنا نقول: إن كان هذا إنسانا فهو حيوان.." (١)

"أولى، فلما حصلت هذه الأمارات الكثيرة الدالة على أن مبدأ هذه الفتنة كان من المرأة استحيا الزوج وتوقف وسكت لعلمه بأن يوسف صادق والمرأة كاذبة، ثم إنه تعالى أظهر ليوسف عليه السلام دليلا آخر يقوي تلك الدلائل

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٠١/١٨

المذكورة ويدل على أنه بريء عن الذنب وأن المرأة هي المذنبة، وهو قوله: وشهد شاهد من أهلها وفي هذا الشاهد ثلاثة أقوال: الأول: أنه كان لها ابن عم وكان رجلا حكيما واتفق في ذلك الوقت أنه كان مع الملك يريد أن يدخل عليها فقال قد سمعنا الجلبة من وراء الباب وشق القميص إلا أنا لا ندري أيكما قدام صاحبه، فإن كان شق القميص من قدامه فأنت صادقة والرجل كاذب وإن كان من خلفه فالرجل صادق وأنت كاذبة فلما نظروا إلى القميص ورأوا الشق من خلفه، قال ابن عمها: إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم أي من عملكن. ثم قال ليوسف أعرض عن هذا واكتمه، وقال لها استغفري لذنبك، وهذا قول طائفة عظيمة من المفسرين. والثاني: وهو أيضا منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما وسعيد بن جبير والضحاك: أن ذلك الشاهد كان صبيا أنطقه الله تعالى في المهد، فقال ابن عباس: تكلم في المهد أربعة صغار شاهد يوسف، وابن ماشطة بنت فرعون، وعيسى ابن مريم، وصاحب جريج الراهب قال الجبائي: والقول الأول أولى لوجوه:

الأول: أنه تعالى لو أنطق الطفل بهذا الكلام لكان مجرد قوله إنها كاذبة كافيا وبرهانا قاطعا، لأنه من البراهين القاطعة القاهرة، والاستدلال بتمزيق القميص من قبل ومن دبر دليل ظني ضعيف والعدول عن الحجة القاطعة حال حضورها وحصولها إلى الدلالة الظنية لا يجوز. الثاني: أنه تعالى قال: وشهد شاهد من أهلها وإنما قال من أهلها/ ليكون أولى بالقبول في حق المرأة لأن الظاهر من حال من يكون من أقرباء المرأة ومن أهلها أن لا يقصدها بالسوء والإضرار، فالمقصود بذكر كون ذلك الرجل من أهلها تقوية قول ذلك الرجل وهذه الترجيحات إنما يصار إليها عند كون الدلالة ظنية، ولو كان هذا القول صادرا عن الصبي الذي في المهد لكان قوله حجة قاطعة ولا يتفاوت الحال بين أن يكون من أهلها، وبين أن لا يكون من أهلها وحينئذ لا يبقى لهذا القيد أثر. والثالث: أن لفظ الشاهد لا يقع في العرف إلا على من تقدمت له معرفة بالواقعة وإحاطة بها.

والقول الثالث: أن ذلك الشاهد هو القميص، قال مجاهد: الشاهد كون قميصه مشقوقا من دبر، وهذا في غاية الضعف لأن القميص لا يوصف بهذا ولا ينسب إلى الأهل. واعلم أن القول الأول عليه أيضا **إشكال وذلك** لأن العلامة المذكورة لا تدل قطعا على براءة يوسف عليه السلام عن المعصية لأن من المحتمل أن الرجل قصد المرأة لطلب الزنا فالمرأة غضبت عليه فهرب الرجل فعدت المرأة خلف الرجل وجذبته لقصد أن تضربه ضربا وجيعا فعلى هذا الوجه يكون القميص متخرقا من دبر مع أن المرأة تكون برية عن الذنب والرجل يكون مذنبا.

وجوابه: أنا بينا أن علامات كذب المرأة كانت كثيرة بالغة مبلغ اليقين فضموا إليها هذه العلامة الأخرى لا لأجل أن يعولوا في الحكم عليها، بل لأجل أن يكون ذلك جاريا مجرى المقويات والمرجحات.

ثم إنه تعالى أخبر وقال: فلما رأى قميصه وذلك يحتمل السيد الذي هو زوجها ويحتمل الشاهد فلذلك اختلفوا فيه، قال: إنه من كيدكن أي أن قولك ما جزاء من أراد بأهلك سوءا من كيدكن إن كيدكن عظيم.

فإن قيل: إنه تعالى لما خلق الإنسان ضعيفا فكيف وصف كيد المرأة بالعظم، وأيضا فكيد الرجال قد يزيد على كيد النساء.." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٨/٤٤٦

"وضعوها في رحالهم، وأما هذا الصواع فإن أحدا لم يعترف بأنه هو الذي وضع الصواع في رحله فظهر الفرق فلهذا السبب غلب على ظنونهم أنه سرق، فشهدوا بناء على هذا الظن، ثم بينهم غير قاطعين بهذا الأمر بقولهم:

وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين.

والوجه الثاني: في **الجواب** أن تقدير الكلام إن ابنك سرق في قول الملك وأصحابه ومثله كثير في القرآن. قال تعالى: إنك لأنت الحليم الرشيد [هود: ٨٧] أي عند نفسك، وقال تعالى: ذق إنك أنت العزيز الكريم [الدخان: ٤٩] أي عند نفسك وأما عندنا فلا فكذا هاهنا.

الوجه الثالث: في **الجواب** أن ابنك ظهر عليه ما يشبه السرقة ومثل هذا الشيء يسمى سرقة فإن إطلاق اسم أحد الشبيهين على الشبيه الآخر جائز في القرآن قال تعالى: وجزاء سيئة سيئة مثلها [الشورى: ٤٠] .

الوجه الرابع: أن القوم ما كانوا أنبياء في ذلك الوقت فلا يبعد أن يقال: إنهم ذكروا هذا الكلام على سبيل المجازفة لا سيما وقد شاهدوا شيئا يوهم ذلك.

الوجه الخامس: أن ابن عباس رضي الله عنهما كان يقرأ إن ابنك سرق بالتشديد، أي نسب إلى السرقة فهذه القراءة لا حاجة بها إلى التأويل لأن القوم نسبوه إلى السرقة، إلا أنا ذكرنا في هذا الكتاب أن أمثال هذه القرآت لا تدفع السؤال، لأن **الإشكال إنما** يدفع إذا قلنا القراءة الأولى باطلة، والقراءة الحقة هي هذه. أما إذا سلمنا أن القراءة الأولى حقة كان **الإشكال باقيا** سواء صحت هذه القراءة الثانية أو لم تصح، فثبت أنه لا بد من الرجوع إلى أحد الوجوه المذكورة/ أما قوله: وما شهدنا إلا بما علمنا فمعناه ظاهر لأنه يدل على أن الشهادة غير العلم بدليل قوله تعالى: وما شهدنا إلا بما علمنا وذلك يقتضي كون الشهادة مغايرة للعلم

ولأنه عليه السلام قال: إذا علمت مثل الشمس فاشهد،

وذلك أيضا يقتضي ما ذكرناه وليست الشهادة أيضا عبارة عن قوله أشهد لأن قوله أشهد إخبار عن الشهادة والإخبار عن الشهادة غير الشهادة.

إذا ثبت هذا فنقول: الشهادة عبارة عن الحكم الذهني وهو الذي يسميه المتكلمون بكلام النفس، وأما قوله: وما كنا للغيب حافظين ففيه وجوه: الأول: أنا قد رأينا أنهم أخرجوا الصواع من رحله، وأما حقيقة الحال فغير معلومة لنا فإن الغيب لا يعلمه إلا الله. والثاني: قال عكرمة معناه: لعل الصواع دس في متاعه بالليل، فإن الغيب اسم لليل على بعض اللغات. والثالث: قال مجاهد والحسن وقتادة: وما كنا نعلم أن ابنك يسرق، ولو علمنا ذلك ما ذهبنا به إلى الملك وما أعطيناك موثقا من الله في رده إليك. والرابع:

نقل أن يعقوب عليه السلام قال لهم: فهب أنه سرق ولكن كيف عرف الملك أن شرع بني إسرائيل أن من سرق يسترق، بل أنتم ذكرتموه له لغرض لكم

فقالوا عند هذا الكلام: إنا قد ذكرنا له هذا الحكم قبل وقوعنا في هذه الواقعة وما كنا نعلم أن هذه الواقعة نقع فيها فقوله: وما كنا للغيب حافظين إشارة إلى هذا المعنى.

فإن قيل: فهل يجوز من يعقوب عليه السلام أن يسعى في إخفاء حكم الله تعالى على هذا القول.

قلنا: لعله كان ذلك الحكم مخصوصا بما إذا كان المسروق منه مسلما فلهذا أنكر ذكر هذا الحكم عند الملك الذي ظنه كافرا.

ثم حكى تعالى عنهم أنهم قالوا: وسئل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها.." (١)

"مصر، فمع قرب المسافة يمتنع بقاء هذه الواقعة مخفية.

السؤال الرابع: لم لم يبعث يوسف عليه السلام أحدا إلى يعقوب ويعلمه أنه في الحياة وفي السلامة ولا يقال: إنه كان يخاف إخوته لأنه بعد أن صار ملكا قاهرا كان يمكنه إرسال الرسول إليه وإخوته ما كانوا يقدرون على دفع الرسول.

والسؤال الخامس: كيف جاز ليوسف عليه السلام أن يضع الصاع في وعاء أخيه ثم يستخرجه منه ويلصق به تهمة السرقة مع أنه كان بريئا عنها.

السؤال السادس: كيف رغب في إلصاق هذه التهمة به وفي حبسه عند نفسه مع أنه كان يعلم أنه يزداد حزن أبيه ويقوى.

والجواب عن الأول: أن مثل هذه المحنة الشديدة تزيل عن القلب كل ما سواه من الخواطر. ثم إن صاحب هذه المحنة الشديدة يكون كثير الرجوع إلى الله تعالى كثير الاشتغال بالدعاء والتضرع فيصير ذلك سببا لكمال الاستغراق.

والجواب عن الثاني: أن الداعي الإنسانية لا تزول في الحياة العاجلة فتارة كان يقول: يا أسفى على يوسف [يوسف: ٨٤] وتارة كان يقول: فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون [يوسف: ١٨] وأما بقية الأسئلة فالقاضي أجاب عنها **بجواب** كلي حسن، فقال هذه الوقائع التي نقلت إلينا إما يمكن تخريجها على الأحوال المعتادة أو لا يمكن فإن كان الأول فلا إشكال، وإن كان الثاني فنقول: كان ذلك الزمان زمان الأنبياء عليهم السلام وخرق العادة في هذا الزمان غير مستبعد، فلم يمتنع أن يقال: إن بلدة يعقوب عليه السلام مع أنها كانت قريبة من بلدة يوسف عليه السلام، ولكن لم يصل خبر أحدهما إلى الآخر على سبيل نقض العادة.

[سورة يوسف (١٢) : الآيات ٨٨ الى ٩٠]

فلما دخلوا عليه قالوا يا أيها العزيز مسنا وأهلنا الضر وجئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينا إن الله يجزي المتصدقين (٨٨) قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون (٨٩) قالوا أإنك لأنت يوسف قال أنا يوسف وهذا أخي قد من الله علينا إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين (٩٠)

[في قوله تعالى فلما دخلوا عليه قالوا يا أيها العزيز مسنا وأهلنا الضر] اعلم أن المفسرين اتفقوا على أن هاهنا محذوفا والتقدير: أن يعقوب لما قال لبنيه: اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه [يوسف: ٨٧] قبلوا من أبيهم هذه الوصية فعادوا إلى مصر ودخلوا على يوسف عليه السلام فقالوا له: يا أيها العزيز.

فإن قيل: إذا كان يعقوب أمرهم أن يتحسسوا أمر يوسف وأخيه فلماذا عدلوا إلى الشكوى وطلبوا إيفاء الكيل؟

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٨/٤٩٤

قلنا: لأن المتحسسين يتوسلون إلى مطلوبهم بجميع الطرق والاعتراف بالعجز وضيق اليد ورقة الحال وقلة المال وشدة الحاجة مما يرقق القلب فقالوا: نجربه في ذكر هذه الأمور فإن رق قلبه لنا ذكرنا له المقصود." (١)

"فإن قيل: ما معنى دخولهم عليه قبل دخولهم مصر؟

قلنا: كأنه حين استقبلهم نزل بهم في بيت هناك أو خيمة فدخلوا عليه وضم إليه أبويه وقال لهم: ادخلوا مصر.

أما قوله: ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين ففيه أبحاث:

البحث الأول: قال السدي إنه قال: هذا القول قبل دخولهم مصر لأنه كان قد استقبلهم وهذا هو الذي قررناه، وعن ابن عباس رضي الله عنهما: المراد بقوله: ادخلوا مصر أي أقيموا بها آمنين، سمى الإقامة دخولا لاقتران أحدهما بالآخر.

البحث الثاني: الاستثناء وهو قول: إن شاء الله فيه قولان: الأول: أنه عائد إلى الأمن لا إلى الدخول، والمعنى: ادخلوا مصر آمنين إن شاء الله، ونظيره قوله تعالى: لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين [الفتح: ٢٧] وقيل إنه عائد إلى الدخول على القول الذي ذكرناه إنه قال لهم هذا الكلام قبل أن دخلوا مصر.

البحث الثالث: معنى قوله: آمنين يعني على أنفسكم وأموالكم وأهليكم لا تخافون أحدا، وكانوا فيما سلف يخافون ملوك مصر وقيل آمنين من القحط والشدة والفاقة، وقيل آمنين من أن يضرهم يوسف بالجرم السالف.

أما قوله: ورفع أبويه على العرش قال أهل اللغة: العرش السرير الرفيع قال تعالى: ولها عرش عظيم [النمل: ٢٣] والمراد بالعرش هاهنا السرير الذي كان يجلس عليه يوسف، وأما قوله: وخروا له سجدا ففيه إشكال، وذلك لأن يعقوب عليه السلام كان أبا يوسف وحق الأبوة عظيم قال تعالى: وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا [الإسراء: ٢٣] فقرن حق الوالدين بحق نفسه، وأيضا أنه كان شيخا، والشاب يجب عليه تعظيم الشيخ.

والقول الثالث: أنه كان من أكابر الأنبياء ويوسف وإن كان نبيا إلا أن يعقوب كان أعلى حالا منه.

والقول الرابع: أن جد يعقوب واجتهاده في تكثير الطاعات أكثر من جد يوسف ولما اجتمعت هذه الجهات الكثيرة فهذا يوجب أن يبالغ يوسف في خدمة يعقوب فكيف استجاز يوسف أن يسجد له يعقوب هذا تقرير السؤال.

والجواب عنه من وجوه:

الوجه الأول: وهو قول ابن عباس في رواية عطاء أن المراد بهذه الآية أنهم خروا له أي لأجل وجدانه سجدا لله تعالى، وحاصل الكلام: أن ذلك السجود كان سجودا للشكر فالمسجود له هو الله، إلا أن ذلك السجود إنما كان لأجله والدليل على صحة هذا التأويل أن قوله: ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا مشعر بأنهم صعدوا ذلك السرير، ثم سجدوا له، ولو أنهم سجدوا ليوسف لسجدوا له قبل الصعود على السرير لأن ذلك أدخل في التواضع.

فإن قالوا: فهذا التأويل لا يطابق قوله: يا أبت هذا تأويل رءياي من قبل والمراد منه قوله: إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين [يوسف: ٤] .." (٢)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٠٢/١٨

(٢) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥١٠/١٨

"وذكره بالثناء والإلهية والكمال هو الحق في الأذكار فلهذا قال: له دعوة الحق.

البحث الثاني: قال صاحب «الكشاف» دعوة الحق فيه وجهان: أحدهما: أن تضاف الدعوة إلى الحق الذي هو نقيض الباطل كما تضاف إليه الكلمة في قوله: كلمة الحق والمقصود منه الدلالة على كون هذه الدعوة مختصة بكونها حقة وكونها خالية عن أمارات كونه باطلا، وهذا من باب إضافة الشيء إلى صفته.

والثاني: أن تضاف إلى الحق الذي هو الله سبحانه على معنى دعوة المدعو الحق الذي يسمع فيجيب، وعن الحسن: الحق هو الله وكل دعاء إليه فهو دعوة الحق.

ثم قال تعالى: والذين يدعون من دونه يعني الآلهة الذين يدعونهم الكفار من دون الله: لا يستجيبون لهم بشيء مما يطلبونه إلا استجابة كاستجابة باسط كفيه إلى الماء، والماء جماد لا يشعر ببسط كفيه ولا بعطشه وحاجته إليه، ولا يقدر أن يجيب دعاءه ويبلغ فاه، فكذلك ما يدعونه جماد، لا يحس بدعائهم ولا يستطيع إجابتهم، ولا يقدر على نفعهم وقيل شبهوا في قلة فائد دعائهم لآلهتهم، بمن أراد أن يغرف الماء بيديه ليشربه فيبسطها ناشرا أصابعه ولم تصل كفاه إلى ذلك الماء ولم يبلغ مطلوبه من شربه، وقرئ تدعون بالتاء كباسط كفيه بالتنوين، ثم قال: وما دعاء الكافرين إلا في ضلال أي إلا في ضياع لا منفعة فيه، لأنهم إن دعوا الله لم يجبهم وإن دعوا الآلهة لم تستطع إجابتهم.

[سورة الرعد (١٣) : آية ١٥]

ولله يسجد من في السماوات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال (١٥)

[في قوله تعالى ولله يسجد من في السماوات والأرض] اعلم أن في المراد بهذا السجود قولين:

القول الأول: أن المراد منه السجود بمعنى وضع الجبهة على الأرض، وعلى هذا الوجه ففيه وجهان:

أحدهما: أن اللفظ وإن كان عاما إلا أن المراد به الخصوص وهم المؤمنين يسجدون لله طوعا بسهولة ونشاط، ومن المسلمين من يسجد لله كرها لصعوبة ذلك عليه مع أنه يحمل نفسه على أداء تلك الطاعة شاء أم أبى. والثاني: أن اللفظ عام والمراد منه أيضا العام وعلى هذا ففي الآية إشكال، لأنه ليس كل من في السموات والأرض يسجد لله بل الملائكة يسجدون لله، والمؤمنون من الجن والإنس يسجدون لله تعالى، وأما الكافرون فلا يسجدون.

الجواب عنه من وجهين: الأول: أن المراد من قوله: ولله يسجد من في السماوات والأرض/ أي ويجب على كل من في السموات والأرض أن يسجد لله فعبر عن الوجوب بالوقوع والحصول. والثاني: وهو أن المراد من السجود التعظيم والاعتراف بالعبودية، وكل من في السموات ومن في الأرض يعترفون بعبودية الله تعالى على ما قال: ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله [لقمان: ٢٥] .

وأما القول الثاني في تفسير الآية فهو: أن السجود عبارة عن الانقياد والخضوع وعدم الامتناع وكل من في السموات والأرض ساجد لله بهذا المعنى، لأن قدرته ومشيئته نافذة في الكل وتحقيق القول فيه أن ما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته هو الذي تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على السوية وكل من كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه أو بالعكس، إلا بتأثير

موجود ومؤثر فيكون وجود كل ما سوى الحق سبحانه بإيجاده وعدم كل ما سواه بإعدامه، فتأثيره نافذ في جميع الممكنات في طرفي الإيجاد والإعدام، وذلك هو السجود." (١)

"إذا عرفت هذا فنقول: كونه جبارا متكبرا إشارة إلى الخلق النفساني وكونه عنيدا إشارة إلى الأثر الصادر عن ذلك الخلق، وهو كونه مجانبا عن الحق منحرفا عنه، ولا شك أن الإنسان الذي يكون خلقه هو التجبر والتكبر وفعله هو العنود وهو الانحراف عن الحق والصدق، كان خائبا عن كل الخيرات خاسرا عن جميع أقسام السعادات.

واعلم أنه تعالى لما حكم عليه بالخيبة ووصفه بكونه جبارا عنيدا، وصف كيفية عذابه بأمور: الأول:

قوله: من ورائه جهنم وفيه **إشكال وهو** أن المراد: أمامه جهنم، فكيف أطلق لفظ الوراء على القدام والأمام؟

وأجابوا عنه من وجوه: الأول: أن لفظ «وراء» اسم لما يوارى عنك، وقدام وخلف متوار عنك، فصح إطلاق لفظ «وراء» على كل واحد منهما. قال الشاعر:

عسى الكرب الذي أمسيت فيه ... يكون وراءه فرج قريب

ويقال أيضا: الموت وراء كل أحد. الثاني: قال أبو عبيدة وابن السكيت: الوراء من الأضداد يقع على الخلف والقدام، والسبب فيه أن كل ما كان خلفا فإنه يجوز أن ينقلب قداما وبالعكس، فلا جرم جاز وقوع لفظ الوراء على القدام، ومنه قوله تعالى: وكان وراءهم ملك يأخذ [الكهف: ٧٩] أي أمامهم، / ويقال:

الموت من وراء الإنسان. الثاني: قال ابن الأنباري «وراء» بمعنى بعد. قال الشاعر:

وليس وراء الله للمرء مذهب أي وليس بعد الله مذهب.

إذا ثبت هذا فنقول: إنه تعالى حكم عليه بالخيبة في قوله: وخاب كل جبار عنيد.

ثم قال: من ورائه جهنم أي ومن بعده الخيبة يدخل جهنم.

النوع الثاني: مما ذكره الله تعالى من أحوال هذا الكافر قوله: ويسقى من ماء صديد يتجرعه ولا يكاد يسيغه وفيه سؤالات:

السؤال الأول: علام عطف ويسقى.

الجواب: على محذوف تقديره: من ورائه جهنم يلقى فيها ويسقى من ماء صديد.

السؤال الثاني: عذاب أهل النار من وجوه كثيرة، فلم خص هذه الحالة بالذكر؟

الجواب: يشبه أن تكون هذه الحالة أشد أنواع العذاب فخصص بالذكر مع قوله: ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت.

السؤال الثالث: ما وجه قوله: من ماء صديد.

الجواب: أنه عطف بيان والتقدير: أنه لما قال: ويسقى من ماء فكأنه قيل: وما ذلك الماء فقال:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٩/٢٥

صديد والصديد ما يسيل جلود أهل النار. وقيل: التقدير ويسقى من ماء كالصديد. وذلك بأن يخلق الله تعالى في جهنم ما يشبه الصديد في النتن والغلظ والقذارة، وهو أيضا يكون في نفسه صديدا، لأن كراهته تصد." (١)

"المسألة الأولى: قرئ واجنبني وفيه ثلاث لغات جنبه وأجنبه وجنبه. قال الفراء: أهل الحجاز يقول جنبني يجنبني بالتخفيف. وأهل نجد يقولون جنبني شره وأجنبني شره، وأصله جعل الشيء عن غيره على جانب وناحية.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: **الإشكال على** هذه الآية من وجوه: أحدها: أن إبراهيم عليه السلام دعا ربه أن يجعل مكة آمنا، وما قبل الله دعاءه، لأن جماعة خربوا الكعبة وأغاروا على/ مكة. وثانيها: أن الأنبياء عليهم السلام لا يعبدون الوثن البتة، وإذا كان كذلك فما الفائدة في قوله اجنبني عن عبادة الأصنام. وثالثها: أنه طلب من الله تعالى أن لا يجعل أبناءه من عبدة الأصنام والله تعالى لم يقبل دعاءه، ولأن كفار قريش كانوا من أولاده، مع أنهم كانوا يعبدون الأصنام.

فإن قالوا: إنهم ما كانوا أبناء إبراهيم وإنما كانوا أبناء أبنائه، والدعاء مخصوص بالأبناء، فنقول: فإذا كان المراد من أولئك الأبناء أبناءه من صلبه، وهم ما كانوا إلا إسماعيل وإسحاق، وهما كانا من أكابر الأنبياء وقد علم أن الأنبياء لا يعبدون الصنم، فقد عاد السؤال في أنه ما الفائدة في ذلك الدعاء.

والجواب عن السؤال الأول من وجهين: الأول: أنه نقل أنه عليه السلام لما فرغ من بناء الكعبة ذكر هذا الدعاء، والمراد منه: جعل تلك البلدة آمنة من الخراب. والثاني: أن المراد جعل أهلها آمنين، كقوله: وسئل القرية [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية، وهذا الوجه عليه أكثر المفسرين، وعلى هذا التقدير **فالجواب** من وجهين:

الوجه الأول: ما اختصت به مكة من حصول مزيد من الأمن، وهو أن الخائف كان إذا التجأ إلى مكة أمن، وكان الناس مع شدة العداوة بينهم يتلاقون بمكة فلا يخاف بعضهم بعضا، ومن ذلك أمن الوحش فإنهم يقربون من الناس إذا كانوا بمكة، ويكونون مستوحشين عن الناس خارج مكة، فهذا النوع من الأمن حاصل في مكة فوجب حمل الدعاء عليه.

والوجه الثاني: أن يكون المراد من قوله: اجعل هذا البلد آمنا أي بالأمر والحكم بجعله آمنا وذلك الأمر والحكم حاصل لا محالة.

والجواب: عن السؤال الثاني قال الزجاج: معناه ثبتني على اجتناب عبادتها كما قال: واجعلنا مسلمين لك [البقرة: ١٢٨] أي ثبتنا على الإسلام.

ولقائل أن يقول السؤال؟ باق لأنه لما كان من المعلوم أنه تعالى يثبت الأنبياء عليهم السلام على الاجتناب من عبادة الأصنام فما الفائدة في هذا السؤال والصحيح عندي في **الجواب** وجهان: الأول: أنه عليه السلام وإن كان يعلم أنه تعالى يعصمه من عبادة الأصنام إلا أنه ذكر ذلك هضما للنفس وإظهارا للحاجة والفاقة إلى فضل الله في كل المطالب. والثاني: أن الصوفية يقولون: إن الشرك نوعان: شرك جلي وهو الذي يقول به المشركون، وشرك خفي وهو تعليق القلب بالوسائط

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٩/٧٩

وبالأسباب الظاهرة والتوحيد المحض هو أن ينقطع نظره عن الوسائط ولا يرى متصرفا سوى الحق سبحانه وتعالى فيحتمل أن يكون قوله: واجنبني وبني أن نعبد الأصنام المراد منه أن يعصمه عن هذا الشرك الخفي والله أعلم بمراده.." [١]

"وذلك يدل على أنه تعالى أراد به أن يزداد عذابه وعقابه. الخامس: أنه صرح بأن الله أغواه فقال: رب بما أغويتني وذلك تصريح بأن الله تعالى أغواه لا يقال: هذا كلام إبليس وهو ليس بحجة، وأيضا فهو معارض بقول إبليس: فبعزتك لأغوينهم أجمعين فأضاف الإغواء إلى نفسه، لأنا نقول.

أما الجواب عن الأول: فهو أنه لما ذكر هذا الكلام فإن الله تعالى ما أنكره عليه وذلك يدل على أنه كان صادقا فيما قال.

وأما الجواب عن الثاني: فهو أنه قال في هذه الآية: رب بما أغويتني لأزينن لهم فالمراد هاهنا من قوله: لأزينن لهم هو المراد من قوله في تلك الآية: لأغوينهم أجمعين إلا أنه بين في هذه الآية أنه إنما أمكنه أن يزين لهم الأباطيل لأجل أن الله تعالى أغواه قبل ذلك، وعلى هذا التقدير فقد زال التناقض ويتأكد هذا بما ذكره الله تعالى حكاية عن الشياطين في سورة القصص: هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا [القصص: ٦٣] .

السؤال السادس: أنه أقل: رب بما أغويتني وهذا اعتراف بأن الله تعالى أغواه فنقول: إما أن يقال: إنه كان قد عرف بأن الله تعالى أغواه، أو ما عرف ذلك، فإن كان قد عرف بأن الله تعالى أغواه امتنع كونه غاويا لأنه إنما يعرف أن الله تعالى أغواه إذا عرف أن الذي هو عليه جهل وباطل، ومن عرف ذلك امتنع بقاؤه على الجهل والضلالة، وأما إن قلنا: بأنه ما عرف أن الله أغواه فكيف أمكنه أن يقول: رب بما أغويتني فهذا مجموع السؤالات الواردة في هذه الآية.

أما الإشكال الأول: فللمعتزلة فيه طريقان:

الطريق الأول: وهو طريق الجبائي أنه تعالى إنما أمهل إبليس تلك المدة الطويلة، لأنه تعالى علم أنه لا يتفاوت أحوال الناس بسبب وسوسته، فبتقدير أن لا يوجد إبليس ولا وسوسته/ فإن ذلك الكافر، والعاصي كان يأتي بذلك الكفر والمعصية، فلما كان الأمر كذلك، لا جرم أمهله هذه المدة.

الطريق الثاني: وهو طريق أبي هاشم أنه لا يبعد أن يقال: إنه تعالى علم أن أقواما يقعون بسبب وسوسته في الكفر والمعصية، إلا أن وسوسته ما كانت موجبة لذلك الكفر والمعصية، بل الكافر والعاصي بسبب اختياره اختار ذلك الكفر وتلك المعصية، أقصى ما في الباب أن يقال: الاحتراز عن القبائح حال عدم الوسوسة أسهل منه حال وجودها، إلا أن على هذا التقدير تصير وسوسته سببا لزيادة المشقة في أداء الطاعات، وذلك لا يمنع الحكيم من فعله، كما أن إنزال المشاق وإنزال المتشابهات صار سببا لمزيد الشبهات، ومع ذلك فلم يمتنع فعله فكذا هاهنا، وهذان الطريقان هما بعينهما الجواب عن السؤال الثاني.

وأما السؤال الثالث: وهو أن إعلامه بأنه يموت على الكفر يحمله على الجرأة على المعاصي والإكثار منها، فجوابه أن هذا إنما يلزم إذا كان علم إبليس بموته على الكفر يحمله على الزيادة في المعاصي أما إذا علم الله تعالى من حاله أن ذلك لا يوجب التفاوت البتة، فالسؤال زائل، وهذا بعينه هو الجواب عن السؤال الرابع.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٩/١٠١

وأما السؤال الخامس: وهو أن إبليس صرح بأن الله تعالى أغواه وأضله عن الدين، فقد أجابوا عنه بأنه ليس المراد ذلك بل فيه وجوه أخرى: أحدها: المراد بما خيبتني من رحمتك لأخيبنهم بالدعاء إلى معصيتك.." (١)

"وثانيها: المراد كما أضللتني عن طريق الجنة أضلهم أنا أيضا عنه بالدعاء إلى المعصية. وثالثها: أن يكون المراد بالإغواء الأول الخيبة، وبالثاني الإضلال. ورابعها: أن المراد بإغواء الله تعالى إياه هو أنه أمره بالسجود لآدم فأفضى ذلك إلى غيه، يعني أنه حصل ذلك الغي عقيبه باختيار إبليس، فأما أن يقال: إن ذلك الأمر صار موجبا لذاته لحصول ذلك الغي، فمعلوم أنه ليس الأمر كذلك، هذا جملة كلام القوم في هذا الباب وكله ضعيف، أما قوله إنه لا يتفاوت الحال بسبب وسوسة إبليس فنقول: هذا باطل، ويدل عليه القرآن والبرهان، أما القرآن فقوله تعالى: فأزلهما الشيطان [البقرة: ٣٦] فأضاف تلك الزلة إلى الشيطان، وقال: فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى [طه: ١١٧] فأضاف الإخراج إليه، وقال موسى عليه السلام: هذا من عمل الشيطان [القصص: ١٥] وكل ذلك يدل على أن لعمل الشيطان في تلك الأفعال أثرا، وأما البرهان فلأن بداية العقول شاهدة بأنه ليس حال من ابتلي بمجالسة شخص يرغبه أبدا في القبائح. وينفره عن الخيرات، مثل شخص كان حاله بالضد منه، والعلم بهذا التفاوت ضروري. وأما قوله إن وجوده يصير سببا لزيادة المشقة في الطاعة/ فنقول: تأثير زيادة المشقة إنما هو في كثرة الثواب على أحد التقديرين، وفي الإلقاء في العذاب الشديد على التقدير الثاني وهو التقدير الأكثر الأغلب، وكل من يراعي المصالح، فإنه رعاية هذا التقدير الثاني أولى عنده من رعاية التقدير الأول لأن دفع الضرر العظيم أولى من السعي في طلب النفع الزائد الذي لا حاجة إلى حصوله أصلا، ولما اندفع هذان الجوابان عن هذا السؤال قويت سائر الوجوه المذكورة، وأما قوله: المراد من قوله:

رب بما أغويتني الخيبة عن الرحمة أو الإضلال عن طريق الجنة فنقول: كل هذا بعيد، لأنه هو الذي خيب نفسه عن الرحمة وهو الذي أضل نفسه عن طريق الجنة، لأنه لما أقدم على الكفر باختياره فقد خيب نفسه عن الرحمة، وأضل نفسه عن طريق الجنة فكيف يحسن إضافته إلى الله تعالى فثبت أن الإشكالات لازمة وأن أجوبتهم ضعيفة. والله أعلم.

وأما قوله: إلا عبادك منهم المخلصين ففيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن إبليس استثنى المخلصين، لأنه علم أن كيده لا يعمل فيهم، ولا يقبلون منه، وذكرت في مجلس التذكير أن الذي حمل إبليس على ذكر الاستثناء أن لا يصير كاذبا في دعواه فلما احترز إبليس عن الكذب علمنا أن الكذب في غاية الخساسة.

المسألة الثانية: قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو: المخلصين بكسر اللام في كل القرآن، والباقون بفتح اللام. وجه القراءة الأولى أنهم الذين أخلصوا دينهم وعبادتهم عن كل شائب يناقض الإيمان والتوحيد، ومن فتح اللام فمعناه: الذين أخلصهم الله بالهداية والإيمان، والتوفيق، والعصمة، وهذه القراءة تدل على أن الإخلاص والإيمان ليس إلا من الله تعالى.

المسألة الثالثة: الإخلاص جعل الشيء خالصا عن شائبة الغير فنقول: كل من أتى بعمل فإما أن يكون قد أتى به لله فقط أو لغير الله فقط، أو لمجموع الأمرين، وعلى هذا التقدير الثالث فإما أن يكون طلب رضوان الله راجحا أو مرجوحا أو

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٤٣/١٩

معادلا، والتقدير الرابع أن يأتي به لا لغرض أصلا وهذا محال، لأن الفعل بدون الداعية محال.

أما الأول: فهو الإخلاص في حق الله تعالى، لأن الحامل له على ذلك الفعل طلب رضوان الله، وما جعل." [1]

"تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال: أبشرتموني على أن مسني الكبر فيم تبشرون، فمعنى: على هاهنا للحال أي حالة الكبر، وقوله: فبم تبشرون فيه مسألتان:

المسألة الأولى: لفظ ما هاهنا استفهام بمعنى التعجب كأنه قال: بأي أعجوبة تبشروني؟

فإن قيل: في الآية إشكالان: الأول: أنه كيف استبعد قدرة الله تعالى على خلق الولد منه في زمان الكبر وإنكار قدرة الله تعالى في هذا الموضع كفر. الثاني: كيف قال: فبم تبشرون مع أنهم قد بينوا ما بشروه به، وما فائدة هذا الإستفهام. قال القاضي: أحسن ما قيل في **الجواب** عن/ ذلك أنه أراد أن يعرف أنه تعالى يعطيه الولد مع أنه يبقيه على صفة الشيخوخة أو يقلبه شابا، ثم يعطيه الولد، والسبب في هذا الاستفهام أن العادة جارية بأنه لا يحصل الولد حال الشيخوخة التامة وإنما يحصل في حال الشباب.

فإن قيل: فإذا كان معنى الكلام ما ذكرتم فلم قالوا: بشرناك بالحق فلا تكن من القانطين.

قلنا: إنهم بينوا أن الله تعالى بشره بالولد مع إبقائه على صفة الشيخوخة وقولهم: فلا تكن من القانطين. لا يدل على أنه كان كذلك، بدليل أنه صرح في **جوابهم** بما يدل على أنه ليس كذلك فقال: ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون وفيه **جواب** آخر، وهو أن الإنسان إذا كان عظيم الرغبة في شيء وفاته الوقت الذي يغلب على ظنه حصول ذلك المراد فيه، فإذا بشر بعد ذلك بحصوله عظم فرحه وسروره ويصير ذلك الفرح القوي كالمدهش له والمزيل لقوة فهمه وذكائه فلعله يتكلم بكلمات مضطربة في ذلك الفرح في ذلك الوقت، وقيل أيضا: إنه يستطيب تلك البشارة فربما يعيد السؤال ليسمع تلك البشارة مرة أخرى ومرتين وأكثر طلبا للالتذاذ بسماع تلك البشارة، وطلبا لزيادة الطمأنينة والوثوق مثل قوله: ولكن ليطمئن قلبي [البقرة: ٢٦٠] وقيل أيضا: استفهم أبأمر الله تبشرون أم من عند أنفسكم واجتهادكم؟

المسألة الثانية: قرأ نافع: تبشرون بكسر النون خفيفة في كل القرآن، وقرأ ابن كثير بكسر النون وتشديدها. والباقون بفتح النون خفيفة، أما الكسر والتشديد فتقديره تبشرونني أدغمت نون الجمع في نون الإضافة، وأما الكسر والتخفيف فعلى حذف نون الجمع استثقالا لاجتماع المثلين وطلبا للتخفيف قال أبو حاتم: حذف نافع الياء مع النون. قال: وإسقاط الحرفين لا يجوز، وأجيب عنه: بأنه أسقط حرفا واحدا وهي النون التي هي علامة للرفع. وعلى أن حذف الحرفين جائز قال تعالى في موضع: ولا تك وفي موضع:

ولا تكن فأما فتح النون فعلى غير الإضافة والنون علامة الرفع وهي مفتوحة أبدا، وقوله: بشرناك بالحق قال ابن عباس: يريد بما قضاه الله تعالى والمعنى: أن الله تعالى قضى أن يخرج من صلب إبراهيم إسحاق عليه السلام. ويخرج من صلب إسحاق مثل ما أخرج من صلب آدم فإنه تعالى بشر بأنه يخرج من صلب إسحاق أكثر الأنبياء فقوله: بالحق إشارة إلى هذا المعنى وقوله: فلا تكن من القانطين نهي لإبراهيم عليه السلام عن القنوط وقد ذكرنا كثيرا أن نهي الإنسان عن الشيء

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٩/١٤٤

لا يدل على كون المنهي فاعلا للمنهي عنه كما في قوله:

ولا تطع الكافرين والمنافقين [الأحزاب: ١] ثم حكى تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال: ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: هذا الكلام حق، لأن القنوط من رحمة الله تعالى لا يحصل إلا عند الجهل بأمور:." (١)

"وجهين: الأول: أن معنى الخبرية باق في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة، وإذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف، فهذه مقدمات ثلاثة: أحدها: قولنا: الخبرية باقية، وذلك ظاهر، لأن المراد من الخبرية كون الخبر مسندا إلى المبتدأ، وبعد دخول حرف «إن» عليه فذاك الإسناد باق. وثانيها:

قولنا: الخبرية هاهنا مقتضية للرفع: وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول «إن» مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضى لأن العدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع، لأن المقتضى بتمامه لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الأصل. وثالثها:

قولنا: الخبرية أولى بالاقتضاء، وبيانه من وجهين: الأول: أن كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته، وذلك الحرف أجنبي مباين عنه وكما أنه مباين عنه فغير مجاور له لأن الاسم يتخللهما. الثاني: أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا إلى الغير، أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي، فإنه ليس فيه إسناد، فكانت مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل، فإذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل ورابعها: لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا، لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى، وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف، فيعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه لكان ذلك تحصيلا للحاصل، وهو محال. الوجه الثاني: أن سيبويه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل فيكون إعماله على خلاف الدليل، وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع بإعمالها في الاسم، فوجب أن لا يعملها في الخبر.

المسألة الثالثة: [في إشكال الكندي المتفلسف في وجود الحشو في كلام العرب] روى الأنباري أن الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال: إني أجد/ في كلام العرب حشوا، أجد العرب تقول: عبد الله قائم، ثم تقول إن عبد الله قائم، ثم تقول إن عبد الله لقائم، فقال المبرد: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر لقيامه، واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها إنما تذكر جوابا لسؤال السائل بأن قال إنا رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كان جوابا للقسم نحو والله إن زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله: ويسئلونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا إنا مكنا له في الأرض [الكهف: ٨٣] وقوله في أول السورة: نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم [الكهف: ١٣] وقوله: فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون [الشعراء: ٢١٦] وقوله: قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله [الأنعام: ٥٦]

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٩/١٥١

وقوله: وقل إني أنا النذير المبين [الحجر: ٨٩] وأشباه ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا ونظروا فيه، وعليه قوله: أتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين
[الشعراء: ١٦] وقوله: وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين [الأعراف: ١٠٤] وفي قصة السحرة إنا إلى ربنا منقلبون [الأعراف: ١٢٥] إذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله: آمنتم له قبل أن آذن لكم [طه: ٧١ الشعراء: ٤٩] وقال عبد القاهر: والتحقيق أنها للتأكيد وإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك إلى «إن» وإنما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف، ولذلك تراها تزداد حسنا." (١)

"[الأعراف: ١٥٧] وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال المقام الثالث: الجواب على سبيل التفصيل، للمعتزلة فيه طريقان: الأول: طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار، فإنا لما قلنا: لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لانقلب علمه جهلا قالوا خطأ: قول من يقول: إنه ينقلب علمه جهلا، وخطأ أيضا قول من يقول: إنه لا ينقلب، ولكن يجب الإمساك عن القولين: والثاني: طريقة الكعبي واختيار أبي الحسين البصري: أن العلم تبع المعلوم، فإذا فرضت الواقع من العبد من الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل لله تعالى هو العلم بالإيمان، ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلا على الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلا عن الإيمان، فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر، لا أنه تغير العلم. فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة. واعلم أن هذا المبحث صار منشأ لضلالات عظيمة: فمنها أن منكري التكاليف والنبوات قالوا: قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا، وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل إليهما، وسمعنا كلام المعتزلة في أن مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح، والجواب الذي ذكره أهل الجبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكاليف، ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات. ومنها أن الطاعنين/ في القرآن قالوا: الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على أنه لا مانع من الإيمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه، والذي قاله الجبرية: من أن العلم بعدم الإيمان مانع منه فقد صدقوا فيه، فدل على أن القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه، وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه، ثم من سلم من هؤلاء أن هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم توسل به إلى الطعن فيه، وقال قوم من الرافضة: إن هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد بل غير وبدل. والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجبر وأهل القدر. ومنها أن المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا: لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة، فإن كلام أهل الجبر في نهاية القوة في إثبات الجبر، وكلام أهل القدر في بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة، فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة، فثبت أن الرجوع إلى العقليات يورث الكفر والضلال، وعند هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق. ومنها أن هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال: إن قوله: إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون إنما وقع على سبيل الاستدلال بالأمارة، ويجوز له أن يظهر

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢/٢٨١

خلاف ما ذكره، وإنما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الإشكالات المتقدمة. واعلم أن جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى التشنيعات. فأما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف. أما قول أبي علي وأبي هشام والقاضي: خطأ قول من يقول إنه يدل، وخطأ قول من يقول: إنه لا يدل: إن كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والإثبات وذلك لا يرتضيه العقل وإن كان معناه أن أحدهما حق لكن لا أعرف أن الحق هو أنه يدل أو لا يدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال، فإنا لما بينا أن العلم بالعدم لا يحصل إلا مع العدم، فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه. وأما قول الكعبي ففي نهاية الضعف، لأنا وإن كنا لا ندري أن الله تعالى كان في الأزل عالما بوجود الإيمان أو بعدمه لكنا نعلم أن العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلا، وهو الآن." (١)

"وقال أبو الفتح البستي:

يا أكثر الناس إحسانا إلى الناس ... وأكثر الناس إفضالا على الناس

نسيت عهدك والنسيان مغتفر ... فاغفر فأول ناس أول الناس

وثانيها: سمي إنسانا لاستئناسه بمثله. وثالثها: قالوا: الإنسان إنما سمي إنسانا لظهورهم وأنهم يؤنسون أي يبصرون من قوله: آنس من جانب الطور نارا [القصص: ٢٩] كما سمي الجن لاجتنانهم. واعلم أنه لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر وإلا لزم التسلسل، وعلى هذا لا حاجة إلى جعل لفظ الإنسان مشتقا من شيء آخر.

المسألة الخامسة: قال ابن عباس: إنها نزلت في منافقي أهل الكتاب، منهم عبد الله بن أبي ومعتب بن قشير، وجد ابن قيس، كانوا إذا لقوا المؤمنين يظهرون الإيمان والتصديق ويقولون إنا لنجد في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك إذا خلا بعضهم إلى بعض.

المسألة السادسة: لفظة «من» لفظة صالحة للتثنية، والجمع، والواحد. أما في الواحد فقوله تعالى:

ومنهم من يستمع إليك [الأنعام: ٢٥] وفي الجمع كقوله: ومنهم من يستمعون إليك [يونس: ٤٢] والسبب فيه أنه موحد اللفظ مجموع المعنى، فعند التوحيد يرجع إلى اللفظ. وعند الجمع يرجع إلى المعنى، وحصل الأمران في هذه الآية، لأن قوله تعالى: يقول لفظ الواحد وآمنا لفظ الجمع وبقي من مباحث الآية أسئلة. السؤال الأول: المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الإيمان بالله واليوم الآخر؟ والجواب: إن حملنا هذه الآية على منافقي المشركين فلا إشكال، لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث والنشور وإن حملناها على منافقي أهل الكتاب- وهم اليهود- فإنما كذبهم الله تعالى لأن إيمان اليهود بالله ليس بإيمان، لأنهم يعتقدونه جسما، وقالوا عزير ابن الله، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان، فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لأنهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل، وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام إنا آمنا لله مثل إيمانكم، فلهذا كذبهم الله تعالى فيه. السؤال الثاني: كيف طابق قوله: وما هم بمؤمنين قولهم: آمنا بالله والأول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل، والثاني في ذكر شأن الفاعل

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢/٢٨٩

لا الفعل؟ **والجواب**: أن من قال فلان ناظر في المسألة الفلانية، فلو قلت إنه لم يناظر في تلك المسألة كنت قد كذبته، أما لو قلت إنه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه، يعني أنه ليس من هذا الجنس، فكيف يظن به ذلك؟ فكذا هاهنا لما قالوا آنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم أما لما قال: وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم، ونظيره قوله: يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو أبلغ من قولهم: وما يخرجون منها. السؤال الثالث: ما المراد باليوم الآخر؟ **الجواب**: يجوز أن يراد به/ الوقت الذي لا حد له وهو الأبد الدائم، الذي لا ينقطع له أمد، ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن يدخل أهل الجنة وأهل النار النار، لأنه آخر الأوقات المحدودة، وما بعده فلا حد له.." (١)

"في قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مددا وأسنده إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم. وثانيها: أن يحمل على منع القسر والإلجاء كما قيل: إن السفيه إذا لم ينه فهو مأمور. وثالثها: أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده. ورابعا: ما قاله الجبائي فإنه قال ويمدهم أي يمد عمرهم ثم إنهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين: الأول: لما تبينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر: الثاني: هب أنه يصح ذلك ولكنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد **الإشكال أجاب** القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في الطغيان، بل المراد، أنه تعالى يبقيهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا. واعلم أن الكلام في هذا الباب تقدم في قوله: ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الإعادة. واعلم أن الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو، قال تعالى: إنا لما طغى الماء [الحاقة: ١١] أي جاوز قدره، وقال: اذهب إلى فرعون إنه طغى [طه: ٢٤] أي أسرف وتجاوز الحد. وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان، والعمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة، وهو التردد والتحير لا يدري أين يتوجه.

[سورة البقرة (٢) : آية ١٦]

أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين (١٦)

واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به، فإن قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في أيديهم فإذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوها به، والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء، فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين، أما قوله: فما ربحت تجارتهم فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم، وفيه سؤالان: السؤال الأول: كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها؟ **الجواب**: هو من الإسناد المجازي وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري. السؤال الثاني: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة **والجواب**: هذا مما يقوي أمر

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٠٢/٢

المجاز ويحسنه كما قال الشاعر:

ولما رأيت النسر عز ابن دأية ... وعشش في وكريه جاش له صدري

لما شبه الشيب بالنسر، والشعر الفاحم بالغراب أتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا هاهنا لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه، تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقته. أما قوله: وما كانوا مهتدين فالمعنى أن الذي تطلبه التجار في متصرفاتهم أمران: سلامة رأس المال والربح، وهؤلاء قد أضاعوا الأمرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالي عن المانع، فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة. وقال قتادة: انتقلوا من الهدى إلى الضلالة، ومن الطاعة إلى المعصية، ومن الجماعة إلى التفرقة ومن الأمن إلى الخوف، ومن السنة إلى البدعة، والله أعلم.

[سورة البقرة (٢) : آية ١٧]

مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون (١٧)." [١]

"اعلم أنا قبل الخوض في تفسير ألفاظ هذه الآية نتكلم في شيئين: أحدها: أن المقصود من ضرب الأمثال أنها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه، وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي، والغائب بالشاهد، فيتأكد الوقوف على ماهيته، ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك في نهاية الإيضاح، ألا ترى أن الترغيب إذا وقع في الإيمان مجردا عن ضرب مثل له/ لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه إذا مثل بالنور، وإذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في العقول كما يتأكد إذا مثل بالظلمة، وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الإخبار بضعفه مجردا، ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله، قال تعالى: وتلك الأمثال نضربها للناس [العنكبوت: ٤٣، الحشر: ٢١] ومن سور الإنجيل سورة الأمثال، وفي الآية مسائل: - المسألة الأولى: المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير، ويقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه، ثم قيل للقول الثائر الممثل مضر به بمورده: مثل، وشرطه أن يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه.

المسألة الثانية: أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان.

أحدهما: هذا المثل وفيه إشكالات. أحدها: أن يقال: ما وجه التمثيل بمن أعطي نورا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المنافق ليس له نور. وثانيها: أن يقال: إن من استوقد نارا فأضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم، فأما المنافقون فلا انتفاع لهم ألبتة بالإيمان فما وجه التمثيل؟ وثالثها: أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور، والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات، والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه، فما وجه التشبيه؟ **والجواب**: أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها: أحدها: قال السدي: إن ناسا دخلوا في الإسلام عند وصوله عليه السلام إلى المدينة ثم إنهم نافقوا، والتشبيه هاهنا في نهاية الصحة لأنهم بإيمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لأن المتحير في طريقه لأجل الظلمة لا يخسر إلا القليل من الدنيا، وأما

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣١١/٢

المتحير في الدين فإنه يخسر نفسه في الآخرة أبد الآبدين. وثانيها: إن لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله، وهو أنهم لما أظهروا الإسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين، وعد ذلك نورا من أنوار الإيمان، ولما كان ذلك بالإضافة إلى العذاب الدائم قليلا قدرت شبههم بمستوقد النار الذي انتقع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التي جاءته في أعقاب النور، فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة. وثالثها: أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نورا، بل وجه التشبيه بهذا المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير، والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة، لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن يوصف بهذه الظلمة الشديدة، لا أن وجه التشبيه مجمع النور والظلمة. ورابعها: أن الذي أظهروه يوهم أنه من باب النور الذي ينتفع به، وذهاب النور هو ما يظهره لأصحابه من الكفر والنفاق، ومن قال بهذا قال إن المثل إنما عطف على قوله: وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم فالنار مثل لقولهم: «آمنا» وذهابه مثل لقولهم للكفار: «إنا معكم» فإن قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الإيمان مثلا بالنور وهو حين تكلم." (١)

"تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات، فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علوما، بل لا تكون إلا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه، فثبت أن كلامكم في عدم إسناد الاهتداء والضلال إلى الله/ تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا **جواب** عنها. ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التأويلات أما التأويل الأول فساقط لأن إنزال هذه المتشابهات هل لها أثر في تحريك الدواعي أو ليس لها أثر في ذلك؟ فإن كان الأول وجب على قولكم أن يقبح لوجهين، الأول: أنا قد دللنا في تفسير قوله: ختم الله على قلوبهم [البقرة: ٧] على أنه متى حصل الرجحان فلا بد وأن يحصل الوجوب وأنه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة، فإذا أثر إنزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه. الثاني: هب أنه لا ينتهي إلى حد الوجوب إلا أن المكلف ينبغي أن يكون مزاح العذر والعلة وإنزال هذه المتشابهات عليه مع أن لها أثرا في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف في عدم الإقدام على الطاعة فوجب أن يقبح ذلك من الله تعالى، وأما إن لم يكن لذلك أثر في إقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب بالاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات إلى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما أن ضلالهم لا ينسب إلى هذه الأمور الأجنبية كذلك وجب أن لا ينسب إلى هذه المتشابهات بوجه ما، وحينئذ يبطل تأويلهم، أما التأويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وإن كان في غاية البعد لكن **الإشكال معه** باق لأنه إذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأت المكلف به لا نقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا، وكل ذلك محال والمفضي إلى المحال محال، فكان عدم إتيان المكلف به محالا وإتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذي تفرون منه وأنه ملاقيكم لا محالة، وهاهنا ينتهي البحث إلى **الجوابين** المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك، وأما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا إنما يسمى إضلالا إذا كان الأولى والأحسن

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢/٣١٢

بالوالد أن يمنعه عن ذلك فأما إذا كان الولد أن يمنعه عن ذلك فأما إذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الأولى لم يقل أحد أنه أفسد ولده وأضله، وهاهنا الأمر بخلاف ذلك لأنه تعالى لو منع المكلف جبرا عن هذه المفسدة لزمت مفسدة أخرى أعظم من الأولى، فكيف يقال إنه تعالى أفسد المكلف وأضله بمعنى أنه ما منعه عن الضلال مع أنه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال: لا نسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى: إن المجرمين في ضلال وسعر [القمر: ٤٧] فيمكن أن يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر: أي في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله: يوم يسحبون من صلة سعر وأما قوله تعالى: إذ الأغلال في أعناقهم إلى قوله: كذلك يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا أي بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجو شفاعتهم فيه ثم قوله: كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى كذلك يضل الله أعمالهم أي يحبطها يوم القيامة، ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقهم لقبول الحق إذ ألفوا الباطل وأعرضوا عن التدبر، فإذا خذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا، وأما/ التأويل الخامس: وهو الإهلاك فغير لائق بهذا الموضع لأن قوله تعالى: ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الإضلال على الإهلاك. وأما التأويل السادس: وهو أنه يضله عن طريق الجنة فضعيف لأنه تعالى قال: يضل به أي يضل بسبب استماع هذه الآيات والإضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب إقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه. وأما التأويل السابع: وهو أن قوله: يضله." (١)

"سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة

[محمد: ٤- ٦] والهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة، وقال تعالى: إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار [يونس: ٩٠] وهذا تأويل الجبائي، وخامسها: الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا أي قدمه أمامه، وأصل هدى من هداية الطريق، لأن الدليل يتقدم المدلول، وتقول العرب أقبلت هوادي الخيل. أي متقدماتها ويقال للعنق هادي وهوادي الخيل أعناقها لأنها تتقدمها، وسادسها: يهدي أي يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لأن حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا، وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى: ما جعل الله من بحيرة [المائدة: ١٠٣] أي ما حكم ولا شرع، وقال: إن الهدى هدى الله [آل عمران: ٧٣] معناه أن الهدى ما حكم الله بأنه هدى وقال: ومن يهد الله فهو المهتد [الإسراء: ٩٧] أي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة: وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الإضلال. قالت الجبرية:

وهاهنا وجه آخر وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم، قال الله تعالى: والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم [يونس: ٢٥] قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه: أحدها: أنه لا يصح في اللغة أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا أنه هداه إليه وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره إليه فأما أن يقال إنه هداه إليه فلا، وثانيها: لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب، فإن قيل هب أنه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٧١/٢

خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين: الأول: أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه، فإن كان بتخليقه، فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد أن يمتنع منه، ومتى لم يخلقه استحال من العبد الإتيان به، فحينئذ تتوجه الإشكالات المذكورة وإن لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال، الثاني: أنه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة، إما أن يكون الله يخلقه أولا ثم يكتسبه العبد أو يكتسبه العبد أولا ثم يخلقه الله تعالى. أو يقع الأمران معا، فإن خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الإلزام وإن اكتسبه العبد أولا فالله مجبور على/ خلقه، وإن وقعا معا وجب أن لا يحصل هذا الأمر إلا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق، وأيضا فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل إلا باتفاق آخر، لأنه من كسبه وفعله، وذلك يؤدي إلى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية: إنا قد دللنا بدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال، والتأويل على أن خالق هذه الأفعال هو الله تعالى، إما بواسطة أو بغير واسطة، والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق.

المسألة السادسة عشرة: لقائل أن يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله: وقليل من عبادي الشكور [سبأ: ١٣] وقليل ما هم [ص: ٢٤]

وحديث «الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة»

وحديث «الناس أخبر قلة» ،

والجواب: أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال، وأيضا فإن القليل من المهديين كثير في الحقيقة وإن قلوا في الصورة فسموا بالكثير ذهابا إلى الحقيقة.

المسألة السابعة عشرة: قال الفراء: الفاسق أصله من قولهم فسقت الرطبة من قشرها أي خرجت، فكأن الفاسق هو الخارج عن الطاعة، وتسمى الفأرة فويسقة لخروجها لأجل المضرة، واختلف أهل القبلة في أنه هل." [١]

"النار هم فيها خالدون

والجواب عن الشبهة الأولى أن نقول: أما الوجه الأول وهو قولهم إنهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول إنه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه، فإن من اعتقد ذلك في الله فهو كافر، ولا الإنكار على الله تعالى في فعل فعله، بل المقصود من ذلك السؤال أمور:

أحدها: أن الإنسان إذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى أن ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذا! كأنه يتعجب من كمال حكمته وعلمه، ويقول إعطاء هذه النعم لمن يفسد من الأمور التي لا تهتدي العقول فيها إلى وجه الحكمة فإذا كنت تفعلها واعلم أنك لا تفعلها إلا لوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمتك وأجل علمك فالحاصل أن قوله: أتجعل فيها من يفسد فيها كأنه تعجب من كمال علم الله تعالى وإحاطة حكمته بما خفي على كل العقلاء. وثانيها: أن إيراد **الإشكال طلبا للجواب** غير محذور فكأنهم قالوا إلهنا أنت الحكيم الذي لا

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢/٣٧٣

يفعل السفه البتة ونحن نرى في العرف أن تمكين السفيه من السفه سفه فإذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك أن حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الأمرين فكأن الملائكة أوردوا هذا السؤال طلبا **للجواب**، وهذا **جواب** المعتزلة قالوا: وهذا يدل على أن الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا **الجواب** وجهان: أحدهما: أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق. والثاني: أنهم قالوا: ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لأن التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الأجسام والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه، وثالثها: أن الشرور وإن كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي إلا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور، فأجابهم الله تعالى بقوله: إني أعلم ما لا تعلمون يعني أن الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي إيجاد ما هذا شأنه لا تركه وهذا **جواب** الحكماء. ورابعها: أن سؤالهم كان على وجه المبالغة في إعظام الله تعالى فإن العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه. وخامسها: أن قول الملائكة:

أتجعل فيها من يفسد فيها مسألة منهم/ أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحا فكأنهم قالوا:

يا إلهنا اجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام: أتهلكنا بما فعل السفهاء منا [الأعراف: ١٥٥] والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى: إني أعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الأرض فبين ذلك أنه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الأرض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له. وسادسها: أنهم طلبوا الحكمة التي لأجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل، وسابعها: قال القفال يحتمل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها، أي ستفعل ذلك فهو إيجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير:

ألستم خير من ركب المطايا ... وأندى العالمين بطون راح

أي أنتم كذلك. ولو كان استفهاما لم يكن مدحا، ثم قالت الملائكة إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لما أنا نعلم أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم: إني أعلم ما لا تعلمون كأنه قال والله أعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فإني أعلم ما لا تعلمون." (١)

"فأنتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهرهم وباطنهم فأعلم من بواطنهم أسرارا خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم وإيجادهم. أما الوجه الثاني: وهو أنهم ذكروا بني آدم بما لا ينبغي وهو الغيبة، **فالجواب** أن محل **الإشكال في** خلق بني آدم إقدامهم على الفساد والقتل، ومن أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض لمحل **الإشكال لا** لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لأن ذلك ليس محل الإشكال. أما الوجه الثالث: وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية النفس. **فالجواب**: أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقوله: وأما بنعمة ربك فحدث [الضحى:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢/٣٩١

١١] وأيضا فيحتمل أن يكون قولهم: ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس المراد مدح النفس، بل المراد بيان أن هذا السؤال ما أوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فإنا نسبح بحمدك ونعترف لك بالإلهية والحكمة فكأن الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للطعن في الحكمة والإلهية. بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل، أما الوجه الرابع: وهو أن قولهم: لا علم لنا إلا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب، قلنا نحن نسلم أن الأولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال، فلما تركوا هذا الأولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الأولى فإن قيل أليس أنه تعالى قال: لا يسبقونه بالقول [الأنبياء: ٢٧] فهذا السؤال وجب أن يكون بإذن الله تعالى، وإذا كانوا مأذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه؟ قلنا العام قد يتطرق إليه التخصيص. أما الوجه الخامس: وهو أن إخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء، إما أن يكون حصل عن الوحي أو قالوه استنباطا وظنا، قلنا اختلف العلماء فيه، فمنهم من قال: إنهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين: الأول: وهو مروي عن ابن عباس والكلبي أنهم قاسوه/ على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض. الثاني: أنهم عرفوا خلقته وعرفوا أنه مركب من هذه الأخلاط الأربعة فلا بد وأن تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد عن الشهوة وسفك الدماء عن الغضب. ومنهم من قال إنهم قالوا ذلك على اليقين وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها:

أحدها: أنه تعالى لما قال للملائكة: إني جاعل في الأرض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة؟

قال يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا، فعند ذلك قالوا: ربنا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء. وثانيها: أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه إذا كان في الأرض خلق عظيم أفسدوا فيها وسفكوا الدماء. وثالثها: قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا:

ربنا لمن خلقت هذه النار؟ قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق إلا الملائكة ولم يكن في الأرض خلق البتة فلما قال: إني جاعل في الأرض خليفة عرفوا أن المعصية تظهر منهم. ورابعها: لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك. وخامسها: إذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله تعالى في الحكم والقضاء، والاحتجاج إلى الحاكم والقاضي إنما يكون عند التنازع والتظالم كان الإخبار عن وجود الخليفة إخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق والقول بأنه كان هذا الإخبار عن مجرد الظن باطل لأنه قدح في الغير بما لا يأمن أن يكون كاذبا فيه، وذلك ينافي العصمة والطهارة. أما الوجه السادس: هو الأخبار التي ذكروها فهي من باب أخبار الآحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها.

أما الشبهة الثانية: وهي قصة هاروت وماروت، **فالجواب** عنها أن القصة التي ذكروها باطلة من وجوه:." (١)

"لا جرم لا يسمى ذلك حفظا. وخامسها: التذكر وهو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر. واعلم أن للتذكر سرا لا يعلمه إلا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٩٢/٢

فلا يمكن حينئذ استرجاعها وإن لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها وإذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لاسترجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس فكيف القول في الأشياء التي هي أخفى الأمور وأعضلها على العقول والأذهان. وسادسها: الذكر فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فإذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فإن لم يكن هذا الإدراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الإدراك ذكرا ولهذا قال الشاعر:

الله يعلم أني لست أذكره ... وكيف أذكره إذ لست أنساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بأنه ذكر لأنه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون [الحجر: ٩] وهاهنا دقيقة تفسيرية وهي أنه سبحانه وتعالى قال: فاذكروني أذكركم [البقرة: ٥٢] فهذا الأمر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان أو بعد زواله فإن كان الأول فهو حال النسيان غافل عن الأمر وكيف يوجه عليه التكليف مع النسيان وإن كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به/ وهو أيضا متوجه على قوله: فاعلم أنه لا إله إلا الله [محمد: ١٩] إلا أن **الجواب** في قوله فاعلم أن المأمور به إنما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك **الإشكال وأما** الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك **الإشكال وجوابه** على الإطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر وإذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق **الجواب**.

بقي أن يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك في علمك بأن في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن إدراك تلك الكيفية يكفيك من التذكر ذاك ليس منك بل هاهنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر والذكر مع أنه صفتك فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها ليتوصل العبد به إلى كنه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادئ مقادير أسرار كونه ظاهرا باطنا. وسابعها: المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة إدراك الجزئيات والعلم إدراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية ولأن الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فإن الرجل لا يسمى بالعارف إلا إذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مباديها إلى غايتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فإن أحدا من البشر لا يعرف الله تعالى لأن الاطلاع على كنه هويته وسر ألوهيته محال. وآخرون قالوا من أدرك شيئا وانحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانيا هو الذي." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢/٤٢١

"أن الشيخ الذي لم يبق له ميل إلى/ النساء إذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل الشديد والشوق العظيم فكذا هاهنا وسابعها: أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجمع فيه بين الأمرين فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لا حد لها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الآدمي إذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فإنه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى: أولئك كالأنعام بل هم أضل [الأعراف: ١٧٩] ولذلك صار مصيرهم إلى النار دون البهائم فيجب أن يقال إذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا لأحد الطرفين بالآخر. وثامنها: أن الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة. وتاسعها:

ما

روي أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال: «لو دنوت أنملة لاحترقت»

وعاشرها:

قوله عليه الصلاة والسلام: «إن لي وزيرين في السماء وزيرين في الأرض، أما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل، وأما اللذان في الأرض فأبو بكر وعمر»

فدل هذا الخبر على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمدا أفضل من الملك. هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملك. أجاب القائلون بتفضيل الملك [أما] عن الحجة الأولى: فقالوا قد سبق بيان أن من الناس من قال: المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لكنه قال السجود لله وآدم قبلة السجود وعلى هذين القولين لا **إشكال أما** إذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم إن ذلك لا يجوز من الأشرف في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من حب الأشرف وإظهار النهاية في الانقياد والطاعة فإن للسلطان أن يجلس أقل عبيده في الصدر وأن يأمر الأكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له في كل الأمور منقادين له في جميع الأحوال فلم لا يجوز أن يكون الأمر هاهنا كذلك وأيضا أليس من مذهبنا أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وأن أفعاله غير معللة ولذلك قلنا إنه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه أبد الآباد وإذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن يأمر الأعلى بالسجود للأدنى وأما الحجة الثانية: **فجوابها** أن آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الأرض وهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من في الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فإن قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الأرض قلنا لوجوه/ منها أن البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها أن الجنس إلى الجنس أميل ومنها أن الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى: ولو جعلناه ملكا

لجعلناه رجلا [الأنعام: ٩] وأما الحجة الثالثة: فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب أن آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لعلهم كونوا عالمين بسائر الأشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحقق هذا أنا توافقنا على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها وأيضا فإن إبليس كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالما ذلك ولم يلزم منه كون إبليس أفضل من آدم عليه السلام والهدهد قال لسليمان أحطت بما لم تحط به ولم يلزم أن يكون الهدهد أفضل من سليمان سلمنا أنه." (١)

"الصفة الثالثة: قوله: وما يشعرون أيان يبعثون والضمير في قوله: وما يشعرون عائد إلى الأصنام، وفي الضمير في قوله: يبعثون قولان: أحدهما: أنه عائد إلى العابدين للأصنام يعني أن الأصنام لا يشعرون متى تبعث عبدتهم، وفيه تهكم بالمشركين وأن آلهتهم لا يعلمون وقت بعثهم فكيف يكون لهم وقت جزاء منهم على عبادتهم. والثاني: أنه عائد إلى الأصنام يعني أن هذه الأصنام لا تعرف متى يبعثها الله تعالى قال ابن عباس: إن الله يبعث الأصنام ولها أرواح ومعها شياطينها فيؤمر بها إلى النار.

فإن قيل: الأصنام جمادات، والجمادات لا توصف بأنها أموات، ولا توصف بأنهم لا يشعرون كذا وكذا.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أن الجماد قد يوصف بكونه ميتا قال تعالى: يخرج الحي من الميت [الروم: ١٩] . الثاني: أن القوم لما وصفوا تلك الأصنام بالإلهية والمعبودية قيل لهم، ليس الأمر كذلك، بل هي أموات ولا يعرفون شيئا، فنزلت هذه العبارات على وفق معتقدهم. والثالث: أن يكون المراد بقوله:

والذين يدعون من دون الله الملائكة، وكان ناس من الكفار يعبدونهم فقال الله إنهم أموات لا بد لهم من الموت غير أحياء، أي غير باقية حياتهم: وما يشعرون أيان يبعثون أي لا علم لهم بوقت بعثهم والله أعلم.

[سورة النحل (١٦) : الآيات ٢٢ الى ٢٣]

إلهكم إله واحد فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون (٢٢) لا جرم أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون إنه لا يحب المستكبرين (٢٣)

اعلم أنه تعالى لما زيف فيما تقدم طريقة عبدة الأوثان والأصنام وبين فساد مذهبهم بالدلائل القاهرة قال: إلهكم إله واحد ثم ذكر تعالى ما لأجله أصر الكفار على القول بالشرك وإنكار التوحيد فقال: فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون والمعنى أن الذين يؤمنون بالآخرة ويرغبون في الفوز بالثواب الدائم ويخافون الوقوع في العقاب الدائم إذا سمعوا الدلائل والترغيب والترهيب، خافوا العقاب فتأملوا وتفكروا فيما يسمعونه، فلا جرم ينتفعون بسماع الدلائل، ويرجعون من الباطل إلى الحق، أما الذين لا يؤمنون بالآخرة وينكرونها فإنهم لا يرغبون في حصول الثواب ولا يرهبون من الوقوع في العقاب فيبقون منكرين لكل كلام يخالف قولهم ويستكبرون عن الرجوع إلى قول غيرهم، فلا جرم يبقون مصرين على ما كانوا عليه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢/٤٤٥

من الجهل والضلال.

ثم قال تعالى: لا جرم أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون والمعنى أنه تعالى يعلم أن إصرارهم على هذه المذاهب الفاسدة ليس لأجل شبهة تصوروها أو **إشكال تخيلوه**، بل ذلك لأجل التقليد والنفرة عن الرجوع إلى الحق والشغف بنصرة مذاهب الأسلاف والتكبر والنخوة. فلهذا قال: إنه لا يحب المستكبرين وهذا الوعيد يتناول كل المتكبرين.

[سورة النحل (١٦) : الآيات ٢٤ الى ٢٥]

وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين (٢٤) ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون (٢٥)." [(١)]

"اعلم أنه تعالى لما تكلم أولا في الإلهيات ثم أتبعه بذكر شبهاتهم في النبوات، ذكر في هذه الآية شبهات القوم في إنكار المعاد والبعث والقيامة، وقد ذكرنا كثيرا أن مدار القرآن على المسائل الأربعة وهي: الإلهيات والنبوات والمعاد والقضاء والقدر، وأيضا أن القوم وصفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكونه مسحورا فاسد العقل، فذكروا من جملة ما يدل على فساد عقله أنه يدعي أن الإنسان بعد ما يصير عظاما ورفاتا فإنه يعود حيا عاقلا كما كان، فذكروا هذا الكلام رواية عنه لتقرير كونه مختل العقل. قال الواحدي رحمه الله: الرفت كسر الشيء بيدك، تقول: رفته أرفته بالكسر كما يرفت المدر والعظم البالي، والرفات الأجزاء المتفتتة من كل شيء يكسر. يقال:

رفت عظام الجزور رفتا إذا كسرها، ويقال للتبن: الرفت لأنه دقاق الزرع. قال الأخفش: رفت رفتا، / فهو مرفوت نحو حطم حطما فهو محطوم والرفات والحطام الاسم، كالجذاذ والرضاض والفتات، فهذا ما يتعلق باللغة. أما تقرير شبهة القوم: فهي أن الإنسان إذا مات جفت أعضاؤه وتناثرت وتفرقت في حوالي العالم فاختلط بتلك الأجزاء سائر أجزاء العالم. أما الأجزاء المائية في البدن فتختلط بمياه العالم، وأما الأجزاء الترابية فتختلط بتراب العالم، وأما الأجزاء الهوائية فتختلط بهواء العالم، وأما الأجزاء النارية فتختلط بنار العالم وإذا صار الأمر كذلك فكيف يعقل اجتماعها بأعيانها مرة أخرى وكيف يعقل عود الحياة إليها بأعيانها مرة أخرى، فهذا هو تقرير الشبهة.

والجواب عنها: أن هذا **الإشكال لا** يتم إلا بالقدح في كمال علم الله وفي كمال قدرته أما إذا سلمنا كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات فحينئذ هذه الأجزاء وإن اختلطت بأجزاء العالم إلا أنها متمايزة في علم الله تعالى ولما سلمنا كونه تعالى قادرا على كل الممكنات كان قادرا على إعادة التأليف والتركيب والحياة والعقل إلى تلك الأجزاء بأعيانها، فثبت أنا متى سلمنا كمال علم الله وكمال قدرته زالت هذه الشبهة بالكلية.

أما قوله تعالى: قل كونوا حجارة أو حديدا فالمعنى أن القوم استبعدوا أن يردهم إلى حال الحياة بعد أن صاروا عظاما ورفاتا وهي وإن كانت صفة منافية لقبول الحياة بحسب الظاهر لكن قدروا انتهاء هذه الأجسام بعد الموت إلى صفة أخرى أشد منافاة لقبول الحياة من كونها عظاما ورفاتا مثل أن تصير حجارة أو حديدا، فإن المنافاة بين الحجرية والحديدية وبين قبول

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٠/١٩٦

الحياة أشد من المنافاة بين العظمية وبين قبول الحياة، وذلك أن العظم قد كان جزءا من بدن الحي أما الحجارة والحديد فما كانا البتة موصوفين بالحياة، فبتقدير أن تصير أبدان الناس موصوفة بصفة الحجرية والحديدية بعد الموت، فإن الله تعالى يعيد الحياة إليها ويجعلها حيا عاقلا كما كان، والدليل على صحة ذلك أن تلك الأجسام قابلة للحياة والعقل إذ لو لم يكن هذا القبول حاصلا لما حصل العقل والحياة لها في أول الأمر وإله العالم عالم بجميع الجزئيات فلا تشتبه عليه أجزاء بدن زيد المطيع بأجزاء بدن عمرو العاصي وقادر على كل الممكنات، وإذا ثبت أن عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكن في نفسه وثبت أن إله العالم عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات، كان عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكنا قطعا، سواء صارت عظاما ورفاتا أو صارت شيئا أبعد من العظم في قبول الحياة وهي أن تصير حجارة أو حديدا، فهذا تقرير هذا الكلام بالدليل العقلي القاطع، وقوله: كونوا حجارة أو حديدا ليس المراد منه الأمر بل المراد أنكم لو كنتم كذلك لما أعجزتم الله تعالى عن الإعادة، وذلك كقول القائل للرجل: أتطمع في وأنا فلان فيقول: كن من شئت كن ابن الخليفة، فسأطلب منك حقي.." (١)

"عنه، واعلم أن الذي ذكر الكعبي ليس جوابا عن الاستدلال بل هو التزام المخالفة لظاهر النص وقياس الإرادة على الأمر، باطل لأن هذا النص دال على أنه لا يوجد إلا ما أراده الله وليس في النصوص ما يدل على أنه لا يدخل في الوجود إلا ما أمر به فظهر الفرق وأجاب القفال عنه بأن قال: هلا إذا دخلت بستانك قلت ما شاء الله كقول الإنسان هذه الأشياء الموجودة في هذا البستان ما شاء الله، ومثله قوله: سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم [الكهف: ٢٢] وهم ثلاثة وقوله: وقولوا حطة [البقرة: ٥٨] أي قولوا هذه حطة وإذا كان كذلك كان المراد من هذا الشيء الموجود في البستان شيء شاء الله تكوينه وعلى هذا التقدير لم يلزم أن يقال كل ما شاء الله وقع لأن هذا الحكم غير عام في الكل بل مختص بالأشياء المشاهدة في البستان وهذا التأويل الذي ذكره القفال أحسن بكثير مما ذكره الجبائي والكعبي، وأقول: إنه على جوابه لا يدفع الإشكال على المعتزلة لأن عمارة ذلك البستان ربما حصلت بالغصوب والظلم الشديد فلا يصح أيضا على قول المعتزلة أن يقال: هذا واقع بمشيئة الله. اللهم إلا أن نقول المراد أن هذه الثمار حصلت بمشيئة الله تعالى إلا أن هذا تخصيص لظاهر النص من غير دليل. والكلام الثاني: الذي أمر المؤمن الكافر بأن يقوله هو قوله: لا قوة إلا بالله أي لا قوة لأحد على أمر من الأمور إلا بإعانة الله وإقداره. والمقصود أنه قال المؤمن للكافر: هلا قلت عند دخول جنتك الأمر ما شاء الله والكائن ما قدره الله اعترافا بأنها وكل خير فيها بمشيئة الله وفضله فإن أمرها بيده إن شاء تركها وإن شاء خربها، وهلا قلت لا قوة إلا بالله إقرارا بأن ما قويت به على عمارتها وتدبير أمرها فهو بمعونة الله وتأييده لا يقوى أحد في بدنه ولا في ملك يده إلا بالله ثم إن المؤمن لما علم الكافر الإيمان أجابه عن افتخاره بالمال والنفر فقال: إن ترن أنا أقل منك مالا وولدا من قرأ أقل بالنصب فقد جعل أنا فصلا وأقل مفعولا ثانيا ومن قرأ بالرفع جعل قوله:
أنا مبتدأ وقوله: أقل خبر والجملة مفعولا ثانيا لترن واعلم أن ذكر الولد هاهنا يدل على أن المراد بالنفر المذكور في قوله: وأعز نفرا الأعوان والأولاد كأنه يقول له: إن كنت تراني: أقل مالا وولدا وأنصارا في الدنيا الفانية: فعسى ربي أن يؤتين خيرا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٥٢/٢٠

من جنتك إما في الدنيا، وإما في الآخرة. ويرسل على جنتك:
حسبانا من السماء أي عذابا وتخريبا والحسبان مصدر كالغفران والبطلان بمعنى الحساب/ أي مقدارا قدره الله وحسبه وهو الحكم بتخريبها. قال الزجاج: عذاب حسبان وذلك الحسبان حسبان ما كسبت يداك وقيل حسبانا أي مرامي الواحد منها حسبانة وهي الصواعق: فتصبح صعيدا زلقا أي فتصبح جنتك أرضا ملساء لا نبات فيها والصعيد وجه الأرض، زلقا أي تصير بحيث تزلق الرجل عليها زلقا ثم قال: أو يصبح ماؤها غورا أي يغوص ويسفل في الأرض: فلن تستطيع له طلبا أي فيصير بحيث لا تقدر على رده إلى موضعه. قال أهل اللغة في قوله: ماؤها غورا أي غائرا وهو نعت على لفظ المصدر كما يقال: فلان زور وصوم للواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويقال نساء نوح أي نوائح ثم أخبر الله تعالى أنه حقق ما قدره هذا المؤمن فقال:
وأحيط بثمره وهو عبارة عن إهلاكه بالكلية وأصله من إحاطة العدو لأنه إذا أحاط به فقد ملكه واستولى عليه ثم استعمل في كل إهلاك ومنه قوله: إلا أن يحاط بكم [يوسف: ٦٦] ومثله قولهم: أتى عليه إذا أهلكه من أتى عليهم العدو إذا جاءهم مستعليا عليهم. ثم قال تعالى: فأصبح يقلب كفيه وهو كناية عن الندم والحسرة فإن من عظمت حسرته يصفق إحدى يديه على الأخرى، وقد يمسح إحداهما على الأخرى، وإنما يفعل هذا ندامة على ما أنفق في الجنة التي وعظه أخوه فيها وعذله: وهي خاوية على عروشها أي ساقطة على عروشها فيمكن أن يكون المراد بالعروش عروش الكرم فهذه العروش سقطت ثم سقطت الجدران عليها ويمكن أن يراد." (١)

"الروح عند الله الذي هو عدة المتقين في قوله: فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم [الواقعة: ٨٨، ٨٩] أو لأنه من المقربين وهم الموعودون بالروح أي مقربنا وذا روحنا وإذا ثبت أنه يسمى روحا فهو هنا يجب أن يكون المراد به هو لأنه قال: إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا
[مريم: ١٩] ولا يليق ذلك إلا بجبريل عليه السلام واختلفوا في أنه كيف ظهر لها. فالأول: أنه ظهر لها على صورة شاب أمرد حسن الوجه سوي الخلق. والثاني: أنه ظهر لها على صورة ترب لها اسمه يوسف من خدم بيت المقدس وكل ذلك محتمل ولا دلالة في اللفظ على التعيين ثم قال: وإنما تمثل لها في صورة الإنسان لتستأنس بكلامه ولا تنفر عنه فلو ظهر لها/ في صورة الملائكة لنفرت عنه ولم تقدر على استماع كلامه ثم هاهنا إشكالات.
أحدهما: وهو أنه لو جاز أن يظهر الملك في صورة إنسان معين فحينئذ لا يمكننا القطع بأن هذا الشخص الذي أراه في الحال هو زيد الذي رأيته بالأمس لاحتمال أن الملك أو الجني تمثل في صورته وفتح هذا الباب يؤدي إلى السفسطة، لا يقال هذا إنما يجوز في زمان جواز البعثة فأما في زماننا هذا فلا يجوز لأنا نقول هذا الفرق إنما يعلم بالدليل، فالجاهل بذلك الدليل يجب أن لا يقطع بأن هذا الشخص الذي أراه الآن هو الشخص الذي رأيته بالأمس. وثانيها: أنه جاء في الأخبار أن جبريل عليه السلام شخص عظيم جدا فذلك الشخص العظيم كيف صار بدنه في مقدار جثة الإنسان أبأن تساقطت أجزاؤه وتفرقت بنيته فحينئذ لا يبقى جبريل أو بأن تداخلت أجزاؤه وذلك يوجب تداخل الأجزاء وهو محال. وثالثها: وهو

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٦٥/٢١

أنا لو جوزنا أن يتمثل جبريل عليه السلام في صورة الآدمي فلم لا يجوز تمثله في صورة جسم أصغر من الآدمي حتى الذباب والبق والبعوض ومعلوم أن كل مذهب جر إلى ذلك فهو باطل. ورابعها: أن تجويزه يفضي إلى القدح في خبر التواتر فلعل الشخص الذي حارب يوم بدر لم يكن محمدا بل كان شخصا آخر تشبه به وكذا القول في الكل. **والجواب** عن الأول أن ذلك التجويز لازم على الكل لأن من اعترف بافتقار العالم إلى الصانع المختار فقد قطع بكونه تعالى قادرا على أن يخلق شخصا آخر مثل زيد في خلقته وتخطيطه وإذا جوزنا ذلك فقد لزم الشك في أن زيدا المشاهد الآن هو الذي شاهدناه بالأمس أم لا، ومن أنكر الصانع المختار وأسند الحوادث إلى اتصالات الكواكب وتشكلات الفلك لزمه تجويز أن يحدث اتصال غريب في الأفلاك يقتضي حدوث شخص مثل زيد في كل الأمور وحينئذ يعود التجويز المذكور. وعن الثاني: أنه لا يمتنع أن يكون جبريل عليه السلام له أجزاء أصلية وأجزاء فاضلة والأجزاء الأصلية قليلة جدا فحينئذ يكون متمكنا من التشبه بصورة الإنسان، هذا إذا جعلناه جسمانيا أما إذا جعلناه روحانيا فأي استبعاد في أن يتدرع تارة بالهيكل العظيم وأخرى بالهيكل الصغير. وعن الثالث: أن أصل التجويز قائم في العقل وإنما عرف فساده بدلائل السمع وهو **الجواب** عن السؤال الرابع والله أعلم.

[سورة مريم (١٩) : آية ١٨]

قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا (١٨)

وفيه وجوه: أحدها: أرادت إن كان يرجى منك أن تتقي الله ويحصل ذلك بالاستعاذة به فإني عائذة به منك وهذا في نهاية الحسن لأنها علمت أنه لا تؤثر الاستعاذة إلا في التقي وهو كقوله: وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين [البقرة: ٢٧٨] أي أن شرط الإيمان يوجب هذا لا أن الله تعالى يخشى في حال دون حال.

وثانيها: أن معناه/ ما كنت تقيا حيث استحللت النظر إلي وخلوت بي. وثالثها: أنه كان في ذلك الزمان إنسان." (١)

"الدين وما أمره بالتمسك بدليل لا يستفاد إلا من الاتباع، وأما أهل التقليد فقد تمسكوا به أيضا من هذا الوجه، ومن الناس من طعن أنه أمره بالاتباع لتحصل الهداية، فإذن لا تحصل الهداية إلا باتباعه، ولا تبعية إلا إذا اهتدى لقولنا إنه لا بد من اتباعه فيقع الدور وإنه باطل. **والجواب** عن الأول: أن المراد بالهداية بيان الدليل وشرحه وإيضاحه، فعند هذا عاد السائل فقال: أنا لا أنكر أنه لا بد من الدلالة، ولكني أقول الوقوف على تلك الدلالة لا يستفاد إلا ممن له نفس كاملة بعيدة عن النقص والخطأ، وهي نفس النبي المعصوم أو الإمام المعصوم فإذا سلمت أنه لا بد من النبي في هذا المقصود فقد سلمت حصول الغرض، أجاب المجيب وقال أنا ما سلمت أنه لا بد في الوقوف على الدلائل من هداية النبي، ولكني أقول هذا الطريق أسهل وإن إبراهيم عليه السلام دعاه إلى الأسهل **والجواب** عن سؤال الدور أن قوله: فاتبعني ليس أمر إيجاب بل أمر إرشاد. والنوع الثالث:

قوله: يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصيا أي لا تطعه لأنه عاص لله فنفره بهذه الصفة عن القبول منه،

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢١/٥٢١

لأنه أعظم الخصال المنفرة، واعلم أن إبراهيم عليه السلام لإمعانه في الإخلاص لم يذكر من جنايات الشيطان إلا كونه عاصيا لله ولم يذكر معاداته لآدم عليه السلام كأن النظر في عظم ما ارتكبه من ذلك العصيان غمى فكره وأطبق على ذهنه، وأيضا فإن معصية الله تعالى لا تصدر إلا عن ضعيف الرأي، ومن كان كذلك كان حقيقا أن لا يلتفت إلى رأيه ولا يجعل لقوله وزن فإن قيل: إن هذا القول يتوقف على إثبات أمور:

أحدها: إثبات الصانع. وثانيها: إثبات الشيطان. وثالثها: إثبات أن الشيطان عاص لله. ورابعها: أنه لما كان عاصيا لم تجز طاعته في شيء من الأشياء. وخامسها: أن الاعتقاد الذي كان عليه ذلك الإنسان كان مستفادا من طاعة الشيطان، ومن شأن الدلالة التي تورد على الخصم أن تكون مركبة من مقدمات معلومة مسلمة، ولعل أبا إبراهيم كان منازعا في كل هذه المقدمات، / وكيف والمحكي عنه أنه ما كان يثبت إلها سوى نمروذ فكيف يسلم وجود الإله الرحمن وإذا لم يسلم وجوده، فكيف يمكنه تسليم أن الشيطان كان عاصيا للرحمن، ثم إن على تسليم ذلك فكيف يسلم الخصم بمجرد هذا الكلام أن مذهبه مقتبس من الشيطان، بل لعله يقلب ذلك على خصمه، قلنا: الحجة المعول عليها في إبطال مذهب آزر هو الذي ذكره أولا من قوله: لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا

فأما هذا الكلام فيجري مجرى التخويف والتحذير الذي يحمله على النظر في تلك الدلالة، وعلى هذا التقدير يسقط السؤال. النوع الرابع: قوله: يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا قال الفراء: معنى أخاف أعلم. والأكثرون على أنه محمول على ظاهره، والقول الأول إنما يصح لو كان إبراهيم عليه السلام عالما بأن أباه سيموت على ذلك الكفر وذلك لم يثبت فوجب إجراؤه على ظاهره فإنه كان يجوز أن يؤمن فيصير من أهل الثواب ويجوز أن يصر فيموت على الكفر، فيكون من أهل العقاب، ومن كان كذلك كان خائفا لا قاطعا، واعلم أن من يظن وصول الضرر إلى غيره فإنه لا يسمى خائفا إلا إذا كان بحيث يلزم من وصول ذلك الضرر إليه تألم قلبه كما يقال أنا خائف على ولدي أما قوله:

فتكون للشيطان وليا فذكروا في الولي وجوها: أحدها: أنه إذا استوجب عذاب الله كان مع الشيطان في النار والولاية سبب للمعية وإطلاق اسم السبب على المسبب مجاز وإن لم يجز حمله الى الولاية الحقيقية لقوله تعالى: الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين [الزخرف: ٦٧] وقال: ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا [العنكبوت: ٢٥] وحكى عن الشيطان أنه يقول لهم: إني كفرت بما أشركتمون من قبل [إبراهيم: ٢٢] واعلم أن هذا **الإشكال إنما** يتوجه إذا كان المراد من العذاب عذاب الآخرة، أما إذا." (١)

"كان المراد منه عذاب الدنيا **فالإشكال ساقط**. وثانيها: أن يحمل العذاب على الخذلان أي إني أخاف أن يمسك خذلان الله فتصير مواليا للشيطان ويبرأ الله منك على ما قال تعالى: ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا [النساء: ١١٩] . وثالثها: وليا أي تاليا للشيطان، تليه كما يسمى المطر الذي يأتي تاليا وليا فإن قيل قوله: أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا يقتضي أن تكون ولاية الشيطان أسوأ حالا من العذاب نفسه وأعظم،

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢١/٥٤٤

فما السبب لذلك. **والجواب**: أن رضوان الله تعالى أعظم من الثواب على ما قال: ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم [التوبة: ٧٢] فوجب أن تكون ولاية الشيطان التي هي في مقابلة رضوان الله أكبر من العذاب نفسه وأعظم. واعلم أن إبراهيم عليه السلام رتب هذا الكلام في غاية الحسن لأنه نبه أولا على ما يدل على المنع من عبادة الأوثان ثم أمره باتباعه في النظر والاستدلال وترك التقليد ثم نبه على أن طاعة الشيطان غير جائزة في العقول ثم ختم الكلام بالوعيد الزاجر عن الإقدام على ما لا ينبغي ثم إنه عليه السلام أورد هذا الكلام الحسن مقرونا باللطف والرفق فإن قوله في مقدمة كل كلام يا أبت دليل على شدة الحب والرغبة في صونه عن العقاب وإرشاده إلى الصواب، وختم الكلام بقوله/ إني أخاف وذلك يدل على شدة تعلق قلبه بمصالحه وإنما فعل ذلك لوجوه: أحدها: قضاء لحق الأبوة على ما قال تعالى: وبالوالدين إحسانا [الإسراء: ٢٣] والإرشاد إلى الدين من أعظم أنواع الإحسان، فإذا انضاف إليه رعاية الأدب والرفق كان ذلك نورا على نور. وثانيها: أن الهادي إلى الحق لا بد وأن يكون رفيقا لطيفا يورد الكلام لا على سبيل العنف لأن إيراده على سبيل العنف يصير كالسبب في إعراض المستمع فيكون ذلك في الحقيقة سعيا في الإغواء. وثالثها: ما روى أبو هريرة أنه قال عليه السلام: «أوحى الله إلى إبراهيم عليه السلام أنك خليلي فحسن خلقك ولو مع الكفار تدخل مداخل الأبرار فإن كلمتي سبقت لمن حسن خلقه أن أظله تحت عرشي وأن أسكنه حظيرة قدسي وأدنيه من جواري» والله أعلم.

[سورة مريم (١٩) : الآيات ٤٦ الى ٤٨]

قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا (٤٦) قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيا (٤٧) وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعوا ربي عسى ألا أكون بدعاء ربي شقيا (٤٨)

[في قوله تعالى قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم] اعلم أن إبراهيم عليه السلام لما دعا أباه إلى التوحيد، وذكر الدلالة على فساد عبادة الأوثان، وأردف تلك الدلالة بالوعظ البليغ، وأورد كل ذلك مقرونا باللطف والرفق، قابله أبوه **بجواب** يضاد ذلك، فقابل حجته بالتقليد، فإنه لم يذكر في مقابلة حجته إلا قوله: أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم فأصر على ادعاء إلهيتها جهلا وتقليدا وقابل وعظه بالسفاهة حيث هدده بالضرب والشتم، وقابل رفقه في قوله: يا أبت [مريم: ٤٤] بالعنف حيث لم يقل له يا بني بل قال: يا إبراهيم وإنما حكى الله تعالى ذلك لمحمد صلى الله عليه وسلم ليخفف على قلبه ما كان يصل إليه من أذى المشركين فيعلم أن الجهال منذ كانوا على هذه السيرة المذمومة، أما قوله: أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم فإن كان ذلك على وجه الاستفهام فهو خذلان لأنه قد عرف منه ما تكرر منه من وعظه وتنبيهه على الدلالة وهو يفيد أنه راغب عن ذلك أشد رغبة فما فائدة هذا القول. وإن كان ذلك على سبيل التعجب فأي تعجب في الإعراض عن حجة لا فائدة فيها، وإنما التعجب كله من الإقدام على عبادتها فإن الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام كما أنه يبطل جواز عبادتها فهو يفيد التعجب من أن العاقل كيف يرضى بعبادتها." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٤٥/٢١

"مشاهد حاصل، لذلك قال بعده: إنه كان وعده مأتيا أما قوله: مأتيا فقيل إنه مفعول بمعنى فاعل والوجه أن الوعد هو الجنة وهم يأتونها، قال الزجاج: كل ما وصل إليك فقد وصلت إليه وما أتاك فقد أتيته والمقصود من قوله: إنه كان وعده مأتيا بيان أن الوعد منه تعالى وإن كان بأمر غائب فهو كأنه مشاهد وحاصل/ والمراد تقرير ذلك في القلوب. وثانيها: قوله: لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاما [مريم: ٦٢] واللغو من الكلام ما سبيله أن يلغى ويطرح وهو المنكر من القول ونظيره قوله: لا تسمع فيها لاغية [الغاشية: ١١] وفيه تنبيه ظاهر على وجوب تجنب اللغو حيث نزه الله تعالى عنه الدار التي لا تكليف فيها وما أحسن قوله: وإذا مروا باللغو مروا كراما [الفرقان: ٧٢] ، وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين [القصص: ٥٥] أما قوله: إلا سلاما ففيه بحثان:

البحث الأول: أن فيه إشكالا وهو أن السلام ليس من جنس اللغو فكيف استثنى السلام من اللغو **والجواب** عنه من وجوه: أحدها: أن معنى السلام هو الدعاء بالسلامة وأهل الجنة لا حاجة بهم إلى هذا الدعاء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الإكرام. وثانيها: أن يحمل ذلك على الاستثناء المنقطع. وثالثها: أن يكون هذا من جنس قول الشاعر:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب

البحث الثاني: أن ذلك السلام يحتمل أن يكون من سلام بعضهم على بعض أو من تسليم الملائكة أو من تسليم الله تعالى على ما قال تعالى: والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار [الرعد: ٢٣، ٢٤] وقوله: سلام قولا من رب رحيم [يس: ٥٨] . ورابعها: قوله تعالى:

ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا وفيه سؤالان: السؤال الأول: أن المقصود من هذه الآيات وصف الجنة بأحوال مستعظمة ووصول الرزق إليهم بكرة وعشيا ليس من الأمور المستعظمة. **والجواب** من وجهين:

الأول: قال الحسن أراد الله تعالى أن يرغب كل قوم بما أحبوه في الدنيا ولذلك ذكر أساور من الذهب والفضة ولبس الحرير التي كانت عادة العجم والأرائك التي هي الحجال المضروبة على الأسرة وكانت من عادة أشراف العرب في اليمن ولا شيء كان أحب إلى العرب من الغداء والعشاء فوعدهم بذلك. الثاني: أن المراد دوام الرزق كما تقول أنا عند فلان صباحا ومساء وبكرة وعشيا تريد الدوام ولا تقصد الوقتين المعلومين. السؤال الثاني: قال تعالى: لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا [الإنسان: ١٣]

وقال عليه السلام: «لا صباح عند ربك ولا مساء»

والبكرة والعشي لا يوجدان إلا عند وجود الصباح والمساء. **والجواب**: المراد أنهم يأكلون عند مقدار الغداة والعشي إلا أنه ليس في الجنة غدوة وعشي إذ لا ليل فيها ويحتمل ما قيل أنه تعالى جعل لقدر اليوم علامة يعرفون بها مقادير الغداة والعشي ويحتمل أن يكون المراد لهم رزقهم متى شاءوا كما جرت العادة في الغداة والعشي. وخامسها: قوله: تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا وفيه أبحاث: الأول: قوله:

تلك الجنة هذه الإشارة إنما صحت لأن الجنة غائبة. وثانيها: ذكروا في نورث وجوها الأول: نورث استعارة أي نبقي عليه

الجنة كما نبقي على الوارث مال المورث. الثاني: أن المراد أنا ننقل تلك المنازل ممن لو أطاع لكانت له إلى عبادنا الذين اتقوا ربهم فجعل هذا النقل إرثا قاله الحسن. الثالث: أن الأتقياء يلقون ربهم يوم القيامة وقد انقضت أعمالهم وثمراتها باقية وهي الجنة فإذا أدخلهم/ الجنة فقد أورثهم من تقواهم كما يرث." [1]

"الوارث المال من المتوفى. ورابعها: معنى من كان تقيا من تمسك باتقاء معاصيه وجعله عادته واتقى ترك الواجبات، قال القاضي: فيه دلالة على أن الجنة يختص بدخولها من كان متقيا والفاسق المرتكب للكبائر لا يوصف بذلك. **والجواب**: الآية تدل على أن المتقي يدخلها وليس فيها دلالة على أن غير المتقي لا يدخلها وأيضا فصاحب الكبيرة متق عن الكفر ومن صدق عليه أنه متق عن الكفر فقد صدق عليه أنه متق لأن المتقي جزء من مفهوم قولنا المتقي عن الكفر وإذا كان صاحب الكبيرة يصدق عليه أنه متق وجب أن يدخل تحته فالآية بأن تدل على أن صاحب الكبيرة يدخل الجنة أولى من أن تدل على أنه لا يدخلها.

[سورة مريم (١٩) : الآيات ٦٤ الى ٦٥]

وما نتنزل إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نسيا (٦٤) رب السماوات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا (٦٥)

اعلم أن في الآية إشكالا وهو أن قوله: تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا [مريم: ٦٣] كلام الله وقوله: وما نتنزل إلا بأمر ربك كلام غير الله فكيف جاز عطف هذا على ما قبله من غير فصل.

والجواب: أنه إذا كانت القرينة ظاهرة لم يقبح كما أن قوله سبحانه: إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون [البقرة: ١١٧] هو كلام الله وقوله: وإن الله ربي وربكم [آل عمران: ٥١] كلام غير الله وأحدهما معطوف على الآخر، واعلم أن ظاهر قوله تعالى: وما نتنزل إلا بأمر ربك خطاب جماعة لواحد وذلك لا يليق إلا بالملائكة الذين ينزلون على الرسول ويحتمل في سببه ما

روي أن قريشا بعثت خمسة رهط إلى يهود المدينة يسألونهم عن صفة محمد صلى الله عليه وسلم وهل يجدونه في كتابهم فسألوا النصارى فزعموا أنهم لا يعرفونه وقالت اليهود:

نجده في كتابنا وهذا زمانه وقد سألنا رحمن اليمامة عن خصال ثلاث فلم يعرف فاسألوه عنهن فإن أخبركم بخصلتين منهما فاتبعوه، فاسألوه عن فتية أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح قال فجاءوا فسألوه عن ذلك لم يدر كيف يجيب فوعدهم أن يجيبهم بعد ذلك، ولم يقل إن شاء الله فاحتبس الوحي عنه أربعين يوما وقيل خمسة عشر يوما فشق عليه ذلك مشقة شديدة وقال المشركون ودعه ربه وقلاه، فنزل جبريل عليه السلام فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أبطأت عني حتى ساء ظني واشتقت إليك قال إني كنت أشوق ولكني عبد مأمور إذا بعثت نزلت وإذا حبست احتبست فأنزل الله تعالى هذه الآية وأنزل قوله: ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا/ إلا أن يشاء الله [الكهف: ٢٣، ٢٤] وسورة الضحى

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٥٣/٢١

ثم أكدوا ذلك بقولهم: له ما بين أيدينا وما خلفنا أي هو المدبر لنا في كل الأوقات الماضي والمستقبل وما بينهما أو الدنيا والآخرة وما بينهما فإنه يعلم إصلاح التدبير مستقبلا وماضيا وما بينهما والغرض أن أمرنا موكول إلى الله تعالى يتصرف فينا بحسب مشيئته وإرادته وحكمته لا اعتراض لأحد عليه فيه وقال أبو مسلم قوله: وما نتنزل إلا بأمر ربك يجوز أن يكون قول أهل الجنة والمراد وما نتنزل الجنة إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا أي في الجنة مستقبلا وما خلفنا مما كان في الدنيا وما بين ذلك أي ما بين الوقتين وما كان ربك نسيا لشيء مما خلق فيترك إعادته لأنه عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة وقوله: وما كان ربك نسيا ابتداء كلام منه تعالى في مخاطبة الرسول صلى الله عليه وسلم ويتصل به: رب السماوات والأرض أي بل هو رب السماوات والأرض وما بينهما فاعبده قال القاضي وهذا مخالف للظاهر من وجوه:

أحدها: أن ظاهر التنزل نزول الملائكة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله بأمر ربك وظاهر الأمر بحال التكليف أليق، وثانيها: أنه خطاب من جماعة لواحد وذلك لا يليق بمخاطبة بعضهم لبعض في الجنة. وثالثها: أن ما في سياقه." (١)

"هذا التقدير مبالغة في عدم إطلاع الغير عليه، قال قطرب: هذا على عادة العرب في مخاطبة بعضهم بعضا يقولون: إذا بالغوا في كتمان الشيء كتمته حتى من نفسي فالله تعالى بالغ في إخفاء الساعة فذكره بأبلغ ما تعرفه العرب في مثله. وخامسها: أكاد صلة في الكلام والمعنى: إن الساعة آتية أخفيها، قال زيد الخيل:

سريع إلى الهيجاء شاك سلاحه ... فما إن يكاد قرنه يتنفس

والمعنى فما يتنفس قرنه. وسادسها: قال أبو الفتح الموصلي أكاد أخفيها تأويله أكاد أظهرها وتلخيص هذا اللفظ أكاد أزيل عنها إخفاءها لأن أفعل قد يأتي بمعنى السلب والنفي كقولك أعجمت الكتاب وأشكلته أي أزلت عجمته وإشكاله وأشكيته أي أزلت شكواه. وسابعها: قرئ أخفيها بفتح الألف أي أكاد أظهرها من خفاه إذا أظهره أي قرب إظهارها كقوله: اقتربت الساعة [القمر: ١] قال امرؤ القيس:

فإن تدفنوا الداء لا نخفه ... وإن تمنعوا الحرب لا نقعد

أي لا نظهره قال الزجاج وهذه القراءة أبين لأن معنى أكاد أظهرها يفيد أنه قد أخفاها. وثامنها:

أراد أن الساعة آتية أكاد وانقطع الكلام ثم قال أخفيها ثم رجع الكلام الأول إلى أن الأولى الإخفاء: لتجزى كل نفس بما تسعى وهذا الوجه بعيد والله أعلم. السؤال الثاني: ما الحكمة في إخفاء الساعة وإخفاء وقت الموت؟ **الجواب**: لأن الله تعالى وعد قبول التوبة فلو عرف وقت الموت لاشتغل بالمعصية إلى قريب من ذلك الوقت ثم يتوب فيتخلص من عقاب المعصية فتعريف وقت الموت كالإغراء بفعل المعصية، وإنه لا يجوز. أما قوله: لتجزى كل نفس بما تسعى ففيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى لما حكم بمجيء يوم القيامة ذكر الدليل عليه وهو أنه لولا القيامة لما تميز المطيع عن العاصي والمحسن عن المسيء وذلك غير جائز وهو الذي عناه الله تعالى بقوله: أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض. أم نجعل المتقين كالفجار [ص: ٢٨] .

المسألة الثانية: احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الثواب مستحق على العمل لأن الباء للإلصاق فقوله:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٥٤/٢١

بما تسعى يدل على أن المؤثر في ذلك الجزاء هو ذلك السعي.

المسألة الثالثة: احتجوا بها على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى وذلك لأن الآية صريحة في إثبات سعي العبد ولو كان الكل مخلوقا لله تعالى لم يكن للعبد سعي البتة أما قوله: فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها فالصد المنع وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: في هذين الضميرين وجهان. أحدهما: قال أبو مسلم لا يصدنك عنها أي عن الصلاة التي أمرتك بها من لا يؤمن بها أي بالساعة فالضمير الأول عائد إلى الصلاة والثاني إلى الساعة ومثل هذا جائز في اللغة فالعرب تلف الخبرين ثم ترمي **بجوابهما** جملة ليرد السامع إلى كل خبر حقه. وثانيهما: قال ابن عباس فلا يصدنك عن الساعة أي عن الإيمان بمجيئها من لا يؤمن بها فالضميران عائدان إلى يوم القيامة. قال القاضي: وهذا أولى لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورين وهاهنا الأقرب هو الساعة وما قاله أبو مسلم فإنما يصار إليه عند الضرورة ولا ضرورة هاهنا.

المسألة الثانية: الخطاب في قوله: فلا يصدنك يحتمل أن يكون مع موسى عليه السلام وأن يكون مع." (١)

"**والجواب** في كتابه في عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية، أما الأصولية فأولها في البقرة: يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج [البقرة: ١٨٩] . وثانيها: في بني إسرائيل ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي [الإسراء: ٨٥] . وثالثها: ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا [طه: ١٠٥] .

ورابعها: يسئلونك عن الساعة أيان مرساها [النازعات: ٤٢] وأما الفروعية فستة منها في البقرة على التوالي: أحدها: يسئلونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين [البقرة: ٢١٥] وثانيها: يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير [البقرة: ٢١٧] . وثالثها: يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير [البقرة: ٢١٩] . ورابعها: ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو [البقرة: ٢١٩] . وخامسها: ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير [البقرة: ٢٢٠] . وسادسها: ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى [البقرة: ٢٢٢] . وسابعها: يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول [الأنفال: ١] . وثامنها:

ويسئلونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا [الكهف: ٨٣] . وتاسعها: ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي إنه لحق [يونس: ٥٣] . وعاشرها: يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة [النساء: ١٧٦] .

والحادية عشر: وإذا سألك عبادي عني فإني قريب [البقرة: ١٨٦] إذا عرفت هذا فنقول جاءت هذه الأسئلة والأجوبة على صور مختلفة، فالأغلب فيها أنه سبحانه وتعالى لما ذكر السؤال قال لمحمد صلى الله عليه وسلم قل وفي صورة أخرى جاء **الجواب** بصيغة فقل مع فاء التعقيب وفي صورة ثالثة ذكر السؤال ولم يذكر **الجواب**، وهو قوله تعالى: يسئلونك عن الساعة أيان مرساها [الأعراف: ١٨٧] وفي صورة رابعة ذكر **الجواب** ولم يذكر فيه لفظ قل ولا لفظ فقل وهو قوله تعالى: وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ولا بد لهذه الأشياء من الفائدة فنقول:

أما الأجوبة الواردة بلفظ قل فلا **إشكال فيها** لأن قوله تعالى قل كالتوقيع المحدد في ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكالتشريف المحدد في كونه مخاطبا من الله تعالى بأداء الوحي والتبليغ. وأما الصورة الثانية وهي قوله: فقل ينسفها ربي نسفا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٢/٢٢

[طه: ١٠٥] فالسبب أن قوله: ويسئلونك عن الجبال [طه: ١٠٥] سؤال إما عن قدمها أو عن وجوب بقائها وهذه المسألة من أمهات مسائل أصول الدين فلا جرم أمر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم أن يجيب بلفظ/ الفاء المفيد للتعقيب كأنه سبحانه قال يا محمد أجب عن هذا السؤال في الحال ولا تقتصر فإن الشك فيه كفر ولا تمهل هذا الأمر لئلا يقعوا في الشك والشبهة، ثم كيفية **الجواب** أنه قال: فقل ينسفها ربي نسفا ولا شك أن النسف ممكن لأنه ممكن في حق كل جزء من أجزاء الجبل والحس يدل عليه فوجب أن يكون ممكنا في حق كل الجبل وذلك يدل على أنه ليس بقديم ولا واجب الوجود لأن القديم لا يجوز عليه التغير والنسف، فإن قيل: إنهم قالوا: أخبرنا عن إلهك أهو ذهب أو فضة أو حديد فقال: قل هو الله أحد [الإخلاص: ١] ولم يقل فقل هو الله أحد مع أن هذه المسألة من المهمات قلنا إنه تعالى لم يحك في هذا الموضع سؤالهم وحرف الفاء من الحروف العاطفة فيستدعي سبق كلام فلما لم يوجد ترك الفاء بخلاف هاهنا فإنه تعالى حكى سؤالهم فحسن عطف **الجواب** عليه بحرف الفاء. وأما الصورة الثالثة: فإنه تعالى لم يذكر **الجواب** في قوله: يسئلونك عن الساعة أيان مرساها فالحكمة فيه أن معرفة وقت الساعة على التعيين مشتملة على المفاسد التي شرحناها فيما سبق فلهذا لم يذكر الله تعالى ذلك **الجواب** وذلك يدل على أن من الأسئلة ما لا يجاب عنها. وأما الصورة الرابعة: وهي قوله: فإني قريب ولم يذكر في **جوابه** قل ففيه وجوه. أحدها: أن ذلك يدل على تعظيم حال الدعاء وأنه من أعظم العبادات فكأنه سبحانه قال: يا عبادي أنت إنما تحتاج إلى الواسطة في غير الدعاء أما في." (١)

"المسألة السادسة: قال صاحب «الكشاف» الضمائر كلها راجعة إلى موسى عليه السلام ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت يؤدي إلى تنافر النظم فإن قيل المقذوف في البحر هو التابوت وكذلك الملقى إلى الساحل قلنا لا بأس بأن يقال المقذوف والملقى هو موسى عليه السلام/ في جوف التابوت حتى لا تتفرق الضمائر ولا يحصل التنافر.

المسألة السابعة: لما كان تقدير الله تعالى أن يجري ماء اليم ويلقي بذلك التابوت إلى الساحل سلك في ذلك سبيل المجاز وجعل اليم كأنه ذو تمييز أمر بذلك ليطيع الأمر ويمتثل رسمه فقيل فليلقه اليم بالساحل أما قوله: يأخذه عدو لي وعدو له ففيه أبحاث:

البحث الأول: قوله: يأخذه **جواب** الأمر أي اقذفيه يأخذه.

البحث الثاني: في كيفية الأخذ قولان، أحدهما: أن امرأة فرعون كانت بحيث تستسقي الجواري فبصرت بالتابوت فأمرت به فأخذت التابوت فيكون المراد من أخذ فرعون التابوت قبوله له واستحبابه إياه. الثاني: أن البحر ألقى التابوت بموضع من الساحل فيه فوهة نهر فرعون ثم أداه النهر إلى بركة فرعون فلما رآه أخذه.

البحث الثالث: قوله: يأخذه عدو لي وعدو له فيه **إشكال وهو** أن موسى عليه السلام لم يكن ذلك الوقت بحيث يعادى.

وجوابه: أما كونه عدوا لله من جهة كفره وعتوه فظاهر وأما كونه عدوا لموسى عليه السلام فيحتمل من حيث إنه لو ظهر له حاله لقتله ويحتمل أنه من حيث يؤول أمره إلى ما آل إليه من العداوة. المنة الثانية: قوله: وألقيت عليك محبة مني وفيه قولان: الأول: وألقيت عليك محبة هي مني قال الزمخشري:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٢/٣٣

مني لا يخلو إما أن يتعلق بألقيت فيكون المعنى على أني أحببتك ومن أحبه الله أحبته القلوب، وإما أن يتعلق بمحذوف وهذا هو القول الثاني ويكون ذلك المحذوف صفة لمحبة أي وألقيت عليك محبة حاصلة مني واقعة بخلقي فلذلك أحبتك امرأة فرعون حتى قالت: قرت عين لي ولك لا تقتلوه [القصص: ٩]

يروى أنه كانت على وجهه مسحة جمال وفي عينيه ملاحة لا يكاد يصبر عنه من رآه

وهو كقوله تعالى: سيجعل لهم الرحمن ودا [مريم: ٩٦] قال القاضي: هذا الوجه أقرب لأنه في حال صغره لا يكاد يوصف بمحبة الله تعالى التي ظاهرها من جهة الدين لأن ذلك إنما يستعمل في المكلف من حيث استحقاق الثواب والمراد أن ما ذكرنا من كيفيته في الخلقة يستحلى ويغتبط فكذلك كانت حاله مع فرعون وامرأته وسهل الله تعالى له منهما في التربية ما لا مزيد عليه ويمكن أن يقال بل الاحتمال الأول أرجح لأن الاحتمال الثاني يحوج إلى الإضمار وهو أن يقال:

وألقيت عليك محبة حاصلة مني وواقعة بتخليقي وعلى التقدير الأول لا حاجة إلى هذا الإضمار بقي قوله: إنه حال صباه لا يحصل له محبة الله تعالى قلنا: لا نسلم فإن محبة الله تعالى يرجع معناها إلى إيصال النفع إلى عباده وهذا المعنى كان حاصلا في حقه في حال صباه وعلم الله تعالى أن ذلك يستمر إلى آخر عمره فلا جرم أطلق عليه لفظ المحبة. المنة الثالثة: قوله: ولتصنع على عيني قال القفال: لترى على عيني أي على وفق إرادتي، ومجاز هذا أن من صنع لإنسان شيئا وهو حاضر ينظر إليه صنعه له كما يحب ولا يمكنه أن يفعل ما يخالف غرضه فكذا هاهنا وفي كيفية المجاز قولان: الأول: المراد من العين العلم أي ترى على علم مني ولما كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات/ كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه. الثاني: المراد من العين الحراسة وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه." (١)

"نكون أول من ألقى

معناه إما أن تلقي ما معك قبلنا، وإما أن نلقي ما معنا قبلك، وهذا التخيير مع تقديمه في الذكر حسن أدب منهم وتواضع له، فلا جرم رزقهم الله تعالى الإيمان ببركته، ثم إن موسى عليه السلام قابل أدبهم بأدب فقال: بل ألقوا أما قوله: بل ألقوا ففيه سؤالان:

السؤال الأول: كيف يجوز أن يقول موسى عليه السلام: بل ألقوا فيأمرهم بما هو سحر وكفر لأنهم إذا قصدوا بذلك تكذيب موسى عليه السلام كان كفرا. **والجواب** من وجوه: أحدها: لا نسلم أن نفس الإلقاء كفر ومعصية لأنهم إذا ألقوا وكان غرضهم أن يظهر الفرق بين ذلك الإلقاء وبين معجزة الرسول عليه السلام وهو موسى كان ذلك الإلقاء إيمانا وإنما الكفر هو القصد إلى تكذيب موسى وهو عليه السلام إنما أمر بالإلقاء لا بالقصد إلى التكذيب فزال السؤال. وثانيها: ذلك الأمر كان مشروطا والتقدير: ألقوا ما أنتم ملقون إن كنتم محقين كما في قوله تعالى: فأتوا بسورة من مثله ... إن كنتم صادقين [البقرة: ٢٣] أي إن كنتم قادرين. وثالثها: أنه لما تعين ذلك طريقا إلى كشف الشبهة صار ذلك جائزا. وهذا كالمحق إذا علم أن في قلب واحد شبهة وأنه لو لم يطالبه بذكرها وتقريرها بأقصى ما يقدر عليه لبقيت تلك الشبهة في قلبه، ويخرج

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٨/٢٢

بسببها عن الدين فإن للمحق أن يطالبه بتقريرها على أقصى الوجوه ويكون غرضه من ذلك أن يجيب عنها ويزيل أثرها عن قلبه فمطالبته بذكر الشبهة لهذا الغرض تكون جائزة فكذا هاهنا. ورابعها: أن لا يكون ذلك أمرا بل يكون معناه إنكم إن أردتم فعله فلا مانع منه حسا لكي ينكشف الحق. وخامسها: أن موسى عليه السلام لا شك أنه كان كارها لذلك ولا شك أنه نهاهم عن ذلك بقوله: ويلكم لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب [طه: ٦١] وإذا كان الأمر كذلك استحال أن يكون قوله أمرا لهم بذلك لأن الجمع بين كونه ناهيا وآمرا بالفعل الواحد محال، فعلمنا أن قوله غير محمول على ظاهره وحينئذ يزول الإشكال.

السؤال الثاني: لم قدمهم في الإلقاء على نفسه مع أن تقديم استماع الشبهة على استماع الحجة غير جائز فكذا تقديم إيراد الشبهة على إيراد الحجة وجب أن لا يجوز لاحتمال أنه ربما أدرك الشبهة ثم لا يتفرغ لإدراك الحجة بعده فيبقى حينئذ في الكفر والضلال وليس لأحد أن يقول إن ذلك كان بسبب أنهم لما قدموه على أنفسهم فهو عليه السلام قابل ذلك بأن قدمهم على نفسه لأن أمثال ذلك إنما يحسن فيما يرجع إلى حظ النفس، فأما ما يرجع إلى الدليل والشبهة فغير جائز.

والجواب: أنه عليه السلام كان قد أظهر المعجزة مرة واحدة فما كان به حاجة إلى إظهارها مرة أخرى والقوم إنما جاءوا لمعارضته فقال عليه السلام: لو أني بدأت بإظهار المعجزة أولا لكنت كالسبب في إقدامهم على إظهار السحر وقصد إبطال المعجزة وذلك غير جائز، ولكني أفوض الأمر إليهم حتى أنهم باختيارهم يظهرون ذلك السحر ثم أنا أظهر المعجز الذي يبطل سحرهم فيكون على هذا التقدير سببا لإزالة الشبهة، وأما على التقدير الأول فإنه يكون سببا لوقوع الشبهة فكان ذلك أولى. أما قوله: فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس رضي الله عنهما: فألقوا حبالهم وعصيهم ميلا من هذا الجانب وميلا من هذا الجانب فخيل إلى موسى عليه السلام أن الأرض كلها حيات وأنها تسعى/ فخاف فلما قيل له: ألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا ألقى موسى عصاه فإذا هي أعظم من حياتهم ثم أخذت تزداد عظما حتى ملأت الوادي ثم صعدت وعلت حتى علقت ذنبها بطرف القبة ثم هبطت فأكلت كل ما عملوا في الميلين والناس." (١)

"فوجب أن لا يمتنع،

وروى عكرمة عن ابن عباس أن هارون عليه السلام مر بالسامري وهو يصنع العجل فقال:

ما تصنع؟ فقال: أصنع ما ينفع ولا يضر فادع لي فقال: اللهم أعطه ما سأل فلما مضى هارون قال السامري:

اللهم إني أسألك أن يخور فخار

وعلى هذا التقدير يكون ذلك معجزا للنبي، أما قوله: فقالوا هذا إلهكم وإله موسى ففيه **إشكال وهو** أن القوم إن كانوا في الجهالة بحيث اعتقدوا أن ذلك العجل المعمول في تلك الساعة هو الخالق للسموات والأرض فهم مجانين وليسوا بمكلفين ولأن مثل هذا الجنون على مثل ذلك الجمع العظيم محال وإن لم يعتقدوا ذلك فكيف قالوا: هذا إلهكم وإله موسى، **وجوابه**:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٢/٧٢

لعلهم كانوا من الحلولية فجوزوا حلول الإله أو حلول صفة من صفاته في ذلك الجسم، وإن كان ذلك أيضا في غاية البعد لأن ظهور الخوار لا يناسب الإلهية، ولكن لعل القوم كانوا في نهاية البلادة والجلافة، وأما قوله: فنسي ففيه وجوه. الأول: أنه كلام الله تعالى كأنه أخبر عن السامري أنه نسي الاستدلال على حدوث الأجسام وأن الإله لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء ثم إنه سبحانه بين المعنى الذي يجب الاستدلال به وهو قوله: أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا أي لم يخطر ببالهم أن من لا يتكلم ولا يضر ولا ينفع لا يكون إلها ولا يكون للإله تعلق به في الحالية والمحلية. الوجه الثاني: أن هذا قول السامري وصف به موسى عليه السلام والمعنى أن هذا إلهكم وإله موسى فنسي موسى أن هذا هو الإله فذهب يطلبه في موضع آخر وهو قول الأكثرين. الوجه الثالث:

فنسي وقت الموعد في الرجوع أما قوله: ألا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا فهذا استدلال على عدم إلهيتها بأنها لا تتكلم ولا تنفع ولا تضر وهذا يدل على أن الإله لا بد وأن يكون موصوفا بهذه الصفات وهو كقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا

[مريم: ٤٢] وإن موسى عليه السلام في أكثر الأمر لا يعول إلا على دلائل إبراهيم عليه السلام بقي هاهنا بحثان.

البحث الأول: قال الزجاج: الاختيار أن لا يرجع بالرفع بمعنى أنه لا يرجع وهذا كقوله: وحسبوا ألا تكون فتنة فعموا وصموا [المائدة: ٧١] بمعنى أنه لا تكون وقرئ بالنصب أيضا على أن هذه هي الناصبة للأفعال.

البحث الثاني: هذه الآية تدل على وجوب النظر في معرفة الله تعالى وقال في آية أخرى: ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا [الأعراف: ١٤٨] وهو قريب في المعنى من قوله في ذم عبدة الأصنام: ألهم أرجل يمشون بها [الأعراف: ١٩٥] وليس المقصود من هذا أن العجل لو كان يكلمهم لكان إلها لأن الشيء يجوز أن يكون مشروطا بشروط كثيرة ففوات واحد منها يقتضي فوات المشروط، ولكن/ حصول الواحد فيها لا يقتضي حصول المشروط. الثالث:

قال بعض اليهود لعلي عليه السلام: ما دفنتم نبيكم حتى اختلفتم؟ فقال:

إنما اختلفنا عنه وما اختلفنا فيه، وأنتم ما جفت أقدامكم من ماء البحر حتى قلتم لنبيكم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة؟

[سورة طه (٢٠) : الآيات ٩٠ الى ٩١]

ولقد قال لهم هارون من قبل يا قوم إنما فتنتم به وإن ربكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا أمري (٩٠) قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى (٩١)." (١)

"فاعلا للمعصية فهذه أمثلة لطيفة في هذا الباب. **والجواب** عن الكل: أنا بينا في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: فأزلهما الشيطان عنها [البقرة: ٣٦] أنواعا من الدلائل الجلية في أنه لا يجوز صدور المعصية من الأنبياء، وحاصل هذه الوجوه تمسك بظواهر قابلة للتأويل ومعارضة ما يبعد عن التأويل بما يتسارع إليه التأويل غير جائز، إذا ثبتت هذه المقدمة فاعلم أن لنا في **الجواب** عن هذه الإشكالات وجوها. أحدها: أنا وإن اختلفنا في جواز المعصية على الأنبياء لكن اتفقنا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٢/٩٠

على جواز ترك الأولى عليهم، وإن كان كذلك فالفعل الذي يفعله أحدهما ويمنعه الآخر أعني بهما/ موسى وهارون عليهما السلام لعله كان أحدهما أولى والآخر كان ترك الأولى فلذلك فعله أحدهما وتركه الآخر، فإن قيل هذا التأويل غير جائز لأن كل واحد منهما كان جازما فيما يأتي به فعلا كان أو تركا وفعل المندوب وتركه لا يجزم به، قلنا: تقييد المطلق بالدليل غير ممتنع، فنحن نحمل ذلك الجزم في الفعل والترك على أن المراد افعل ذلك أو اتركه إن كنت تريد الأصلح، وقد يترك ذلك الشرط إذا كان تواطؤهما على رعايته معلوما متقررا. وثانيها: أن موسى عليه السلام أقبل وهو غضبان على قومه فأخذ برأس أخيه وجره إليه كما يفعل الإنسان بنفسه مثل ذلك عند الغضب فإن الغضبان المتفكر قد يعض على شفتيه ويفتل أصابعه ويقبض لحيته فأجرى موسى عليه السلام أخاه هارون مجرى نفسه لأنه كان أخاه وشريكه فصنع به ما يصنع الرجل بنفسه في حال الفكر والغضب فأما قوله: تأخذ بلحيتي ولا برأسي

فلا يمتنع أن يكون هارون عليه السلام خاف من أن يتوهم بنو إسرائيل من سوء ظنهم أنه منكر عليه غير معاون له، ثم أخذ في شرح القصة فقال: ني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل

، وثالثها: أن بني إسرائيل كانوا على نهاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى إن هارون غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى عليه السلام: أنت قتلته، فلما واعد الله تعالى موسى عليه السلام ثلاثين ليلة وأتمها بعشر وكتب له في الألواح من كل شيء ثم رجع فرأى في قومه ما رأى فأخذ برأس أخيه ليدنيه فيتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هارون عليه السلام أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له فقال إشفاقا على موسى: لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي لئلا يظن القوم ما لا يليق بك. ورابعها: قال صاحب «الكشاف» : كان موسى عليه السلام رجلا حديدا مجبولا على الحدة والخشونة والتصلب في كل شيء شديد الغضب لله تعالى ولدينه فلم يتمالك حين رأى قومه يعبدون عجلا من دون الله تعالى من بعد ما رأوا من الآيات العظام أن ألقى ألواح التوراة لما غلب على ذهنه من الدهشة العظيمة غضبا لله تعالى وحمية وعنف بأخيه وخليفته على قومه فأقبل عليه إقبال العدو المكاشر، واعلم أن هذا الجواب ساقط لأنه يقال: هب أنه كان شديد الغضب ولكن مع ذلك الغضب الشديد هل كان يبقى عاقلا مكلفا أم لا؟ فإن بقي عاقلا مكلفا فالأسئلة باقية بتمامها أكثر ما في الباب أنك ذكرت أنه أتى بغضب شديد وذلك من جملة المعاصي فقد زدت إشكالا آخر. فإن قلتم بأنه في ذلك الغضب لم يبق عاقلا ولا مكلفا فهذا مما لا يرتضيه مسلم البتة فهذه أجوبة من لم يجوز الصغائر وأما من جوزها فلا شك في سقوط السؤال والله أعلم. أما قوله: ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعن ففيه وجهان: الأول: أن لا صلة والمراد ما منعك أن تتبعني. والثاني: أن يكون المراد ما دعاك إلى أن لا تتبعني فأقام منعك مقام دعاك وفي الاتباع قولان: أحدهما: ما منعك من اتباعي بمن أطاعك واللحوق بي وترك المقام بين أظهرهم وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء. والثاني: أن تتبعني في وصيتي إذ قلت لك: اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين [الأعراف: ١٤٢] فلم تركت قتالهم وتأديبهم وهذا قول مقاتل ثم قال: أفعصيت أمري ومعناه ظاهر/ وهذا يدل على أن تارك المأمور به عاص والعاصي مستحق." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٩٣/٢٢

"ربه

والمعنى أنهم ضموا إلى فعل الطاعات والمسارعة فيها أمرين: أحدهما: الفزع إلى الله تعالى لمكان الرغبة في ثوابه والرهبة في عقابه. والثاني: الخشوع وهو المخافة الثابتة في القلب، فيكون الخاشع هو الحذر الذي لا ينبسط في الأمور خوفا من الإثم.

[سورة الأنبياء (٢١) : آية ٩١]

والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين (٩١)

القصة العاشرة، قصة مريم عليها السلام

اعلم أن التقدير واذكر التي أحصنت فرجها، ثم فيه قولان: أحدهما: أنها أحصنت فرجها إحصانا كليا من الحلال والحرام جميعا كما قالت: ولم يمسسني بشر ولم أك بغيا [مريم: ٢٠] . والثاني: من نفخة جبريل عليه السلام حيث منعته من جيب درعها قبل أن تعرفه والأول أولى لأنه الظاهر من اللفظ.

وأما قوله: فنفخنا فيها من روحنا فلقائل أن يقول: نفخ الروح في الجسد عبارة عن إحيائه قال تعالى:

فإذا سويته ونفخت فيه من روحي [الحجر: ٢٩] أي أحييته وإذا ثبت ذلك كان قوله: فنفخنا فيها من روحنا ظاهر **الإشكال لأنه** يدل على إحياء مريم عليها السلام. **والجواب** من وجوه: أحدها: معناه فنفخنا الروح في عيسى فيها، أي أحييناه في جوفها كما يقول الزمار نفخت في بيت فلان أي في المزمار في بيته.

وثانيها: فعلنا النفخ في مريم عليها السلام من جهة روحنا وهو جبريل عليه السلام لأنه نفخ في جيب درعها فوصل النفخ إلى جوفها ثم بين تعالى بأخصر الكلام ما خص به مريم وعيسى عليهما السلام من الآيات فقال:

وجعلناها وابنها آية للعالمين أما مريم فآياتها كثيرة: أحدها: ظهور الحبل فيها لا من ذكر فصار ذلك آية ومعجزة خارجة عن العادة. وثانيها: أن رزقها كان يأتيها به الملائكة من الجنة وهو قوله تعالى: أنى لك هذا قالت هو من عند الله. وثالثها ورابعها: قال الحسن إنها لم تلتقم ثديا يوما قط وتكلمت هي أيضا في صباها كما تكلم عيسى عليه السلام، وأما آيات عيسى عليه السلام فقد تقدم بيانها فبين سبحانه أنه جعلهما آية للناس يتدبرون فيما خصا به من الآيات ويستدلون به على قدرته وحكمته سبحانه/ وتعالى فإن قيل: هلا قيل آيتين كما قال: وجعلنا الليل والنهار آيتين [الإسراء: ١٢] قلنا لأن حالهما بمجموعهما آية واحدة، وهي ولادتها إياه من غير فحل. وهنا آخر القصص.

[سورة الأنبياء (٢١) : الآيات ٩٢ الى ٩٣]

إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون (٩٢) وتقطعوا أمرهم بينهم كل إلينا راجعون (٩٣)

قال صاحب «الكشاف» : الأمة الملة وهو إشارة إلى ملة الإسلام، أي أن ملة الإسلام هي ملتكم التي يجب أن تكونوا عليها يشار إليها بملة واحدة غير مختلفة، وأنا إلهكم إله واحد فاعبدون، ونصب الحسن (أمتكم) على البدل من هذه ورفع أمة خبرا وعنه رفعهما جميعا خبرين أو نوى للثاني المبتدأ.

أما قوله تعالى: وتقطعوا أمرهم بينهم والأصل وتقطعتم إلا أن الكلام صرف إلى الغيبة على طريق الالتفات كأنه ينقل عنهم ما أفسدوه إلى آخرين ويقبح عندهم فعلهم ويقول لهم: ألا ترون إلى عظيم ما ارتكب هؤلاء، والمعنى جعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعا كما تتوزع الجماعة الشيء ويقسمونه فيصير لهذا نصيب ولذلك نصيب تمثيلا لاختلافهم فيه وصيرورتهم فرقا وأحزابا شتى.." (١)

"لا إله إلا الله هو الطيب من القول لقوله: مثلا كلمة طيبة [إبراهيم: ٢٤] وقوله: إليه يصعد الكلم الطيب [فاطر: ١٠] وهو صراط الحميد لقوله: وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم [الشورى: ٥٢] ، وثانيها: قال السدي (وهدوا إلى الطيب من القول) هو القرآن: وثالثها: قال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية عطاء هو قولهم الحمد لله الذي صدقنا وعده. ورابعها: أنهم إذا ساروا إلى الدار الآخرة هدوا إلى البشارات التي تأتيهم من قبل الله تعالى بدوام النعيم والسرور والسلام، وهو معنى قوله: والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم/ بما صبرتم فنعم عقبى الدار [الرعد: ٢٣، ٢٤] وعندي فيه وجه. خامس: وهو أن العلاقة البدنية جارية مجرى الحجاب للأرواح البشرية في الاتصال بعالم القدس فإذا فارقت أبدانها انكشف الغطاء ولاحت الأنوار الإلهية، وظهور تلك الأنوار هو المراد من قوله: وهدوا إلى الطيب من القول وهدوا إلى صراط الحميد والتعبير عنها هو المراد من قوله: وهدوا إلى الطيب من القول.

[سورة الحج (٢٢) : آية ٢٥]

إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم (٢٥)

اعلم أنه تعالى بعد أن فصل بين الكفار والمؤمنين ذكر عظم حرمة البيت وعظم كفر هؤلاء فقال: إن الذين كفروا بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام وذلك بالمنع من الهجرة والجهاد لأنهم كانوا يأبون ذلك. وفيه **إشكال وهو** أنه كيف عطف المستقبل وهو قوله: ويصدون عن سبيل الله الماضي وهو قوله: كفروا **والجواب**: عنه من وجهين: الأول: أنه يقال فلان يحسن إلى الفقراء ويعين الضعفاء لا يراد به حال ولا استقبال وإنما يراد استمرار وجود الإحسان منه في جميع أزمنته وأوقاته، فكأنه قيل إن الذين كفروا من شأنهم الصد عن سبيل الله، ونظيره قوله: الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله. [الرعد:
٢٨] وثانيهما: قال أبو علي الفارسي التقدير إن الذين كفروا فيما مضى وهم الآن يصدون ويدخل فيه أنهم يفعلون ذلك في الحال والمستقبل، أما قوله: والمسجد الحرام يعني ويصدوهم «١» أيضا عن المسجد الحرام،
قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت الآية في أبي سفيان بن حرب وأصحابه حين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية عن المسجد الحرام عن أن يحجوا ويعتمروا وينحروا الهدي فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم قتالهم وكان محرما بعمرة ثم صالحوه على أن يعود في العام القابل.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٢/١٨٣

أما قوله: الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال أبو علي الفارسي أي جعلناه للناس منسكا ومتعبدا وقوله: سواء العاكف فيه والباد رفع على أنه خبر مبتدأ مقدم أي العاكف والباد فيه سواء، وتقدير الآية المسجد الحرام الذي جعلناه للناس منسكا فالعاكف والبادي فيه سواء وقرأ عاصم ويعقوب (سواء) بالنصب بإيقاع الجعل عليه لأن الجعل يتعدى إلى مفعولين والله أعلم.

المسألة الثانية: العاكف المقيم به الحاضر. والبادي الطارئ من البدو وهو النازع إليه من غربته، وقال بعضهم يدخل في العاكف القريب إذا جاور ولزمه للتعبد وإن لم يكن من أهله.

---

(١) الصواب: ويصدونهم لأنه لا داعي لحذف النون لعدم وجود ناصب أو جازم.." (١)

"وهن يومئذ أخصب أهل المدينة، ولكل واحدة منهن علامة على بابها كعلامة البيطار، ليعرف أنها زانية، وكان لا يدخل عليها إلا زان أو مشرك فرغب في كسبهن ناس من فقراء المسلمين، وقالوا نتزوج بهن إلى أن يغنينا الله عنهن، فاستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية

فتقدير الآية أولئك الزواني لا ينكحون إلا تلك الزانيات، وتلك الزانيات لا ينكحهن إلا أولئك الزواني وحرم نكاحهن على المؤمنين الوجه الثالث: في الجواب أن قوله:

الزاني لا ينكح إلا زانية وإن كان خبرا في الظاهر، لكن المراد النهي، والمعنى أن كل من كان زانيا فلا ينبغي أن ينكح إلا زانية وحرم ذلك على المؤمنين. وهكذا كان الحكم في ابتداء الإسلام، وعلى هذا الوجه ذكروا قولين: أحدهما: أن ذلك الحكم باق إلى الآن حتى يحرم على الزاني والزاني والزانية التزوج بالعفيفة والعفيف وبالعكس ويقال هذا مذهب أبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود وعائشة، ثم في هؤلاء من يسوي بين الابتداء والدوام. فيقول كما لا يحل للمؤمن أن يتزوج بالزانية فكذلك لا يحل له إذا زنت تحته أن يقيم عليها، ومنهم من يفصل لأن في جملة من يمنع من التزويج ما لا يمنع من دوام النكاح كالإحرام والعدة.

والقول الثاني: أن هذا الحكم صار منسوخا واختلفوا في ناسخه، فعن الجبائي أن ناسخه هو الإجماع وعن سعيد بن المسيب أنه منسوخ بعموم قوله تعالى: فانكحوا ما طاب لكم من النساء [النساء: ٣] وأنكحوا الأيامى [النور: ٣٢] قال المحققون هذان الوجهان ضعيفان أما الأول: فلأنه ثبت في أصول الفقه أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، وأيضا فالإجماع الحاصل عقيب الخلاف لا يكون حجة، والإجماع في هذه المسألة مسبوق بمخالفة أبي بكر وعمر وعلي فكيف يصح؟

وأما قوله تعالى: فانكحوا ما طاب لكم فهو لا يصح أن يكون ناسخا، لأنه لا بد من أن يشترط فيه أن لا يكون هناك مانع من النكاح من سبب أو نسب أو غيرهما، ولقائل أن يقول لا يدخل فيه تزويج الزانية من المؤمن، كما لا يدخل فيه تزويجها من الأخ وابن الأخ، ونقول إن للزنا تأثيرا في الفرقة ما ليس لغيره، ألا ترى أنه إذا قذفها بالزنا يتبعها بالفرقة على بعض الوجوه، ولا يجب مثل ذلك في سائر ما يوجب الحد، ولأن من حق الزنا أن يورث العار ويؤثر في الفراش ففارق غيره.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢١٦/٢٣

ثم احتج هؤلاء الذين يدعون هذا النسخ، بأنه سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن رجل زنى بامرأة فهل له أن يتزوجها؟ فأجازه ابن عباس وشبهه بمن سرق ثمر شجرة ثم اشتراه،

وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن ذلك فقال: «أوله سفاح وآخره نكاح»

والحرام لا يحرم الحلال. الوجه الرابع: أن يحمل النكاح على الوطء والمعنى أن الزاني لا يطأ حين يزني إلا زانية أو مشركة وكذا الزانية وحرم ذلك على المؤمنين أي وحرم الزنا على المؤمنين على وهذا تأويل أبي مسلم، قال الزجاج هذا التأويل فاسد من وجهين: الأول: أنه ما ورد النكاح في كتاب الله تعالى إلا بمعنى التزويج، ولم يرد البتة بمعنى الوطء الثاني: أن ذلك يخرج الكلام عن الفائدة، لأنا لو قلنا المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية **فالإشكال عائد**، لأنا نرى أن الزاني قد يطأ العفيفة حين يتزوج بها ولو قلنا المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية حين يكون وطؤه زنا فهذا الكلام لا فائدة فيه، وهذا آخر الكلام في المقام.

السؤال الثالث: أي فرق بين قوله: الزاني لا ينكح إلا زانية وبين قوله: والزانية لا ينكحها إلا زان؟ **والجواب**: الكلام الأول يدل على أن الزاني لا يرغب إلا في نكاح الزانية وهذا لا يمنع من أن يرغب في نكاح الزانية غير الزاني فلا جرم بين ذلك بالكلام الثاني.." (١)

"سورة الفرقان

سبع وسبعون آية مكية بسم الله الرحمن الرحيم

[سورة الفرقان (٢٥) : الآيات ١ الى ٢]

بسم الله الرحمن الرحيم

تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا (١) الذي له ملك السماوات والأرض ولم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا (٢)

اعلم أن الله سبحانه وتعالى تكلم في هذه السورة في التوحيد والنبوة وأحوال القيامة، ثم ختمها بذكر صفات العباد المخلصين الموقنين، ولما كان إثبات الصانع وإثبات صفات جلاله يجب أن يكون مقدما على الكل لا جرم افتتح الله هذه السورة بذلك فقال: تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الزجاج: تبارك: تفاعل من البركة، والبركة كثرة الخير وزيادته وفيه معنيان:

أحدهما: تزايد خيره وتكاثر، وهو المراد من قوله: وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها [إبراهيم: ٣٤] والثاني: تزايد عن كل شيء وتعالى عنه في ذاته وصفاته وأفعاله، وهو المراد من قوله: ليس كمثله شيء [الشورى: ١١] وأما تعاليه عن كل شيء في ذاته، فيحتمل أن يكون المعنى جل بوجوب وجوده وقدمه عن جواز الفناء والتغير عليه، وأن يكون المعنى جل بفردانيته ووحدانيته عن مشابهة شيء من الممكنات، وأما تعاليه عن كل شيء في صفاته فيحتمل أن

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣١٩/٢٣

يكون المعنى جل أن يكون علمه ضروريا أو كسبيا أو تصورا أو تصديقا وفي قدرته أن يحتاج إلى مادة ومدة ومثال وجلب غرض ومنال، وأما في أفعاله فحل أن يكون الوجود والبقاء وصلاح حال الوجود إلا من قبله، وقال آخرون: أصل الكلمة تدل على البقاء، وهو مأخوذ من بروك البعير، ومن بروك الطير على الماء، وسميت البركة بركة لثبوت الماء فيها، والمعنى أنه سبحانه وتعالى باق في ذاته أزلا وأبدا ممتنع التغير وباق/ في صفاته ممتنع التبدل، ولما كان سبحانه وتعالى هو الخالق لوجوه المنافع والمصالح والمبقي لها وجب وصفه سبحانه بأنه تبارك وتعالى.

المسألة الثانية: قال أهل اللغة: كلمة (الذي) موضوعة للإشارة إلى الشيء عند محاولة تعريفه بقضية معلومة، وعند هذا يتوجه الإشكال، وهو أن القوم ما كانوا عالمين بأنه سبحانه هو الذي نزل الفرقان فكيف حسن هاهنا لفظ (الذي) ؟

وجوابه: أنه لما قامت الدلالة على كون القرآن معجزا ظهر بحسب الدليل كونه من عند الله، فلقوة الدليل وظهوره أجراه سبحانه وتعالى مجرى المعلوم.." (١)

"استفهام على سبيل التقريع للمشركين كما قال لعيسى: أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله [المائدة: ١١٦] ولأن أولئك المعبودين لما برءوا أنفسهم، وأحالوا ذلك الضلال عليهم صار تبرؤ المعبودين عنهم أشد في حسرتهم وحيرتهم.

السؤال الثالث: قال تعالى: أم هم ضلوا السبيل والقياس أن يقال ضل عن السبيل، **الجواب**: الأصل ذلك، إلا أن الإنسان إذا كان متناهيا في التفريط وقلة الاحتياط، يقال ضل السبيل.

أما قوله: سبحانك فاعلم أنه سبحانه حكى **جوابهم**، وفي قوله: سبحانك وجوه: أحدها: أنه تعجب منهم فقد تعجبوا مما قيل لهم لأنهم ملائكة وأنبياء معصومون فما أبعدهم عن الإضلال الذي هو مختص بإبليس وحزبه وثانيها: أنهم نطقوا بسبحانك ليدلوا على أنهم المسبحون (المقدسون المؤمنون) «١» بذلك فكيف يليق بحالهم أن يضلوا عباده وثالثها: قصدوا به تنزيهه عن الأنداد، سواء كان وثنا أو نبيا أو ملكا ورابعها:

قصدوا تنزيهه أن يكون مقصوده من هذا السؤال استفادة علم أو إيذاء من كان بريئا عن الجرم، بل إنه إنما سألهم تقريعا للكفار وتوبيخا لهم.

أما قوله: ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء ففيه مسائل:

المسألة الأولى: القراءة المعروفة أن نتخذ بفتح النون وكسر الخاء وعن أبي جعفر وابن عامر برفع النون وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله، قال الزجاج أخطأ من قرأ أن نتخذ بضم النون لأن (من) إنما تدخل في هذا الباب في الأسماء إذا كان مفعولا أولا ولا تدخل على مفعول الحال تقول ما اتخذت من أحد وليا، ولا يجوز ما اتخذت أحدا من ولي، قال صاحب «الكشاف» اتخذ يتعدى إلى مفعول واحد كقولك اتخذت وليا، وإلى مفعولين كقولك اتخذ فلانا وليا، قال الله تعالى: واتخذ الله إبراهيم خليلا [النساء: ١٢٥] والقراءة الأولى من المتعدي إلى واحد وهو من أولياء، والأصل أن نتخذ أولياء فزيدت من لتأكيد معنى النفي، والثانية من المتعدي إلى مفعولين، فالأول ما بني له الفعل، والثاني من/ أولياء من للتبعيض، أي لا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٤/٤٢٨

نتخذ بعض أولياء وتنكير أولياء من حيث إنهم أولياء مخصوصون وهم الجن والأصنام.

المسألة الثانية: ذكروا في تفسير هذه الآية وجوها: أولها: وهو الأصح الأقوى، أن المعنى إذا كنا لا نرى أن نتخذ من دونك أولياء فكيف ندعو غيرنا إلى ذلك وثانيها: ما كان ينبغي لنا أن نكون أمثال الشياطين في توليهم الكفار كما يوليهم الكفار، قال تعالى: فقاتلوا أولياء الشيطان [النساء: ٧٦] يريد الكفرة، وقال والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت [البقرة: ٢٥٧] عن أبي مسلم وثالثها: ما كان لنا أن نتخذ من دون رضاك من أولياء، أي لما علمنا أنك لا ترضى بهذا ما فعلناه، والحاصل أنه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ورابعها: قالت الملائكة إنهم عبيدك، فلا ينبغي لعبيدك أن يتخذوا من دون إذنك وليا ولا حبيبا، فضلا عن أن يتخذ عبد عبدا آخر إلها لنفسه وخامسها: أن على قراءة أبي جعفر **الإشكال زائل**، فإن قيل هذه القراءة غير جائزة لأنه لا مدخل لهم في أن يتخذهم غيرهم أولياء، قلنا: المراد أنا لا نصلح لذلك، فكيف ندعوهم إلى عبادتنا وسادسها: أن هذا قول الأصنام، وأنها قالت لا يصح منا أن نكون من العابدين، فكيف يمكننا ادعاؤنا أنا من المعبودين.

---

(١) في الكشاف (المتقدسون الموسومون) ٣/ ٨٦ ط. دار الفكر.." (١)

"أنه لا **جواب** البتة لقول فرعون وما رب العالمين إلا ما قاله موسى عليه السلام، وهو أنه رب السموات والأرض وما بينهما، فأما قوله: إن كنتم موقنين فمعناه: إن كنتم موقنين بإسناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود فاعرفوا أنه لا يمكن تعريفه إلا بما ذكرته لأنكم لما سلمتم انتهاء هذه المحسوسات إلى الواجب لذاته، ثبت أن الواجب لذاته فرد مطلق، وثبت أن الفرد المطلق لا يمكن تعريفه إلا بآثاره، وثبت أن تلك الآثار لا بد وأن تكون أظهر آثاره، وأبعدها عن الخفاء وما ذاك إلا السموات/ والأرض وما بينهما، فإن أيقنتم بذلك لزمكم أن تقطعوا بأنه لا **جواب** عن ذلك السؤال إلا هذا **الجواب**، ولما ذكر موسى عليه السلام هذا **الجواب** الحق قال فرعون لمن حوله ألا تستمعون وإنما ذكر ذلك على سبيل التعجب من **جواب** موسى، يعني أنا أطلب منه الماهية وخصوصية الحقيقة، وهو يجيبني بالفاعلية والمؤثرية، وتمام **الإشكال أن** تعريف الماهية بلوازمها لا يفيد الوقوف على نفس تلك الماهية، وذلك لأنا إذا قلنا في الشيء إنه الذي يلزمه اللازم الفلاني، فهذا المذكور، إما أن يكون معروفا لمجرد كونه أمرا ما يلزمه ذلك اللازم أو لخصوصية تلك الماهية التي عرضت لها هذه الملزومية، والأول محال لأن كونه أمرا يلزمه ذلك اللازم جعلناه فلو كان المكشوف هو هذا القدر لزم كون الشيء معروفا لنفسه وهو محال، والثاني محال لأن العلم بأنه أمر ما يلزمه اللازم الفلاني لا يفيد العلم بخصوصية تلك الماهية الملزومة، لأنه لا يمتنع في العقل اشتراك الماهيات المختلفة في لوازم متساوية فثبت أن التعريف بالوصف الخارجي لا يفيد معرفة نفس الحقيقة فلم يكن كونه ربا للسموات والأرض وما بينهما **جوابا** عن قوله: وما رب العالمين فأجاب موسى عليه السلام: بأن قال ربكم ورب آبائكم الأولين وكأنه عدل عن التعريف بخالقية السماء والأرض إلى التعريف بكونه تعالى خالقا لنا ولآبائنا، وذلك لأنه لا يمتنع أن يعتقد أحد أن السموات والأرضين واجبة لذواتها فهي غنية عن الخالق والمؤثر، ولكن لا يمكن أن

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٤/٤٤٣

يعتقد العاقل في نفسه وأبيه وأجداده كونهم واجبين لذواتهم، لم أن المشاهدة دلت على أنهم وجدوا بعد العدم ثم عدموا بعد الوجود، وما كان كذلك استحال أن يكون واجبا لذاته، وما لم يكن واجبا لذاته استحال وجوده إلا لمؤثر، فكان التعريف بهذا الأثر أظهر فلهذا عدل موسى عليه السلام من الكلام الأول إليه فقال فرعون: إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون يعني المقصود من سؤال ما طلب الماهية وخصوصية الحقيقة والتعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد البتة تلك الخصوصية، فهذا الذي يدعي الرسالة مجنون لا يفهم السؤال فضلا عن أن يجيب عنه، فقال موسى عليه السلام: رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون فعدل إلى طريق ثالث أوضح من الثاني، وذلك لأنه أراد بالمشرق طلوع الشمس وظهور النهار، وأراد بالمغرب غروب الشمس وزوال النهار، والأمر ظاهر في أن هذا التدبير المستمر على الوجه

العجيب لا يتم إلا بتدبير مدبر وهذا بعينه طريقة إبراهيم عليه السلام مع نمروذ، فإنه استدل أولا بالإحياء والإماتة وهو الذي ذكره موسى عليه السلام هاهنا بقوله: ربكم ورب آبائكم الأولين فأجابه نمروذ بقوله: أنا أحيي وأميت [البقرة: ٢٥٨] فقال: فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر [البقرة: ٢٥٨] وهو الذي ذكره موسى عليه السلام هاهنا بقوله: رب المشرق والمغرب.

وأما قوله: إن كنتم تعقلون فكأنه عليه السلام قال إن كنت من العقلاء عرفت أنه لا **جواب** عن سؤالك إلا ما ذكرت لأنك طلبت مني تعريف حقيقته بنفس حقيقته، وقد ثبت/ أنه لا يمكن تعريف حقيقته بنفس." (١)

"العلوم والأخلاق كان بقاؤها في هذه الأجساد عين الضرر وخلاصتها عنها عين السعادة بخلاف المرض ورابعها: قوله: والذي يميتني ثم يحيين والمراد منه الإماتة في الدنيا والتخلص عن آفاتها وعقوباتها، والمراد من الإحياء المجازاة وخامسها: قوله: والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فهو إشارة إلى ما هو مطلوب كل عاقل من الخلاص عن العذاب والفوز بالثواب.

واعلم أن إبراهيم عليه السلام جمع في هذه الألفاظ جميع نعم الله تعالى من أول الخلق إلى آخر الأبد في الدار الآخرة، ثم هاهنا أسئلة:

السؤال الأول: لم قال: والذي أطمع والطمع عبارة عن الظن والرجاء، وإنه عليه السلام كان قاطعا بذلك؟ **جوابه**: أن هذا الكلام لا يستقيم إلا على مذهبنا، حيث قلنا إنه لا يجب على الله لأحد شيء، وأنه يحسن منه كل شيء ولا اعتراض لأحد عليه في فعله، وأجاب الجبائي عنه من وجهين: الأول: أن قوله:

والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي أراد به سائر المؤمنين لأنهم الذين يطمعون ولا يقطعون به الثاني: المراد من الطمع اليقين، وهو مروي عن الحسن وأجاب صاحب «الكشاف» : بأنه إنما ذكره على هذا الوجه تعليما منه لأمته كيفية الدعاء.

واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة، أما الأول: فلأن الله تعالى حكى عنه الثناء أولا والدعاء ثانيا ومن أول المدح إلى آخر الدعاء كلام إبراهيم عليه السلام فجعل الشيء الواحد وهو قوله: والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين كلام غيره مما يبطل نظم الكلام ويفسده، وأما الثاني: وهو أن الطمع هو اليقين فهذا على خلاف اللغة، وأما الثالث: وهو أن الغرض منه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٤/٤٩٩

تعليم/ الأمة فباطل أيضا لأن حاصله يرجع إلى أنه كذب على نفسه لغرض تعليم الأمة، وهو باطل قطعا.

السؤال الثاني: لم أسند إلى نفسه الخطيئة مع أن الأنبياء منزهون عن الخطايا قطعا؟ وفي **جوابه** ثلاثة وجوه: أحدها: أنه محمول على كذب إبراهيم عليه السلام في قوله: فعله كبيرهم [الأنبياء: ٦٣] وقوله:

إني سقيم [الصافات: ٨٩]

وقوله لسارة: (إنها أختي)

وهو ضعيف لأن نسبة الكذب إليه غير جائزة وثانيها:

أنه ذكره على سبيل التواضع وهضم النفس وهذا ضعيف لأنه إن كان صادقا في هذا التواضع فقد لزم الإشكال، وإن كان كاذبا فحينئذ يرجع حاصل **الجواب** إلى إلحاق المعصية به لأجل تنزيهه عن المعصية، وثالثها: وهو **الجواب** الصحيح أن يحمل ذلك على ترك الأولى، وقد يسمى ذلك خطأ فإن من ملك جوهرة وأمكنه أن يبيعها بألف ألف دينار فإن باعها بدينار، قيل إنه أخطأ، وترك الأولى على الأنبياء جائز.

السؤال الثالث: لم علق مغفرة الخطيئة بيوم الدين، وإنما تغفر في الدنيا؟ **جوابه**: لأن أثرها يظهر يوم الدين وهو الآن خفي لا يعلم.

السؤال الرابع: ما فائدة (لي) في قوله: يغفر لي خطيئتي؟ **وجوابه** من وجوه: أحدها: أن الأب إذا عفا عن ولده والسيد عن عبده والزوج عن زوجته فذلك في أكثر الأمر إنما يكون طلبا للثواب وهربا عن العقاب أو طلبا لحسن الثناء والمحمدة أو دفعا للألم الحاصل من الرقة الجنسية وإذا كان كذلك لم يكن المقصود من ذلك العفو رعاية جانب المعفو عنه بل رعاية جانب نفسه، إما لتحصيل ما ينبغي أو لدفع ما لا ينبغي، أما الإله." (١)

"فرعون في ملك وثروة، فقال ذلك رضى بهذا البدل وفرحا به وشكرا له، وهذا التأويل أليق بحال موسى عليه السلام.

أما قوله تعالى: فجاءته إحداهما تمشي على استحياء فقوله على استحياء في موضع الحال أي مستحيية، قال عمر بن الخطاب قد استترت بكم قميصها، وقيل ماشية على بعد مائلة عن الرجال وقال عبد العزيز بن أبي حازم على إجلال له ومنهم من يقف على قوله: تمشي ثم يبتدئ فيقول: على استحياء قالت: إن أبي يدعوك يعني أنها على الاستحياء قالت هذا القول لأن الكريم إذا دعا غيره إلى الضيافة يستحيي، لا سيما المرأة وفي ذلك دلالة على أن شعيبا لم يكن له معين سواهما

وروي أنهما لما رجعتا إلى أبيهما قبل الناس، قال لهما ما أعجلكما قالتا وجدنا رجلا صالحا رحمنا فسقى لنا، فقال لإحداهما اذهبي فادعيه لي،

أما الاختلاف في أن ذلك الشيخ كان شعيبا عليه السلام أو غيره فقد تقدم، والأكثرون على أنه شعيب.

وقال محمد بن إسحاق في البنتين اسم الكبرى صفورا، والصغرى ليا، وقال غيره صفرا وصفيرا، وقال الضحاك صافورا والتي جاءت إلى/ موسى عليه السلام هي الكبرى على قول الأكثرين، وقال الكلبي الصغرى، وليس في القرآن دلالة على شيء

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٤/٥١٣

من هذه التفاصيل.

أما قوله: قالت إن أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا ففيه إشكالات: أحدها: كيف ساغ لموسى عليه السلام أن يعمل بقول امرأة وأن يمشي معها وهي أجنبية، فإن ذلك يورث التهمة العظيمة،

وقال عليه السلام: «اتقوا مواضع التهم» ؟

وثانيها: أنه سقى أغنامهما تقربا إلى الله تعالى فكيف يليق به أخذ الأجرة عليه فإن ذلك غير جائز في المروءة، ولا في الشريعة؟ وثالثها: أنه عرف فقرهن وفقر أبيهن وعجزهم وأنه عليه السلام كان في نهاية القوة بحيث كان يمكنه الكسب الكثير بأقل سعي، فكيف يليق بمروءة مثله طلب الأجرة على ذلك القدر من السقي من الشيخ الفقير والمرأة الفقيرة؟ ورابعها: كيف يليق بشعيب النبي عليه السلام أن يبعث ابنته الشابة إلى رجل شاب قبل العلم بكون ذلك الرجل عفيفا أو فاسقا؟ **والجواب**: عن الأول أن نقول:

أما العمل بقول امرأة فكما نعمل بقول الواحد حرا كان أو عبدا ذكرا كان أو أنثى في الأخبار وما كانت إلا مخبرة عن أبيها، وأما المشي مع المرأة فلا بأس به مع الاحتياط والتورع **والجواب**: عن الثاني، أن المرأة وإن قالت ذلك فلعل موسى عليه السلام ما ذهب إليهم طلبا للأجرة بل للتبرك برؤية ذلك الشيخ،

وروي أنها لما قالت ليجزيك كره ذلك، ولما قدم إليه الطعام امتنع، وقال إنا أهل بيت لا نبيع ديننا بدنيانا، ولا نأخذ على المعروف ثمنا، حتى قال شعيب عليه السلام هذه عادتنا مع كل من ينزل بنا،

وأيضا فليس بمنكر أن الجوع قد بلغ إلى حيث ما كان يطيق تحمله فقبل ذلك على سبيل الاضطرار وهذا هو **الجواب**: عن الثالث فإن الضرورات تبيح المحظورات **والجواب**: عن الرابع لعله عليه السلام كان قد علم بالوحي طهارتها وبراءتها فكان يعتمد عليها.

أما قوله: فلما جاءه

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقام يمشي والجارية أمامه فهبت الريح فكشفت عنها فقال موسى عليه السلام إني من عنصر إبراهيم عليه السلام فكوني من خلفي حتى لا ترفع الريح ثيابك فأرى ما لا يحل لي، فلما دخل على شعيب فإذا الطعام موضوع، فقال شعيب تناول يا فتى، فقال موسى عليه السلام أعوذ بالله قال شعيب ولم؟ قال لأنا من أهل بيت لا نبيع ديننا بملء الأرض ذهبا، فقال شعيب ولكن عادتي وعادة آبائي إطعام الضيف فجلس موسى عليه السلام فأكل، وإنما كره أكل الطعام خشية أن يكون ذلك." (١)

"وهي الأصنام أنهم لا يجيبون الذين دعوهم قال في حقهم ورأوا العذاب لو أنهم كانوا يهتدون أي هذه الأصنام كانوا يشاهدون العذاب لو كانوا من الأحياء المهتدين ولكنها ليست كذلك فلا جرم ما رأت العذاب فإن قيل قوله: ورأوا العذاب ضمير لا يليق إلا بالعقلاء فكيف يصح عوده إلى الأصنام؟ قلنا هذا كقوله:

فدعوهم فلم يستجيبوا لهم [الكهف: ٥٢] وإنما ورد ذلك على حسب اعتقاد القوم فكذا هاهنا وثالثها: أن يكون المراد

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٩٠/٢٤

من الرؤية رؤية القلب أي والكفار علموا حقيقة هذا العذاب في الدنيا لو كانوا يهتدون وهذه الوجوه عندي خير من الوجوه المبنية على أن جواب لو محذوف فإن ذلك يقتضي تفكيك النظم من الآية الأمر الثالث:

من الأمور التي يسأل الله الكفار عنها قوله: ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين فعميت عليهم الأنباء أي فصارت الأنباء كالعمى عليهم جميعا لا تهتدي إليهم فهم لا يتساءلون لا يسأل بعضهم بعضا كما يتساءل الناس في المشكلات لأنهم يتساوون جميعا في عمى الأنباء عليهم والعجز عن الجواب، وقرئ فعميت وإذا كانت الأنبياء لهول ذلك يتعتعون في الجواب عن مثل هذا السؤال، ويفوضون الأمر إلى علم الله وذلك قوله تعالى: يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب [المائدة: ١٠٩] فما ظنك بهؤلاء الضلال، قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان القول بالجبر لأن فعلهم لو كان خلقا من الله تعالى ويجب وقوعه بالقدرة والإرادة لما عميت عليهم الأنبياء ولقالوا إنما أتينا في تكذيب الرسل من جهة خلقك فينا تكذيبهم والقدرة الموجبة لذلك، فكانت حجتهم على الله تعالى ظاهرة وكذلك القول فيما تقدم لأن الشيطان كان له أن يقول إنما أغويت بخلقك في الغواية، وإنما قبل من دعوته لمثل ذلك/ فتكون الحجة لهم في ذلك قوية والعذر ظاهرا والجواب: أن القاضي لا يترك آية من الآيات المشتملة على المدح والذم والثواب والعقاب إلا ويعيد استدلاله بها، وكما أن وجه استدلاله في الكل هذا الحرف فكذا وجه جوابنا حرف واحد وهو أن علم الله تعالى بعدم الإيمان مع وقوع الإيمان متنافيان لذاتيهما فمع العلم بعدم الإيمان إذا أمر بإدخال الإيمان في الوجود فقد أمر بالجمع بين الضدين، والذي اعتمد القاضي عليه في دفع هذا الحرف في كتبه الكلامية قوله خطأ قول من يقول إنه يمكن وخطأ قول من يقول إنه لا يمكن بل الواجب السكوت ولو أورد الكافر هذا السؤال على ربه لما كان لربه عنه جواب إلا السكوت، فتكون حجة الكافر قوية وعذره ظاهرا فثبت أن الإشكال مشترك والله أعلم.

[سورة القصص (٢٨) : الآيات ٦٧ الى ٧٠]

فأما من تاب وآمن وعمل صالحا فعسى أن يكون من المفلحين (٦٧) وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون (٦٨) وربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون (٦٩) وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون (٧٠)

اعلم أنه تعالى لما بين حال المعذبين من الكفار وما يجري عليهم من التوبيخ أتبعه بذكر من يتوب منهم في الدنيا ترغيبا في التوبة وزجرا عن الثبات على الكفر فقال: فأما من تاب وآمن وعمل صالحا فعسى أن يكون من المفلحين وفي عسى وجوه: أحدها: أنه من الكرام تحقيق والله أكرم الأكرمين وثانيها: أن يراد ترجي التائب وطمعه كأنه قال فليطمع في الفلاح وثالثها: عسى أن يكونوا كذلك إن داموا على التوبة والإيمان لجواز." (١)

"الأزمنة الممتدة والله يخلق بكن فيكون، فكيف تضربون المثل الأدنى وله المثل الأعلى من أن يدرك. وفي الآية مباحث:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٥/١٠

البحث الأول: قالت المعتزلة هذه الآية دالة على أن المعدوم شيء لأنه يقول لما أراده: كن فيكون فهو قبل القول له كن لا يكون وهو في تلك الحالة شيء حيث قال: إنما أمره إذا أراد شيئا **والجواب** أن هذا بيان لعدم تخلف الشيء عن تعلق إرادته به، فقوله: (إذا) مفهوم/ الحين والوقت والآية دالة على أن المراد شيء حين تعلق الإرادة به ولا دلالة فيها على أنه شيء قبل ما إذا أراد وحينئذ لا يرد ما ذكروه لأن الشيء حين تعلق الإرادة به شيء موجود لا يريده في زمان ويكون في زمان آخر بل يكون في زمان تعلق الإرادة، فإذا الشيء هو الموجود لا المعدوم لا يقال كيف يريد الموجود وهو موجود فيكون ذلك إيجادا لموجود؟ نقول هذا **الإشكال من** باب المعقولات ونجيب عنه في موضعه، وإنما غرضنا إبطال تمسكهم باللفظ، وقد ظهر أن المفهوم من هذا الكلام أنه يريد ما هو شيء إذا أراد، وليس في الآية أنه إذا أراد ما كان شيئا قبل تعلق الإرادة.

البحث الثاني: قالت الكرامية لله إرادة محدثة بدليل قوله تعالى: إذا أراد ووجه دلالته من أمرين أحدهما: من حيث إنه جعل للإرادة زمانا، فإن إذا ظرف زمان وكل ما هو زماني فهو حادث وثانيهما: هو أنه تعالى جعل إرادته متصلة بأمره وأمره متصل بقوله: كن وقوله: كن متصل بكون الشيء ووقوعه لأنه تعالى قال: فيكون بفاء التعقيب لكن الكون حادث، وما قبل الحادث متصل به حادث، والفلاسفة وافقوهم في هذا **الإشكال من** وجه آخر فقالوا إرادته متصلة بأمره وأمره متصل بالكون ولكن إرادته قديمة فالكون قديم فمكونات الله قديمة، **وجواب** الضالين من التمسك باللفظ هو أن المفهوم من قوله: إذا أراد من حيث اللغة إذا تعلقت إرادته بالشيء لأن قوله: أراد فعل ماض، وإذا دخلت كلمة إذا على الماضي تجعله في معنى المستقبل، ونحن نقول بأن مفهوم قولنا أراد ويريد وعلم ويعلم يجوز أن يدخله الحدوث، وإنما نقول لله تعالى صفة قديمة هي الإرادة وتلك الصفة إذا تعلقت بشيء نقول أراد ويريد، وقبل التعلق لا نقول أراد وإنما نقول له إرادة وهو بها مريد، ولنضرب مثالا للأفهام الضعيفة ليزول ما يقع في الأوهام السخيفة، فنقول قولنا فلان خياط يراد به أن له صنعة الخياطة فلو لم يصح منا أن نقول إنه خاط ثوب زيد أو يخيط ثوب زيد لا يلزم منه نفي صحة قولنا إنه خياط بمعنى أن له صنعة بها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة في ثوب زيد في زمان ماض خاط ثوبه، وبها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة في ثوب زيد في زمان مستقبل يخيط ثوبه، ولله المثل الأعلى فافهم أن الإرادة أمر ثابت إن تعلقت بوجود شيء نقول أراد وجوده أي يريد وجوده، وإذا علمت هذا فهو في المعنى من كلام أهل السنة تعلق الإرادة حادث وخرج بما ذكرنا **جواب** الفريقين.

البحث الثالث: قالت المعتزلة والكرامية كلام الله حرف وصوت وحادث لأن قوله: كن كلام وكن من حرفين، والحرف من الصوت، ويلزم من هذا أن كلامه من الحروف والأصوات، وأما أنه حادث فلما تقدم من الوجهين أحدهما: أنه زماني والثاني: أنه متصل بالكون والكون حادث، **والجواب** يعلم مما ذكرنا، وذلك لأن الكلام صفة إذا تعلقت بشيء تقول قال ويقول فتعلق الخطاب حادث والكلام قديم فقوله تعالى: إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون فيه تعلق وإضافة لأن قوله تعالى: يقول له باللام للإضافة صريح في التعلق/ ونحن نقول إن قوله للشيء الحادث حادث لأنه مع التعلق، وإنما القديم قوله وكلامه لا مع التعلق وكل قديم." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣١٠/٢٦

"المصابيح، فوجب أن تكون تلك المصابيح هي الرجوم بأعيانها من غير تفاوت، **والجواب** أن هذه الشهب غير تلك الثواقب الباقية، وأما قوله تعالى: ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين [الملك: ٥] فنقول كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصابيح لأهل الأرض إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الدهر آمنة من التغير والفساد، ومنها ما لا يكون كذلك، وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين، وبهذا التقدير فقد زال الإشكال، والله أعلم.

السؤال الثاني: كيف يجوز أن تذهب الشياطين إلى حيث يعلمون بالتجويز، أن الشهب تحرقهم ولا يصلون إلى مقصودهم البتة، وهل يمكن أن يصدر مثل هذا الفعل عن عاقل، فكيف من الشياطين الذين لهم مزية في معرفة الحيل الدقيقة **والجواب**: أن حصول هذه الحالة ليس له موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه، وإنما يمنعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة، فربما صاروا إلى موضع تصيبهم فيه الشهب، وربما صاروا إلى غيره ولا يصادفون الملائكة فلا تصيبهم الشهب، فلما هلكوا في بعض الأوقات، وسلموا في بعض الأوقات، جاز أن يصيروا إلى مواضع يغلب على ظنونهم أنه لا تصيبهم الشهب فيها، كما يجوز فيمن يسلك البحر أن يسلكه في موضع يغلب على ظنه حصول النجاة، هذا ما ذكره أبو علي الجبائي من **الجواب** عن هذا السؤال في تفسيره، ولقائل أن يقول: إنهم إذا صعدوا فإما أن يصلوا إلى مواضع الملائكة، أو إلى غير تلك المواضع، فإن وصلوا إلى مواضع الملائكة احترقوا، وإن وصلوا إلى غير مواضع الملائكة لم يفوزوا بمقصودهم أصلا، فعلى كلا التقديرين المقصود غير حاصل، وإذا حصلت هذه التجربة وثبت بالاستقراء أن الفوز بالمقصود محال وجب أن يمتنعوا عن هذا العمل وأن لا يقدموا عليه أصلا بخلاف حال المسافرين في البحر، فإن الغالب عليهم السلامة والفوز بالمقصود، أما هاهنا فالشيطان الذي يسلم من الاحتراق إنما يسلم إذا لم يصل إلى مواضع الملائكة، وإذا لم يصل إلى تلك المواضع لم يفز بالمقصود، فوجب أن لا يعود إلى هذا العمل البتة، والأقرب في **الجواب** أن نقول هذه الواقعة إنما تتفق في الندرة، فلعلها لا تشتهر بسبب كونها نادرة بين الشياطين والله أعلم.

السؤال الثالث: قالوا دلت التواريخ المتواترة على أن حدوث الشهب كان حاصلا قبل مجيء النبي صلى الله عليه وسلم، فإن الحكماء الذين كانوا موجودين قبل مجيء النبي صلى الله عليه وسلم بزمان طويل ذكروا ذلك وتكلموا في سبب حدوثه، وإذا ثبت أن ذلك كان موجودا قبل مجيء النبي صلى الله عليه وسلم امتنع حمله على مجيء النبي صلى الله عليه وسلم، أجاب القاضي بأن الأقرب أن هذه الحالة كانت موجودة قبل النبي صلى الله عليه وسلم لكنها كثرت في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فصارت بسبب الكثرة معجزة.

السؤال الرابع: الشيطان مخلوق من النار، قال تعالى حكاية عن إبليس خلقتني من نار [الأعراف: ١٢] وقال: والجان خلقناه من قبل من نار السموم [الحجر: ٢٧] ولهذا السبب يقدر على الصعود إلى السموات، وإذا كان كذلك فكيف يعقل إحراق النار بالنار؟ **والجواب** يحتمل أن الشياطين وإن كانوا من النيران إلا أنها نيران ضعيفة، فإذا وصلت نيران الشهب إليهم، وتلك النيران أقوى حالا منهم لا جرم صار الأقوى مبطلا للأضعف، ألا ترى أن السراج

الضعيف إذا رجع في النار القوية فإنه ينطفئ فكذلك هاهنا.
السؤال الخامس: أن مقر الملائكة هو السطح الأعلى من الفلك، والشياطين لا يمكنهم الوصول إلا إلى." (١)

"سورة ص
ثمانون وثمان آيات مكية بسم الله الرحمن الرحيم

[سورة ص (٣٨) : الآيات ١ الى ٣]
بسم الله الرحمن الرحيم
ص والقرآن ذي الذكر (١) بل الذين كفروا في عزة وشقاق (٢) كم أهلكنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص (٣)

وفيه مسائل:
المسألة الأولى: الكلام المستقصى في أمثال هذه الفواتح مذكور في أول سورة البقرة ولا بأس بإعادة بعض الوجوه فالأول: أنه مفتاح أسماء الله تعالى التي أولها صاد، كقولنا صادق الوعد، صانع المصنوعات، صمد والثاني: معناه صدق محمد في كل ما أخبر به عن الله الثالث: معناه صد الكفار عن قبول هذا الدين، كما قال تعالى: الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله [النحل: ٨٨] الرابع: معناه أن القرآن مركب من هذه الحروف وأنتم قادرون عليها ولستم قادرين على معارضة القرآن، فدل ذلك على أن القرآن معجز الخامس: أن يكون صاد بكسر الدال من المصادة وهي المعارضة ومنها الصدى وهو ما يعارض صوتك في الأماكن الخالية من الأجسام الصلبة، ومعناه عارض القرآن بعملك فاعمل بأوامره وانته عن نواهيه السادس: أنه اسم السورة والتقدير هذه صاد، فإن قيل هاهنا إشكالان أحدهما: أن قوله: والقرآن ذي الذكر قسم وأين المقسم عليه؟ والثاني: أن كلمة (بل) تقتضي رفع حكم ثبت قبلها، وإثبات حكم بعدها يناقض الحكم السابق، فأين هذا المعنى هاهنا؟ **والجواب**: عن الأول من وجوه الأول: أن يكون معنى صاد، بمعنى صدق محمد صلى الله عليه وسلم، فيكون صاد هو المقسم عليه، وقوله:
والقرآن ذي الذكر هو القسم الثاني: أن يكون المقسم عليه محذوفا، والتقدير سورة (ص والقرآن ذي الذكر) إنه لكلام معجز، لأنا بينا أن قوله ص تنبيه على التحدي والثالث: أن يكون صاد اسما للسورة، ويكون التقدير هذه ص والقرآن ذي الذكر، ولما كان المشهور أن محمدا عليه السلام يدعي في هذه السورة كونها معجزة، كان قوله هذه ص جاريا مجرى قوله: هذه هي السورة المعجزة، ونظيره قولك هذا حاتم والله، أي هذا هو المشهور/ بالسخاء **والجواب**: عن السؤال الثاني أن الحكم المذكور قبل كلمة بل «١» أما

---

(١) الحكم الذي قبل كلمة (بل) هو وصف القرآن بأنه تذكير لهم بوجوب التوحيد والإيمان بالله ورسله واليوم الآخر وكل

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣١٩/٢٦

ما تفيده كلمة ذي الذكر وهذا هو الحكم المتبادر من ظاهر الآية، وبهذا يكون للإضراب ببل معنى ويجري الكلام على الأساليب العرابية. فهو قبيل الاستنتاج والاعتماد على ما جاء بعد (بل) من الآيات والإضراب لا يكون عن حكم لم يذكر.." (١)

"الإيمان، وقوله إن التائب عن الكفر المصر على الفسق لا يسمى تائبا ولا متبعا سبيل الله، قلنا لا نسلم قوله، بل يقال إنه تائب عن الكفر وتابع سبيل الله في الدين والشريعة، وإذا ثبت أنه تائب عن الكفر ثبت أنه تائب، ألا ترى أنه يكفي في صدق وصفه بكونه ضاربا وضاحكا صدور الضرب والضحك عنه مرة واحدة، ولا يتوقف ذلك على صدور كل أنواع الضرب والضحك عنه «١» فكذا هاهنا.

المسألة الثالثة: قال أهل التحقيق: إن هذه الشفاعة الصادرة عن الملائكة في حق البشر تجري مجرى اعتذار عن ذلة سبقت، وذلك لأنهم قالوا في أول تخليق البشر أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء [البقرة: ٣٠] فلما سبق منهم هذا الكلام تداركوا في آخر الأمر بأن قالوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وهذا كالتنبيه على أن من آذى غيره، فالأولى أن يجبر ذلك الإيذاء بإيصال نفع عليه.

واعلم أنه تعالى لما حكى عن الملائكة أنهم يستغفرون للذين تابوا، بين كيفية ذلك الاستغفار، فحكى عنهم أنهم قالوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن الدعاء في أكثر الأمر مذكور بلفظ ربنا ويدل عليه أن الملائكة عند الدعاء قالوا ربنا بدليل هذه الآية، وقال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا أنفسنا [الأعراف: ٢٣] وقال نوح عليه السلام رب إني أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لي به علم [هود: ٤٧] وقال أيضا: رب إني دعوت قومي ليلا ونهارا [نوح: ٥] وقال أيضا: رب اغفر لي ولوالدي [نوح: ٢٨] وقال عن إبراهيم عليه السلام: رب أرني كيف تحي الموتى [البقرة: ٢٦٠] وقال: ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب [إبراهيم: ٤١] وقال: ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك [البقرة: ١٢٨] وقال عن يوسف رب قد آتيتني من الملك [يوسف: ١٠١] وقال عن موسى عليه السلام: رب أرني أنظر إليك [الأعراف: ١٤٣] وقال في قصة الوكز رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي/ فغفر له إنه هو الغفور الرحيم قال رب بما أنعمت علي فلن أكون ظهيرا للمجرمين [القصص: ١٦، ١٧] وحكى تعالى عن داود فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب [ص: ٢٤] وعن سليمان إنه قال: رب اغفر لي وهب لي ملكا [ص: ٣٥] وعن ذكريا أنه نادى ربه نداء خفيا [مريم: ٣] وعن عيسى عليه السلام أنه قال: ربنا أنزل علينا مائدة من السماء [المائدة: ١١٤] وعن محمد صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى قال له: وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين [المؤمنون: ٩٧] وحكى عن المؤمنين أنهم قالوا ربنا ما خلقت هذا باطلا [آل عمران: ١٩١] وأعادوا هذه اللفظة خمس مرات، وحكى أيضا عنهم أنهم قالوا غفرانك ربنا وإليك المصير [البقرة: ٢٨٥] إلى آخر السورة.

فثبت بما ذكرنا أن من أرضى الدعاء أن ينادي العبد ربه بقوله يا رب وتمام **الإشكال فيه** أن يقال لفظ الله أعظم من لفظ الرب، فلم صار لفظ الرب مختصا بوقت الدعاء؟، **والجواب** كأن العبد يقول: كنت في كتم

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٦/٣٦٥

(١) لعل الأنسب أن يقال: ولا يتوقف على تكرار الضرب والضحك منه في جميع الأوقات لأن الضرب والضحك ليست لها أنواع.." (١)

"من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله

[الزمر: ٦٨] الرابع: لو لم تثبت الحياة في القبر لزم أن لا يحصل الموت إلا مرة واحدة فكان إثبات الموت مرتين كذبا وهو على خلاف لفظ القرآن، أما لو أثبتنا الحياة في القبر لزمنا إثبات الحياة ثلاث مرات والمذكور في القرآن مرتين، أما المرة الثالثة فليس في اللفظ ما يدل على ثبوتها أو عدمها، فثبت أن نفي حياة القبر يقتضي ترك ما دل اللفظ عليه، فأما إثبات حياة القبر فإنه يقتضي إثبات شيء زائد/ على ما دل عليه اللفظ مع أن اللفظ لا إشعار فيه بثبوته ولا بعدمه فكان هذا أولى، وأما ما ذكروه في المعارضة الأولى فنقول قوله يحذر الآخرة [الزمر: ٩] تدخل فيه الحياة الآخرة سواء كانت في القبر أو في القيامة، وأما المعارضة الثانية فجوابها أنا نرجح قولنا بالأحاديث الصحيحة الواردة في عذاب القبر.

وأما الوجهان العقليان فمدفوعان، لأنا إذا قلنا أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو عبارة عن جسم نوراني سار في هذا البدن كانت الإشكالات التي ذكرتموها غير واردة في هذا الباب والله أعلم.

المسألة الثانية: اعلم أنا لما أثبتنا حياة القبر فيكون الحاصل في حق بعضهم أربعة أنواع من الحياة وثلاثة أنواع من الموت، والدليل عليه قوله تعالى في سورة البقرة: ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم [البقرة: ٢٤٣] فهؤلاء أربعة مراتب في الحياة، حياتان في الدنيا، وحياة في القبر، وحياة رابعة في القيامة.

المسألة الثالثة: قوله اثنتين نعت لمصدر محذوف والتقدير إماتتين اثنتين، ثم حكى الله عنهم أنهم قالوا فاعترفنا بذنوبنا فإن قيل الفاء في قوله فاعترفنا تقتضي أن تكون الإماتة مرتين والإحياء مرتين سببا لهذا الاعتراف فبينوا هذه السببية، قلنا لأنهم كانوا منكرين للبعث فلما شاهدوا الإحياء بعد الإماتة مرتين لم يبق لهم عذر في الإقرار بالبعث، فلا جرم وقع هذا الإقرار كالمسبب عن ذلك الإحياء وتلك الإماتة، ثم قال: فهل إلى خروج من سبيل أي هل إلى نوع من الخروج سريع أو بطيء من سبيل، أم اليأس وقع فلا خروج، ولا سبيل إليه؟ وهذا كلام من غلب عليه اليأس والقنوط، واعلم أن الجواب الصريح عنه أن يقال لا أو نعم وهو تعالى لم يفعل ذلك بل ذكر كلاما يدل على أنه لا سبيل لهم إلى الخروج فقال: ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا أي ذلكم الذي أنتم فيه، وهو أن لا سبيل لكم إلى خروج قط، إنما وقع بسبب كفركم بتوحيد الله تعالى، وإيمانكم بالإشراك به فالحكم لله حيث حكم عليكم بالعذاب السرمدي، وقوله العلي الكبير دلالة على الكبرياء والعظمة، وعلى أن عقابه لا يكون إلا كذلك، والمشبهة استدلوا بقوله تعالى: العلي على العلو الأعلى في الجهة، وبقوله الكبير على كبر الجثة والذات، وكل ذلك باطل، لأنا دللنا على أن الجسمية والمكان محالان في حق الله تعالى، فوجب أن يكون المراد من العلي الكبير العلو والكبرياء بحسب القدرة والإلهية.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٧/ ٤٩٠

[سورة غافر (٤٠) : الآيات ١٣ الى ١٤]

هو الذي يريكم آياته وينزل لكم من السماء رزقا وما يتذكر إلا من ينيب (١٣) فادعوا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون (١٤)

اعلم أنه تعالى لما ذكر ما يوجب التهديد الشديد في حق المشركين أردفه بذكر ما يدل على كمال قدرته وحكمته، ليصير ذلك دليلا على أنه لا يجوز جعل هذه الأحجار المنحوتة والخشب المصورة شركاء لله تعالى." (١)

"يجب أن تكون أحسن الأقوال، وثبت أن الأذان ليس أحسن الأقوال، لأن الدعوة إلى دين الله سبحانه وتعالى بالدلائل اليقينية أحسن من الأذان، ينتج من الشكل الثاني أن الداخل تحت هذه الآية ليس هو الأذان.

المسألة الرابعة: اختلف الناس في أن الأولى أن يقول الرجل أنا المسلم أو الأولى أن يقول أنا مسلم إن شاء الله، فالقائلون بالقول الأول احتجوا على صحة قولهم بهذه الآية فإن التقدير ومن أحسن قولا ممن قال إني من المسلمين، فحكم بأن هذا القول أحسن الأقوال، ولو كان قولنا إن شاء الله معتبرا في كونه أحسن الأقوال لبطل ما دل عليه ظاهر هذه الآية.

المسألة الخامسة: الآية تدل على أن أحسن الأقوال قول من جمع بين خصال ثلاثة أولها: الدعوة إلى الله وثانيها: العمل الصالح وثالثها: أن يكون من المسلمين، أما الدعوة إلى الله فقد شرحناها وهي عبارة عن الدعوة إلى الله بإقامة الدلائل اليقينية والبراهين القطعية.

وأما قوله وعمل صالحا فاعلم أن العمل الصالح إما أن يكون عمل القلوب وهو المعرفة، أو عمل الجوارح وهو سائر الطاعات.

وأما قوله وقال إنني من المسلمين فهو أن ينضم إلى عمل القلب وعمل الجوارح الإقرار باللسان، فيكون هذا الرجل موصوفا بخصال أربعة أحدها: الإقرار باللسان والثاني: الأعمال الصالحة بالجوارح والثالث:

الاعتقاد الحق بالقلب والرابع: الاشتغال بإقامة الحجة على دين الله، ولا شك أن الموصوف بهذه الخصال الأربعة أشرف الناس وأفضلهم، وكمال الدرجة في هذه المراتب الأربعة ليس إلا لمحمد صلى الله عليه وسلم.

ثم قال تعالى: ولا تستوي الحسنة ولا السيئة واعلم أنا بينا أن الكلام من أول السورة ابتدئ من أن الله حكى عنهم أنهم قالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه [فصلت: ٥] فأظهروا من أنفسهم الإصرار الشديد على أديانهم القديمة وعدم التأثر بدلائل محمد صلى الله عليه وسلم، ثم إنه تعالى أطنب في **الجواب** عنه وذكر الوجوه الكثيرة وأردفها بالوعد والوعيد، ثم حكى عنهم شبهة أخرى وهي قولهم لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه [فصلت: ٢٦] وأجاب عنها أيضا بالوجوه الكثيرة، ثم إنه تعالى بعد الإطناب في **الجواب** عن تلك الشبهات رغب محمدا صلى الله عليه وسلم في أن لا يترك الدعوة إلى الله فابتدأ أولا بأن قال: إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلهم الثواب العظيم ثم ترقى من تلك الدرجة إلى درجة أخرى وهي أن الدعوة إلى الله من أعظم الدرجات، فصار الكلام من أول السورة إلى/ هذا الموضع واقعا على أحسن وجوه الترتيب، ثم كأن سائلا سأل فقال إن الدعوة إلى الله وإن كانت طاعة عظيمة، إلا أن الصبر على سفاهة هؤلاء الكفار شديد لا طاقة لنا به، فعند هذا ذكر الله ما يصلح لأن يكون دافعا لهذا **الإشكال فقال**: ولا تستوي الحسنة ولا السيئة والمراد بالحسنة

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٩٦/٢٧

دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الدين الحق، والصبر على جهالة الكفار، وترك الانتقام، وترك الالتفات إليهم، والمراد بالسيئة ما أظهروه من الجلافة في قولهم قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وما ذكروه في قولهم لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فكأنه قال يا محمد فعلك حسنة وفعلهم سيئة، ولا تستوي الحسنة ولا السيئة، بمعنى أنك إذا أتيت بهذه الحسنة تكون مستوجبا للتعظيم في الدنيا والثواب في الآخرة، وهم بالضد من ذلك، فلا ينبغي أن يكون إقدامهم على تلك السيئة مانعا لك من الاشتغال بهذه الحسنة.." (١)

"اعلم أنه تعالى لما عظم وحيه إلى محمد صلى الله عليه وسلم بقوله كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم [الشورى: ٣] ذكر في هذه الآية تفصيل ذلك فقال: شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والمعنى شرع الله لكم يا أصحاب محمد من الدين ما وصى به نوحا ومحمدا وإبراهيم وموسى وعيسى، هذا هو المقصود من لفظ الآية، وإنما خص هؤلاء الأنبياء الخمسة بالذكر لأنهم أكابر الأنبياء وأصحاب الشرائع العظيمة والأتباع الكثيرة، إلا أنه بقي في لفظ الآية إشكالات أحدها: أنه قال في أول الآية ما وصى به نوحا وفي آخرها وما وصينا به إبراهيم وفي الوسط والذي أوحينا إليك فما الفائدة في هذا التفاوت؟ (وثانيها) :

أنه ذكر نوحا عليه السلام على سبيل الغيبة فقال: ما وصى به نوحا والقسمين الباقيين على سبيل التكلم فقال: والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وثالثها: أنه يصير تقدير الآية: شرع الله لكم من الدين الذي أوحينا إليك فقوله شرع لكم خطاب الغيبة وقوله والذي أوحينا إليك خطاب الحضور، فهذا يقتضي الجمع بين خطاب الغيبة وخطاب الحضور في الكلام الواحد بالاعتبار الواحد، وهو مشكل، فهذه المضايق يجب البحث عنها والقوم ما داروا حولها، وبالجملة فالمقصود من الآية أنه يقال شرع لكم من الدين دينا تطابقت الأنبياء على صحته، وأقول يجب أن يكون المراد من هذا الدين شيئا مغايرا للتكاليف والأحكام، وذلك لأنها مختلفة متفاوتة قال تعالى: لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا [المائدة: ٤٨] فيجب أن يكون المراد منه الأمور التي لا تختلف باختلاف الشرائع، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والإيمان يوجب الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة والسعي في مكارم الأخلاق والاحتراز عن رذائل الأحوال، ويجوز عندي أن يكون المراد من قوله ولا تتفرقوا أي لا تتفرقوا بالآلهة الكثيرة، كما قال يوسف عليه السلام: أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار [يوسف: ٣٩] وقال تعالى: وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون [الأنبياء: ٢٥] واحتج بعضهم بقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا على أن النبي صلى الله عليه وسلم في أول الأمر كان مبعوثا بشريعة نوح عليه السلام، والجواب ما ذكرناه أنه عطف عليه سائر الأنبياء وذلك يدل على أن المراد هو الأخذ بالشريعة المتفق عليها بين الكل، ومحل أن أقيموا الدين إما نصب بدل من مفعول شرع والمعطوفين عليه، وإما رفع على الاستئناف كأنه قيل ما ذاك المشروع؟ فقيل هو إقامة الدين كبر على المشركين عظم عليهم وشق عليهم ما تدعوهم إليه من إقامة دين الله تعالى على سبيل الاتفاق والإجماع، بدليل أن الكفار قالوا أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب [ص: ٥] وهاهنا مسائل:

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٧/٥٦٤

المسألة الأولى: احتج نفاة القياس بهذه الآية قالوا إنه تعالى أخبر أن أكابر الأنبياء أطبقوا على أنه يجب إقامة الدين بحيث لا يفضي إلى الاختلاف والتنازع، والله تعالى ذكر في معرض المنة على عباده أنه أرشدهم إلى الدين الخالي عن التفرق والمخالفة ومعلوم أن فتح باب القياس يفضي إلى أعظم أنواع التفرق والمنازعة، فإن الحس شاهد بأن هؤلاء الذين بنوا دينهم على/ الأخذ بالقياس تفرقوا تفرقا لا رجاء في حصول الاتفاق بينهم إلى آخر القيامة، فوجب أن يكون ذلك محرما ممنوعا عنه.

المسألة الثانية: هذه الآية تدل على أن هذه الشرائع قسمين منها ما يمتنع دخول النسخ والتغيير فيه، بل." (١)

"قد أبيتم ذلك فاحفظوا حق القربى ولا تؤذوني ولا تهيجوا علي.

والقول الثاني:

روى الكلبي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة كانت تعروه نوائب وحقوق وليس في يده سعة، فقال الأنصار إن هذا الرجل قد هداكم الله على يده وهو ابن أختكم وجاركم في بلدكم، فاجمعوا له طائفة من أموالكم ففعلوا ثم أتوه به فرده عليهم، فنزل قوله تعالى: قل لا أسئلكم عليه أجرا

أي على الإيمان إلا أن تودوا أقاربي فحثهم على مودة أقاربه «١» .

القول الثالث: ما ذكره الحسن فقال: إلا أن تودوا إلى الله فيما يقربكم إليه من التودد إليه بالعمل الصالح، فالقربى على القول الأول القرابة التي هي بمعنى الرحم وعلى الثاني القرابة التي هي بمعنى الأقارب، وعلى الثالث هي فعلى من القرب والتقريب، فإن قيل الآية مشكلة، ذلك لأن طلب الأجر على تبليغ الوحي لا يجوز ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه تعالى حكى عن أكثر الأنبياء عليهم السلام أنهم صرحوا بنفي طلب الأجرة، فذكر في قصة نوح عليه السلام وما أسئلكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين [الشعراء: ١٠٩] وكذا في قصة هود وصالح، وفي قصة لوط وشعيب عليهم السلام، ورسولنا أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام فكان بأن لا يطلب الأجر على النبوة والرسالة أولى الثاني: أنه صلى الله عليه وسلم صرح بنفي طلب الأجر في سائر الآيات فقال: قل ما سألتكم من أجر فهو لكم [سبأ: ٤٧] وقال: قل ما أسئلكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين [ص: ٨٦] الثالث: العقل يدل عليه وذلك لأن ذلك التبليغ كان واجبا عليه قال تعالى: بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته [المائدة: ٦٧] وطلب الأجر على أداء الواجب لا يليق بأقل الناس فضلا عن أعلم العلماء الرابع: أن النبوة أفضل من الحكمة وقد قال تعالى في صفة الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا [البقرة: ٢٦٩] وقال في صفة الدنيا قل متاع الدنيا قليل [النساء: ٧٧] فكيف يحسن في العقل مقابلة أشرف الأشياء بأخس الأشياء الخامس: أن طلب الأجر كان يوجب التهمة، وذلك ينافي القطع بصحة النبوة، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم أن يطلب أجرا البتة على التبليغ والرسالة، وظاهر هذه الآية يقتضي أنه طلب أجرا على التبليغ والرسالة، وهو المودة في القربى هذا تقرير السؤال. والجواب عنه: أنه لا نزاع في أنه لا يجوز طلب الأجر على التبليغ والرسالة، بقي قوله إلا المودة في القربى نقول الجواب عنه من وجهين الأول: أن

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٧/٥٨٧

هذا من باب قوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بها من قراع الدار عين فلول

المعنى أنا لا أطلب منكم إلا هذا وهذا في الحقيقة ليس أجرا لأن حصول المودة بين المسلمين أمر واجب قال تعالى: والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض [التوبة: ٧١]

وقال صلى الله عليه وسلم: «المؤمنون كالبنيان يشد بعضهم بعضا»

والآيات والأخبار في هذا الباب كثيرة وإذا كان حصول المودة بين جمهور المسلمين واجبا

---

(١) للآية معنى بعيد عن كل هذه الإشكالات هو أن إنذار الرسول لهم ودعوته إلى أن يؤمنوا بالله ويتركوا عبادة الأوثان ليس إلا صلة قرابتهم منه، ولأنهم عشيرته، وإنما كان هذا في صدر الدعوة حين أمر بإنذار عشيرته الأقربين لأن القرابة تقتضي البر والعون فكأن الرسالة أجر القربى التي هي أهم من أن يكون قربى نسب أو جوار أو غيرهما وهو الأولى حض على مودة أولي القربى.." (١)

"الصوت، إلا أن **الإشكال في** أن الحاجة إلى إظهار المعجزة في كل مرة لم يقل به أحد.

المسألة السابعة: دلت المناظرات المذكورة في القرآن بين الله تعالى وبين إبليس على أنه تعالى كان يتكلم مع إبليس من غير واسطة، فذلك هل يسمى وحيا من الله تعالى إلى إبليس أم لا، الأظهر منعه، ولا بد في هذا الموضع من بحث غامض كامل.

المسألة الثامنة: قرأ نافع أو يرسل رسولا برفع اللام، فيوحي بسكون الياء ومحله رفع على تقدير، وهو يرسل فيوحي، والباقون بالنصب على تأويل المصدر، كأنه قيل ما كان لبشر/ أن يكلمه الله إلا وحيا أو إسماعا لكلامه من وراء حجاب أو يرسل، لكن فيه **إشكال لأن** قوله وحيا أو إسماعا اسم وقوله أو يرسل فعل، وعطف الفعل على الاسم قبيح، فأجيب عنه بأن التقدير: وما كان لبشر أن يكلمه إلا أن يوحي إليه وحيا أو يسمع إسماعا من وراء حجاب أو يرسل رسولا.

المسألة التاسعة: الصحيح عند أهل الحق أن عند ما يبلغ الملك الوحي إلى الرسول، لا يقدر الشيطان على إلقاء الباطل في أثناء ذلك الوحي، وقال بعضهم: يجوز ذلك لقوله تعالى: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته [الحج: ٥٢] وقالوا الشيطان ألقى في أثناء سورة النجم، تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى، وكان صديقنا الملك سام بن محمد رحمه الله، وكان أفضل من لقيته من أرباب السلطنة يقول هذا الكلام بعد الدلائل القوية القاهرة، باطل من وجهين آخرين الأول: أن

النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل بصورتي»

فإذا لم يقدر الشيطان على أن يتمثل في المنام بصورة الرسول، فكيف قدر على التشبه بجبريل حال اشتغال تبليغ وحي الله تعالى؟ والثاني: أن

النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما سلك عمر فجا إلا وسلك الشيطان فجا آخر»

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٧/٥٩٤

فإذا لم يقدر الشيطان أن يحضر مع عمر في فج واحد، فكيف يقدر على أن يحضر مع جبريل في موقف تبليغ وحي الله تعالى؟.

المسألة العاشرة: قوله تعالى: فيوحي بإذنه ما يشاء يعني فيوحي ذلك الملك بإذن الله ما يشاء الله، وهذا يقتضي أن الحسن لا يحسن لوجه عائد عليه، وأن القبيح لا يقبح لوجه عائد إليه، بل لله أن يأمر بما يشاء من غير تخصيص، وأن ينهى عما يشاء من غير تخصيص، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما صح قوله ما يشاء والله أعلم.

ثم قال تعالى في آخر الآية إنه علي حكيم يعني أنه علي عن صفات المخلوقين حكيم يجري أفعاله على موجب الحكمة، فيتكلم تارة بغير واسطة على سبيل الإلهام، وأخرى بإسماع الكلام، وثالثا بتوسيط الملائكة الكرام، ولما بين الله تعالى كيفية أقسام الوحي إلى الأنبياء عليهم السلام، قال: وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا والمراد به القرآن وسماه روحا، لأنه يفيد الحياة من موت الجهل أو الكفر.

ثم قال تعالى: ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان واختلف العلماء في هذه الآية مع الإجماع على أنه لا يجوز أن يقال الرسل كانوا قبل الوحي على الكفر، وذكروا في **الجواب** وجوها الأول: ما كنت تدري ما الكتاب أي القرآن ولا الإيمان أي الصلاة، لقوله تعالى: وما كان الله ليضيع إيمانكم [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم الثاني: أن يحمل هذا على حذف المضاف، أي ما كنت تدري ما الكتاب ومن أهل الإيمان، يعني." (١)

"له الهجوع قلنا ذكر الأمر العام وإرادة التخصيص حسن فنقول: رأيت حيوانا ناطقا فصيحا، وذكر الخاص وإرادة العام لا يحسن إلا في بعض المواضع فلا نقول رأيت فصيحا ناطقا حيوانا، إذا عرفت هذا فنقول في قوله تعالى: كانوا قليلا من الليل ذكر أمرا هو كالعام يحتمل أن يكون بعده: كانوا من الليل يسبحون ويستغفرون أو يسهرون أو غير ذلك، فإذا قال يهجعون فكأنه خصص ذلك الأمر العام المحتمل له ولغيره فلا **إشكال فيه**. ثم قال تعالى:

[سورة الذاريات (٥١) : آية ١٨]

وبالأسحار هم يستغفرون (١٨)

إشارة إلى أنهم كانوا يتهجدون ويجتهدون يريدون أن يكون عملهم أكثر من ذلك وأخلص منه ويستغفرون من التقصير وهذا سيرة الكريم يأتي بأبلغ وجوه الكرم ويستقله ويعتذر من التقصير، واللئيم يأتي بالقليل ويستكثره ويمن به.

وفيه وجه آخر ألطف منه، وهو أنه تعالى لما بين أنهم يهجعون قليلا، والهجوع مقتضى الطبع، قال: يستغفرون أي من ذلك القدر من النوم القليل، وفيه لطيفة أخرى تنبيها في **جواب** سؤال، وهو أنه تعالى مدحهم بقلة الهجوع، ولم يمدحهم بكثرة السهر، وما قال: كانوا كثيرا من الليل ما يسهرون، فما الحكمة فيه، مع أن السهر هو الكلفة والاجتهاد لا الهجوع؟ نقول إشارة إلى أن نومهم عبادة، حيث مدحهم الله تعالى بكونهم هاجعين قليلا، وذلك الهجوع أورثهم لاشتغال بعبادة أخرى، وهو الاستغفار في وجوه الأسحار، ومنعهم من الإعجاب بأنفسهم والاستكبار. وفيه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٦١٤/٢٧

مباحث:

البحث الأول: في الباء فإنها استعملت للظرف هاهنا، وهي ليست للظرف، نقول قال بعض النحاة: إن حروف الجر ينوب بعضها مناب بعض، يقال في الظرف خرجت لعشر بقين وبالليل وفي شهر رمضان، فيستعمل اللام والباء وفي، وكذلك في المكان، نقول: أقمت بالمدينة كذا وفيها، ورأيته ببلدة كذا وفيها، فإن قيل ما التحقيق فيه؟ نقول الحروف لها معاني مختلفة، كما أن الأسماء والأفعال كذلك، غير أن الحروف غير مستقلة بإفادة المعنى، والاسم والفعل/ مستقلان، لكن بين بعض الحروف وبعضها تناف وتباعد، كما في الأسماء والأفعال، فإن البيت والمسكن مختلفان متفاوتان، وكذلك سكن ومكث، ولا كذلك كل اسمين يفرض أو كل فعلين يوجد، إذا عرفت هذا فنقول: بين الباء واللام وفي مشاركة، أما الباء فإنها للإلصاق، والمتمكن في مكان ملتصق به متصل، وكذلك الفعل بالنسبة إلى الزمان، فإذا قال: سار بالنهار معناه ذهب ذهابا متصلا بالنهار، وكذا قوله تعالى: وبالأسحار هم يستغفرون أي استغفارا متصلا بالأسحار مقترنا بها، لأن الكائن فيها مقترنا بها، فإن قيل: فهل يكون بينهما في المعنى تفاوت؟ نقول نعم، وذلك لأن من قال: قمت بالليل واستغفرت بالأسحار أخبر عن الأمرين، وذلك أدل على وجود الفعل مع أول جزء من أجزاء الوقت من قوله قمت في الليل، لأنه يستدعي احتواش الزمان بالفعل وكذلك قول القائل: أقمت ببلد كذا، لا يفيد أنه كان محاطا بالبلد، وقوله أقمت فيها يدل على إحاطتها به، فإذن قول القائل: أقمت بالبلدة ودعوت بالأسحار، أعم من قوله: قمت فيه، لأن القائم فيه قائم به، والقائم به ليس قائما فيه من كل بد، إذا علمت هذا فقوله تعالى: وبالأسحار هم يستغفرون إشارة إلى أنهم لا يخلون وقتا عن العبادة، فإنهم بالليل لا يهجعون، ومع أول جزء من السحر يستغفرون، فيكون فيه بيان كونهم مستغفرين من غير أن يسبق منهم ذنب، لأنهم وقت الانتباه في الأسحار لم يخلو الوقت للذنب، فإن قيل: زدنا بيانا فإن من الأزمان أزمانا لا تجعل ظروفا بالباء، فلا يقال خرجت بيوم." (١)

"المسألة الأولى: (من) للعقلاء وكل ما على وجه الأرض مع الأرض فان، فما فائدة الاختصاص بالعقلاء؟ نقول: المنتفع بالتخويف هو العاقل فخصه تعالى بالذكر.

المسألة الثانية: الفاني هو الذي فني وكل من عليها سيفنى فهو باق بعد ليس بفان، نقول كقوله: إنك ميت [الزمر: ٣٠] وكما يقال للقريب إنه واصل، **وجواب** آخر: وهو أن وجود الإنسان/ عرض وهو غير باق وما ليس بباق فهو فان، فأمر الدنيا بين شيئين حدوث وعدم، أما البقاء فلا بقاء له لأن البقاء استمرار، ولا يقال هذا تثبيت بالمذهب الباطل الذي هو القول بأن الجسم لا يبقى زمانين كما قيل في العرض، لأنا نقول قوله (من) بدل قوله (ما) ينفي ذلك التوهم لأني قلت: (من عليها فان) لا بقاء له، وما قلت: ما عليها فان، ومن مع كونه على الأرض يتناول جسما قام به أعراض بعضها الحياة والأعراض غير باقية، فالمجموع لم يبق كما كان وإنما الباقي أحد جزأيه وهو الجسم وليس يطلق عليه بطريق الحقيقة لفظة (من) ، فالفاني ليس ما عليها وما عليها ليس بباق.

المسألة الثالثة: ما الفائدة في بيان أنه تعالى قال: فان؟ نقول: فيه فوائد منها: الحث على العبادة وصرف الزمان اليسير إلى

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٨/١٦٨

الطاعة، ومنها: المنع من الوثوق بما يكون للمرء فلا يقول: إذا كان في نعمة إنها لن تذهب فيترك الرجوع إلى الله معتمدا على ماله وملكه، ومنها: الأمر بالصبر إن كان في ضر فلا يكفر بالله معتمدا على أن الأمر ذاهب والضر زائل، ومنها: ترك اتخاذ الغير معبودا والزجر على الاغترار بالقرب من الملوك وترك التقرب إلى الله تعالى فإن أمرهم إلى الزوال قريب فيبقى القريب منهم عن قريب في ندم عظيم لأنه إن مات قبلهم يلقى الله كالعبد الآبق، وإن مات الملك قبله فيبقى بين الخلق وكل أحد ينتقم منه ويتشفى فيه، ويستحي ممن كان يتكبر عليه وإن ماتا جميعا فلقاء الله عليه بعد التوفي في غاية الصعوبة، ومنها: حسن التوحيد وترك الشرك الظاهر والخفي جميعا لأن الفاني لا يصلح لأن يعبد. ثم قال تعالى:

[سورة الرحمن (٥٥) : الآيات ٢٧ الى ٢٨]

ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام (٢٧) فبأي آلاء ربكما تكذبان (٢٨)

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الوجه يطلق على الذات والمجسم يحمل الوجه على العضو وهو خلاف العقل والنقل أعني القرآن لأن قوله تعالى: كل شيء هالك إلا وجهه [القصص: ٨٨] يدل على أن لا يبقى إلا وجه الله تعالى، فعلى القول الحق لا **إشكال فيه** لأن المعنى لا يبقى غير حقيقة الله أو غير ذات الله شيء وهو كذلك، وعلى قول المجسم يلزم أن لا تبقى يده التي أثبتها ورجله التي قال بها، لا يقال: فعلى قولكم أيضا يلزم أن لا يبقى علم الله ولا قدرة الله، لأن الوجه جعلتموه ذاتا، والذات غير الصفات فإذا قلت: كل شيء هالك إلا حقيقة الله خرجت الصفات عنها فيكون قولكم نفيا للصفات، نقول: **الجواب** عنه بالعقل والنقل، أما النقل فذلك أمر يذكر في غير هذا الموضع، وأما العقل فهو أن قول القائل: لم يبق لفلان إلا ثوب يتناول الثوب وما قام به من اللون والطول والعرض، وإذا قال: لم يبق إلا كمه لا يدل على بقاء جيبه وذيله، فكذلك قولنا: يبقى ذات الله تعالى يتناول صفاته وإذا قلتم: لا يبقى غير وجهه بمعنى العضو يلزمه أن لا تبقى يده.." (١)

"المسألة الأولى: ماذا يسأله السائلون؟ فنقول: يحتمل وجوها أحدها: أنه سؤال استعطاء فيسأله كل أحد الرحمة وما يحتاج إليه في دينه ودنياه ثانيها: أنه سؤال استعلام أي عنده علم الغيب لا يعلمه إلا هو، فكل أحد يسأله عن عاقبة أمره وعما فيه صلاحه وفساده. فإن قيل: ليس كل أحد يعترف بجهله وعلم الله نقول: هذا كلام في حقيقة الأمر من جاهل، فإن كان من جاهل معاند فهو في الوجه الأول أيضا وارد، فإن من المعاندين من لا يعترف بقدرة الله فلا يسأله شيئا بلسانه وإن كان يسأله بلسان حاله لإمكانه، والوجه الأول إشارة إلى كمال القدرة أي كل أحد عاجز عن تحصيل ما يحتاج إليه. والوجه الثاني إشارة إلى كمال العلم أي كل أحد جاهل بما عند الله من المعلومات ثالثها: أن ذلك سؤال استخراج، أمر. وقوله: من في السماوات والأرض أي من الملائكة يسألونه كل يوم ويقولون: إلهنا ماذا نفعل وبماذا تأمرنا، وهذا يصلح **جوابا** آخر عن **الإشكال على** قول من قال:

يسأله حال لأنه يقول: قال تعالى: كل من عليها فان [الرحمن: ٢٦] ومن عليها تكون الأرض مكانه ومعتمده ولو لاها لا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٥٥/٢٩

يعيش وأما من فيها من الملائكة الأرضية فهم فيها وليسوا عليها ولا تضرهم زلزلتها، فعند ما يفنى من عليها ويبقى الله تعالى لا يفنى هؤلاء في تلك الحال فيسألونه ويقولون: ماذا نفعل فيأمرهم بما يأمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ثم يقول لهم: عند ما يشاء موتوا فيموتوا هذا على قول من قال: يسئله حال وعلى الوجه الآخر لا إشكال.

المسألة الثانية: هو عائد إلى من؟ نقول: الظاهر المشهور أنه عائد إلى الله تعالى وعليه اتفاق المفسرين، ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن ذلك الشأن فقال: «يغفر/ ذنبا ويفرج كربا، ويرفع من يشاء ويضع من يشاء»

ويحتمل أن يقال: هو عائد إلى يوم وكل يوم ظرف سؤالهم أي يقع سؤالهم في كل يوم وهو في شأن يكون جملة وصف بها يوم وهو نكرة كما يقال: يسألني فلان كل يوم هو يوم راحتي أي يسألني أيام الراحة، وقوله: هو في شأن يكون صفة مميزة للأيام التي فيها شأن عن اليوم الذي قال تعالى فيه: لمن الملك اليوم لله الواحد القهار [غافر: ١٦] فإنه تعالى في ذلك اليوم يكون هو السائل وهو المجيب، ولا يسأل في ذلك اليوم لأنه ليس يوما هو في شأن يتعلق بالسائلين من الناس والملائكة وغيرهم، وإنما يسألونه في يوم هو في شأن يتعلق بهم فيطلبون ما يحتاجون إليه أو يستخرجون أمره بما يفعلون فيه، فإن قيل: فهذا ينافي ما ورد في الخبر، نقول: لا منافاة

لقوله عليه السلام في جواب من قال: ما هذا الشأن؟ فقال: «يغفر ذنبا [ويفرج كربا] »

أي فالله تعالى جعل بعض الأيام موسومة بوسم يتعلق بالخلق من مغفرة الذنوب والتفريج عن المكروب فقال تعالى: يسئله من في السماوات والأرض في تلك الأيام التي في ذلك الشأن وجعل بعضها موسومة بأن لا داعي فيها ولا سائل، وكيف لا نقول بهذا، ولو تركنا كل يوم على عمومه لكان كل يوم فيه فعل وأمر وشأن فيفضي ذلك إلى القول بالقدم والدوام، اللهم إلا أن يقال: عام دخله التخصيص كقوله تعالى: وأوتيت من كل شيء [النمل: ٢٣] وتدمر كل شيء [الأحقاف: ٢٥].

المسألة الثالثة: فعلى المشهور يكون الله تعالى في كل يوم ووقت في شأن، وقد جف القلم بما هو كائن، نقول: فيه أجوبة منقولة في غاية الحسن فلا نبخل بها وأجوبة معقولة نذكرها بعدها: أما المنقولة فقال بعضهم:

المراد سوق المقادير إلى المواقيت، ومعناه أن القلم جف بما يكون في كل [يوم و] وقت، فإذا جاء ذلك الوقت تعلقت إرادته بالفعل فيه فيوجد، وهذا وجه حسن لفظا ومعنى وقال بعضهم: شؤون يبديها لا شؤون يبتديها." (١)

"وفيه/ وجهان أحدهما: لا يسأله أحد عن ذنبه، فلا يقال: له أنت المذنب أو غيرك، ولا يقال: من المذنب منكم بل يعرفونه بسواد وجوههم وغيره، وعلى هذا فالضمير في ذنبه عائد إلى مضمر مفسر بما بعده، وتقديره لا يسأل إنس عن ذنبه ولا جان يسأل، أي عن ذنبه وثانيهما: معناه قريب من المعنى قوله تعالى: ولا تزر وازرة وزر أخرى [الأنعام: ١٦٤] كأنه يقول: لا يسأل عن ذنبه مذنب إنس ولا جان وفيه إشكال لفظي، لأن الضمير في ذنبه إن عاد إلى أمر قبله يلزم استحالة ما ذكرت من المعنى بل يلزم فساد المعنى رأسا لأنك إذا قلت: لا يسأل مسؤول واحد أو إنسي مثلا عن ذنبه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٥٨/٢٩

فقولك بعد إنس ولا جان، يقتضي تعلق فعل بفاعلين وإنه محال، والجواب عنه من وجهين أحدهما: أن لا يفرض عائدا وإنما يجعل بمعنى المظهر لا غير ويجعل عن ذنبه كأنه قال: عن ذنب مذنب ثانيهما. وهو أدق وبالقبول أحق أن يجعل ما يعود إليه الضمير قبل الفعل فيقال:

تقديره فالمذنب يومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان، وفيه مسائل لفظية ومعنوية:

[أما اللفظية] المسألة الأولى: اللفظية الفاء للتعذيب وأنه يحتمل أن يكون زمانيا كأنه يقول: فإذا انشقت السماء يقع العذاب، فيوم وقوعه لا يسأل، وبين الأحوال فاصل زماني غير متراخ، ويحتمل أن يكون عقليا كأنه يقول: يقع العذاب فلا يتأخر تعلقه بهم مقدار ما يسألون عن ذنبهم، ويحتمل أن يكون أراد الترتيب الكلامي كأنه يقول:

تهربون بالخروج من أقطار السموات، وأقول لا تمتنعون عند انشقاق السماء، فأقول: لا تمهلون مقدار ما تسألون.

المسألة الثانية: ما المراد من السؤال؟ نقول: المشهور ما ذكرنا أنهم لا يقال لهم: من المذنب منكم، وهو على هذا سؤال استعلام، وعلى الوجه الثاني سؤال توبيخ أي لا يقال له: لم أذنب المذنب، ويحتمل أن يكون سؤال موهبة وشفاعة كما يقول القائل: أسألك ذنب فلان، أي أطلب منك عفوه، فإن قيل: هذا فاسد من وجوه أحدها: أن السؤال إذا عدي بعن لا يكون إلا بمعنى الاستعلام أو التوبيخ وإذا كان بمعنى الاستعطاء يعدى بنفسه إلى مفعولين فيقال: نسألك العفو والعافية ثانيها: الكلام لا يحتمل تقديرا ولا يمكن تقديره بحيث يطابق الكلام، لأن المعنى يصير كأنه يقول: لا يسأل واحد ذنب أحد بل أحد لا يسأل ذنب نفسه ثالثها: قوله:

يعرف المجرمون بسيماهم [الرحمن: ٤١] لا يناسب ذلك نقول: أما الجواب عن الأول فهو أن السؤال ربما يتعدى إلى مفعولين غير أنه عند الاستعلام يحذف الثاني ويؤتى بما يتعلق به يقال: سألته عن كذا أي سألته الإخبار عن كذا فيحذف الإخبار ويكتفي بما يدل عليه، وهو الجار والمجرور فيكون المعنى طلبت منه أن يخبرني عن كذاو عن الثاني: أن يكون التقدير لا يسأل إنس ذنبه ولا جان، والضمير يكون عائدا إلى المضمر لفظا لا معنى، كما نقول: قتلوا أنفسهم، فالضمير في أنفسهم عائد إلى ما في قولك: قتلوا لفظا لا معنى لأن ما في قتلوا ضمير الفاعل، وفي أنفسهم ضمير المفعول، إذ الواحد لا يقتل نفسه وإنما المراد كل واحد قتل واحدا غيره، فكذلك [كل] إنس لا يسأل [عن] ذنبه أي ذنب إنس غيره، / ومعنى الكلام لا يقال: لأحد اعف عن فلان، لبيان أن لا مسئول في ذلك الوقت من الإنس والجن، وإنما كلهم سائلون الله والله تعالى حينئذ هو المسئول.

وأما المعنوية فالأولى: كيف الجمع بين هذا وبين قوله تعالى: فو ربك لنسئلنهم أجمعين [الحجر: ٩٢] وبينه وبين قوله تعالى: وقفوهم إنهم مسؤلون؟ [الصافات: ٢٤] نقول: على الوجه المشهور جوابان أحدهما: أن للآخرة مواطن. فلا يسأل في موطن، ويسأل في موطن وثانيهما: وهو أحسن لا يسأل عن فعله." (١)

"مقام ربه

[الرحمن: ٤٦] والعامل ما يدل عليه اللام الجارة تقديره لهم في حال الاتكاء جنتان/ وقال صاحب «الكشاف» : يحتمل

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٦٦/٢٩

أن يكون نصبا على المدح، وإنما حمله على هذا **إشكال في** قول من قال: إنه حال وذلك لأن الجنة ليست لهم حال الاتكاء بل هي لهم في كل حال فهي قبل الدخول لهم، ويحتمل أن يقال: هو حال وذو الحال ما تدل عليه الفاكهة. لأن قوله تعالى: فيهما من كل فاكهة زوجان [الرحمن: ٥٢] يدل على متفكهين بها كأنه قال: يتفكه المتفكهون بها، متكئين، وهذا فيه معنى لطيف، وذلك لأن الأكل إن كان ذليلا كالخول والخدم والعبيد والغلمان، فإنه يأكل قائما، وإن كان عزيزا فإن كان يأكل لدفع الجوع يأكل قاعدا ولا يأكل متكئا إلا عزيز متفكه ليس عنده جوع يقعده للأكل، ولا هنالك من يحسمه، فالتفكه مناسب للاتكاء.

المسألة الثانية من المسائل النحوية: على فرش متعلق بأي فعل هو؟ إن كان متعلقا بما في متكئين، حتى يكون كأنه يقول: يتكئون على فرش كما كان يقال: فلان اتكأ على عصاه أو على فخذيه فهو بعيد لأن الفراش لا يتكأ عليه، وإن كان متعلقا بغيره فماذا هو؟ نقول: متعلق بغيره تقديره يتفكه الكائنون على فرش متكئين من غير بيان ما يتكئون عليه، ويحتمل أن يكون اتكاؤهم على الفرش غير أن الأظهر ما ذكرنا ليكون ذلك بيانا لما تحتهم وهم بجميع بدنهم عليه وهو أنعم وأكرم لهم.

المسألة الثالثة: الظاهر أن لكل واحد فرشا كثيرة لا أن لكل واحد فراشا فلكلهم فرش عليها كائنون.

المسألة الرابعة لغوية: الإستبرق هو الديباج الثخين وكما أن الديباج معرب بسبب أن العرب لم يكن عندهم ذلك إلا من العجم، استعمل الاسم المعجم فيه غير أنهم تصرفوا فيه تصرفا وهو أن اسمه بالفارسية ستبرك بمعنى ثخين تصغير «ستبر» فزادوا فيه همزة متقدمة عليه، وبدلوا الكاف بالقاف، أما الهمزة، فلأن حركات أوائل الكلمة في لسان العجم غير مبنية في كثير من المواضع فصارت كالسكون، فأثبتوا فيه همزة كما أثبتوا همزة الوصل عند سكون أول الكلمة، ثم إن البعض جعلوها همزة وصل وقالوا: من إستبرق والأكثرون جعلوها همزة قطع لأن أول الكلمة في الأصل متحرك لكن بحركة فاسدة فأتوا بهمزة تسقط عنهم الحركة الفاسدة وتمكنهم من تسكين الأول وعند تساوي الحركة، فالعود إلى السكون أقرب، وأواخر الكلمات عند الوقف تسكن ولا تبدل حركة بحركة، وأما القاف فلأنهم لو تركوا الكاف لاشتبه ستبرك بمسجدك ودارك، فأسقطوا منه الكاف التي هي على لسان العرب في آخر الكلم للخطاب وأبدلوها قافا ثم عليه سؤال مشهور، وهو أن القرآن أنزل بلسان عربي مبين، وهذا ليس بعربي، **والجواب** الحق أن اللفظة في أصلها لم تكن بين العرب بلغة، وليس المراد أنه أنزل بلغة هي في أصل وضعها على لسان العرب، بل المراد أنه منزل بلسان لا يخفى معناه على أحد من العرب ولم يستعمل فيه لغة لم تتكلم العرب بها، فيصعب عليهم مثله لعدم مطاوعة لسانهم التكلم بها فعجزهم عن مثله ليس إلا لمعجز.

المسألة الخامسة: معنوية الاتكاء من الهيئات الدالة على صحة الجسم وفراغ القلب، فالمتكئ تكون أمور جسمه على ما ينبغي وأحوال قلبه على ما ينبغي، لأن العليل يضطجع ولا يستلقي أو يستند إلى شيء على حسب ما يقدر عليه للاستراحة، وأما الاتكاء بحيث يضع كفه تحت رأسه ومرفقه على الأرض ويجافي جنبيه عن الأرض فذاك أمر لا يقدر عليه،

وأما مشغول القلب في طلب شيء فتحركه تحرك مستوفز.

المسألة السادسة: قال أهل التفسير قوله: بطائنها من إستبرق يدل على نهاية شرفها فإن ما تكون." [١]

"معناه: أو يقولوا: آباؤنا الأولون، إشارة إلى أنهم في **الإشكال أعظم**، ثم إن الله تعالى أجابهم ورد عليهم في **الجواب** في كل مبالغة بمبالغة أخرى فقال:

[سورة الواقعة (٥٦) : الآيات ٤٩ الى ٥٠]

قل إن الأولين والآخرين (٤٩) لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم (٥٠)

فقوله: قل إشارة إلى أن الأمر في غاية الظهور، وذلك أن في الرسالة أسرارا لا تقال إلا للأبرار، ومن جملتها تعيين وقت القيامة لأن العوام لو علموا لاتكلوا والأنبياء ربما اطلعوا على علاماتها أكثر مما بينوا وربما بينوا للأكابر من الصحابة علامات على ما نبين ففيه وجوه أولها: قوله: قل يعني أن هذا من جملة الأمور التي بلغت في الظهور إلى حد يشترك فيه العوام والخواص، فقال: قل قولا عاما وهكذا في كل موضع، قال:

قل كان الأمر ظاهرا، قال الله تعالى: قل هو الله أحد [الصمد: ١] وقال: قل إنما أنا بشر مثلكم [الكهف: ١١٠] وقال: قل الروح من أمر ربي [الإسراء: ٨٥] أي هذا هو الظاهر من أمر الروح وغيره خفي ثانيها: قوله تعالى: إن الأولين والآخرين بتقديم الأولين على الآخرين في **جواب** قولهم: أوآباؤنا الأولون [الواقعة: ٤٨] فإنهم أخروا ذكر الآباء لكون الاستبعاد فيهم أكثر، فقال إن الأولين الذين تستبعدون بعثهم وتؤخرونهم يبعثهم الله في أمر مقدم على الآخرين، يتبين منه إثبات/ حال من أخرتموه مستبعدين، إشارة إلى كون الأمر هينا ثالثها: قوله تعالى: لمجموعون فإنهم أنكروا قوله: لمبعوثون فقال: هو واقع مع أمر زائد، وهو أنهم يحشرون ويجمعون في عرصة الحساب، وهذا فوق البعث، فإن من بقي تحت التراب مدة طويلة ثم حشر ربما لا يكون له قدرة على الحركة، وكيف لو كان حيا محبوسا في قبره مدة لتعذرت عليه الحركة، ثم إنه تعالى بقدرته يحركه بأسرع حركة ويجمعه بأقوى سير، وقوله تعالى: لمجموعون فوق قول القائل: مجموعون كما قلنا: إن قول قول القائل: إنه يموت في إفادة التوكيد دون قوله: إنه ميت رابعها: قوله تعالى: إلى ميقات يوم معلوم فإنه يدل على أن الله تعالى يجمعهم في يوم واحد معلوم، واجتماع عدد من الأموات لا يعلم عددهم إلا الله تعالى في وقت واحد أعجب من نفس البعث وهذا كقوله تعالى في سورة والصافات: فإنما هي زجرة واحدة [الصافات: ١٩] أي أنتم تستبعدون نفس البعث، والأعجب من هذا أنه يبعثهم بزجرة واحدة أي صيحة واحدة: فإذا هم ينظرون أي يبعثون مع زيادة أمر، وهو فتح أعينهم ونظرهم، بخلاف من نعس فإنه إذا انتبه يبقى ساعة ثم ينظر في الأشياء، فأمر الإحياء عند الله تعالى أهون من تنبيه نائم خامسها: حرف (إلى) أدل على البعث من اللام، ولنذكر هذا في **جواب** سؤال هو أن الله تعالى قال:

يوم يجمعكم ليوم الجمع [التغابن: ٩] وقال هنا: لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم ولم يقل: لميقاتنا وقال: ولما جاء موسى لميقاتنا [الأعراف: ١٤٣] نقول: لما كان ذكر الجمع **جوابا** للمنكرين المستبعدين ذكر كلمة (إلى) الدالة على التحرك

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٩/٣٧٣

والانتقال لتكون أدل على فعل غير البعث ولا يجمع هناك قال: يوم يجمعكم ليوم ولا يفهم النشور من نفس الحرف وإن كان يفهم من الكلام، ولهذا قال هاهنا: لمجموعون بلفظ التأكيد، وقال هناك: يجمعكم وقال هاهنا: إلى ميقات وهو مصير الوقت إليه، وأما قوله تعالى:

ولما جاء موسى لميقاتنا فنقول: الموضع هناك لم يكن مطلوب موسى عليه السلام، وإنما كان مطلوبه الحضور، لأن من وقت له وقت وعين له موضع كانت حركته في الحقيقة لأمر بالتبع إلى أمر، وأما هناك فالأمر الأعظم." (١)

"والتحقيق في هذا الوجه أن من سبقه الشيء كأنه غلبه فعجز عنه، وكلمة على في هذا الوجه مأخوذة من استعمال لفظ المسابقة فإنه يكون على شيء، فإن من سبق غيره على أمر فهو الغالب، وعلى الوجه الآخر يتعلق بقوله تعالى: نحن قدرنا وتقديره: نحن قدرنا بينكم على وجه التبديل لا على وجه قطع النسل من أول الأمر، كما يقول القائل: خرج فلان على أن يرجع عاجلا، أي على هذا الوجه خرج، وتعلق كلمة على هذا الوجه أظهر، فإن قيل: على ما ذهب إليه المفسرون لا إشكال في تبديل أمثالكم، أي أشكالكم وأوصافكم، ويكون الأمثال جمع مثل، ويكون معناه وما نحن بعاجزين على أن نمسخكم، ونجعلكم في صورة قردة وخنازير، فيكون كقوله تعالى: ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم [يس: ٦٧] وعلى ما قلت في تفسير المسبوقين، وجعلت المتعلق لقوله: على أن نبدل أمثالكم

هو قوله: نحن قدرنا فيكون قوله: نبدل أمثالكم

معناه على أن نبدل أمثالهم لا على عملهم، نقول: هذا إيراد وارد على المفسرين بأسرهم إذا فسروا الأمثال بجمع المثل، وهو الظاهر كما في قوله تعالى: ثم لا يكونوا أمثالكم [محمد: ٣٨] وقوله: وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا [الإنسان: ٢٨] فإن قوله: إذا دليل الوقوع، وتغير أوصافهم بالمسخ ليس أمرا يقع والجواب: أن يقال: الأمثال/ إما أن يكون جمع مثل، وإما جمع مثل، فإن كان جمع مثل فنقول معناه قدرنا بينكم الموت على هذا الوجه، وهو أن نغير أوصافكم فتكونوا أطفالا، ثم شبانا، ثم كهولا، ثم شيوخا، ثم يدرككم الأجل، وما قدرنا بينكم الموت على أن نهلككم دفعة واحدة إلا إذا جاء وقت ذلك فتهلكون بنفخة واحدة وإن قلنا: هو جمع مثل فنقول معنى: نبدل أمثالكم

نجعل أمثالكم بدلا وبدله بمعنى جعله بدلا، ولم يحسن أن يقال: بدلناكم على هذا الوجه، لأنه يفيد أنا جعلنا بدلا فلا يدل على وقوع الفناء عليهم، غاية ما في الباب أن قول القائل: جعلت كذا بدلا لا تتم فائدته إلا إذا قال: جعلته بدلا عن كذا لكنه تعالى لما قال: نبدل أمثالكم

فالمثل يدل على المثل، فكأنه قال: جعلنا أمثالكم بدلا لكم، ومعناه على ما ذكرنا أنه لم نقدر الموت على أن نفني الخلق دفعة بل قدرناه على أن نجعل مثلهم بدلهم مدة طويلة ثم نهلكهم جميعا ثم ننشئهم، وقوله تعالى: في ما لا تعلمون

على الوجه المشهور في التفسير أنه فيما لا تعلمون من الأوصاف والأخلاق، والظاهر أن المراد: في ما لا تعلمون من الأوصاف والزمان، فإن أحدا لا يدري أنه متى يموت ومتى ينشأ أو كأنهم قالوا: ومتى الساعة والإنشاء؟ فقال: لا علم لكم بهما، هذا إذا قلنا: إن المراد ما ذكر فيه على الوجه المشهور وفيه لطيفة: وهي أن قوله: في ما لا تعلمون

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٩/٤١٣

تقرير لقوله: أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون [الواقعة: ٥٩] وكأنه قال: كيف يمكن أن تقولوا هذا وأنتم تنشأون في بطون أمهاتكم على أوصاف لا تعلمون وكيف يكون خالق الشيء غير عالم به؟ وهو كقوله تعالى: هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم [النجم: ٣٢] وعلى ما ذكرنا فيه فائدة وهي التحريض على العمل الصالح، لأن التبديل والإنشاء وهو الموت والحشر إذا كان واقعا في زمان لا يعلمه أحد فينبغي أن لا يتكل الإنسان على طول المدة ولا يغفل عن إعداد العدة، وقال تعالى: ولقد علمتم النشأة الأولى تقريرا لإمكان النشأة الثانية. ثم قال تعالى:

[سورة الواقعة (٥٦) : الآيات ٦٣ الى ٦٤]

أفرأيتم ما تحرثون (٦٣) أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون (٦٤)." [١]

"أقسم بأنه على هذا الأمر لأنه أظهر من أن يشهر، وأكثر من أن ينكر، فيقول: لا أقسم ولا يريد به القسم ونفيه، وإنما يريد الإعلام بأن الواقعة ظاهرة، وإما لكون المقسم به فوق ما يقسم به، والمقسم صار يصدق نفسه فيقول لا أقسم يمينا بل ألف يمين، ولا أقسم برأس الأمير بل برأس السلطان ويقول: لا أقسم بكذا مريدا لكونه في غاية الجزم والثاني: يدل عليه أن هذه الصيغة لم ترد في القرآن والمقسم به هو الله تعالى أو صفة من صفاته، وإنما جاءت أمور مخلوقة والأول لا يرد عليه إشكال إن قلنا إن المقسم به في جميع المواضع رب الأشياء كما في قوله: والصافات [الصافات: ١] المراد منه رب الصافات ورب القيامة ورب الشمس إلى غير ذلك فإذا قوله: فلا أقسم بمواقع النجوم أي الأمر أظهر من أن يقسم عليه، وأن يتطرق الشك إليه.

المسألة الرابعة: مواقع النجوم ما هي؟ فنقول: فيه وجوه الأول: المشارق والمغارب أو المغارب وحدها، فإن عندها سقوط النجوم الثاني: هي مواضعها في السماء في بروجها ومنازلها الثالث: مواقعها في اتباع الشياطين عند المزاحمة الرابع: مواقعها يوم القيامة حين تنتثر النجوم، وأما مواقع نجوم القرآن، فهي قلوب عباده وملائكته ورسله وصالحي المؤمنين، أو معانيها وأحكامها التي وردت فيها.

المسألة الخامسة: هل في اختصاص مواقع النجوم للقسم بها فائدة؟ قلنا: نعم فائدة جليلة، وبيانها أنا قد ذكرنا أن القسم بمواقعها كما هي قسم كذلك هي من الدلائل، وقد بيناه في الذاريات، وفي الطور، وفي النجم، وغيرها، فنقول: هي هنا أيضا كذلك، وذلك من حيث إن الله تعالى لما ذكر خلق الآدمي من المني وموته، بين بإشارته إلى إيجاد الضدين في الأنفس قدرته واختياره، ثم لما ذكر دليلا من دلائل الأنفس ذكر من دلائل الآفاق أيضا قدرته واختياره، فقال: أفرأيتم ما تحرثون [الواقعة: ٦٣] أفرأيتم الماء [الواقعة: ٦٨] إلى غير ذلك، وذكر قدرته على زرعه وجعله حطاما، وخلقه الماء فراتا عذبا، وجعله أجاجا، إشارة إلى أن القادر على الضدين مختار، ولم يكن ذكر من الدلائل السماوية شيئا، فذكر الدليل السماوي في معرض القسم، وقال:

مواقع النجوم، فإنها أيضا دليل الاختيار، لأن كون كل واحد في موضع من السماء دون غيره من المواضع مع استواء المواضع

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤١٩/٢٩

في الحقيقة دليل فاعل مختار، فقال: بمواقع النجوم ليس إلى البراهين النفسية والآفاقية بالذكر كما قال تعالى: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم [فصلت: ٥٣] وهذا كقوله تعالى: وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون [الذاريات: ٢٠، ٢١] وفي السماء رزقكم وما توعدون [الذاريات: ٢٢] حيث ذكر الأنواع الثلاثة كذلك هنا، ثم قال تعالى: وإنه لقسم لو تعلمون عظيم والضمير عائد إلى القسم الذي يتضمنه قوله تعالى: فلا أقسم فإنه يتضمن ذكر المصدر، ولهذا توصف المصادر التي لم تظهر بعد الفعل، فيقال: ضربته قويا، وفيه مسائل نحوية ومعنوية، أما النحوية:

فالمسألة الأولى: هو أن يقال: جواب لو تعلمون ماذا؟ وربما يقول بعض من لا يعلم: إن جوابه ما تقدم وهو فاسد في جميع المواضع، لأن جواب الشرط لا يتقدم، وذلك لأن عمل الحروف في معمولاتها لا يكون قبل وجودها، فلا يقال: زيدا إن قام ولا غيره من الحروف والسر فيه أن عمل الحروف مشبه بعمل المعاني، ويميز بين الفاعل والمفعول وغيرهما، فإذا كان العامل معنى لا موضع له في الحس فيعلم تقدمه وتأخر مدرك بالحس، جاز أن يقال: قائما ضربت زيد، أو ضربا شديدا ضربته، وأما الحروف فلها تقدم وتأخر مدرك بالحس فلم يمكن بعد علمنا بتأخرها فرض وجودها متقدمة بخلاف المعاني، إذا ثبت هذا فنقول: عمل." (١)

"وقال مالك وابن أبي ليلى، هو مظاهر أبدا لنا أن التحريم الحاصل بالظهار قابل للتوقيت وإلا لما انحل بالتفكير، وإذا كان قابلا للتوقيت، فإذا وقته وجب أن يتقدر بحسب ذلك التوقيت قياسا على اليمين، فهذا ما يتعلق من المسائل بقوله تعالى: الذين يظاهرون، أما قوله تعالى: من نسائهم فيتعلق به أحكام المظاهر منه، واختلفوا في أنه هل يصح الظهار عن الأمة؟ فقال أبو حنيفة والشافعي: لا يصح، وقال مالك والأوزاعي:

يصح، حجة الشافعي أن الحل كان ثابتا، والتكفير لم يكن واجبا، والأصل في الثابت البقاء، والآية لا تتناول هذه الصورة لأن قوله: والذين يظاهرون من نسائهم [المجادلة: ٣] يتناول الحرائر دون الإماء، والدليل عليه قوله: أو نسائهن [النور: ٣١] والمفهوم منه الحرائر/ ولولا ذلك لما صح عطف قوله: أو ما ملكت أيمانهن لأن الشيء لا يعطف على نفسه، وقال تعالى: وأمهات نسائكم [النساء: ٢٣] فكان ذلك على الزوجات دون ملك اليمين.

المسألة الرابعة: فيما يتعلق بهذه الآية من القراءات، قال أبو علي: قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمر:

والذين يظهرون بغير الألف، وقرأ عاصم: يظاهرون بضم الياء وتخفيف الظاء والألف، وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي يظاهرون بفتح الياء وبالألف مشددة الظاء، قال أبو علي: ظاهر من امرأته، ظهر مثل ضاعف وضعف، وتدخل التاء على كل واحد منهما فيصير تظاهر وتظهر، ويدخل حرف المضارعة فيصير يتظاهر لأنها للمطاوعة كما يفتحها في يتدحرج الذي هو مطاوع، دحرجته فتدحرج، وإنما فتح الياء في يظاهر ويظهر، لأنها للمطاوعة كما يفتحها في يتدحرج الذي هو مطاوع، دحرجته فتدحرج، وإنما فتح الياء في يظاهر ويظهر لأنه المطاوع كما أن يتدحرج كذلك، ولأنه على وزنهما، وإن لم يكونا للإلحاق، وأما قراءة، عاصم يظاهرون فهو مشتق من ظاهر يظاهر إذا أتى بمثل هذا التصرف.

المسألة الخامسة: لفظة: منكم في قوله: الذين يظاهرون منكم توبيخ للعرب وتهجين لعادتهم في الظهار لأنه كان من أيمان

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٢٦/٢٩

أهل الجاهلية خاصة دون سائر الأمم، وقوله تعالى: ما هن أمهاتهم فيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ عاصم في رواية المفضل: أمهاتهم بالرفع والباقون بالنصب على لفظ الخفض، وجه الرفع أنه لغة تميم، قال سيبويه: وهو أقيس الوجهين، وذلك أن النفي كالاستفهام فكما لا يغير الاستفهام الكلام عما كان عليه، فكذا ينبغي أن لا يغير النفي الكلام عما كان عليه، ووجه النصب أنه لغة أهل الحجاز والأخذ في التنزيل بلغتهم أولى، وعليها جاء قوله: ما هذا بشرا [يوسف: ٣١] ووجهه من القياس أن ما تشبه ليس في أمرين أحدهما: أن: (ما) تدخل على المبتدأ والخبر، كما أن (ليس) تدخل عليهما والثاني: أن (ما) تنفي ما في الحال، كما أن (ليس) تنفي ما في الحال، وإذا حصلت المشابهة من وجهين وجب حصول المساواة في سائر الأحكام، إلا ما خص بالدليل قياسا على باب مالا ينصرف.

المسألة الثانية: في الآية إشكال: وهو أن من قال لامرأته: أنت علي كظهر أمي، فهو شبه الزوجة بالأم، ولم يقل: إنها أم، فكيف يليق أن يقال على سبيل الإبطال لقوله: ما هن أمهاتهم وكيف يليق أن يقال:

وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا **والجواب**: أما الكذب إنما لزم لأن قوله: أنت علي كظهر أمي، إما أن يجعله إخبارا أو إنشاء وعلى التقدير الأول أنه كذب، لأن الزوجة محللة والأم محرمة، وتشبيه المحللة بالمحرمة في وصف الحل والحرمة كذب، وإن جعلناه إنشاء كان ذلك أيضا كذبا، لأن كونه إنشاء معناه أن." [١]

"والمعنى أنهم يعودون إلى ذلك اللفظ والثاني: أن يكون المراد بقوله: لما قالوا المقول فيه، وهو الذي حرموه على أنفسهم بلفظ الظهار، تنزيلا للقول منزلة المقول فيه، ونظيره قوله تعالى: ونرثه ما يقول [مريم: ٨٠] أي ونرثه المقول، وقال عليه السلام: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه»

وإنما هو عائد في الموهوب، ويقول الرجل: اللهم أنت رجاؤنا، أي مرجونا، وقال تعالى: واعبد ربك حتى يأتيك اليقين [الحجر: ٩٩] أي الموقن به، وعلى هذا معنى قوله: ثم يعودون لما قالوا أي يعودون إلى الشيء الذي قالوا فيه ذلك القول، ثم إذا فسرنا هذا اللفظ بالوجه الأول فنقول: قال أهل اللغة، يجوز أن يقال: عاد لما فعل، أي فعله مرة أخرى، ويجوز أن يقال: عاد لما فعل، أي نقض ما فعل، وهذا كلام معقول، لأن من فعل شيئا ثم أراد أن يقال مثله، فقد عاد إلى تلك الماهية لا محالة أيضا، وأيضا من فعل شيئا ثم أراد إبطاله فقد عاد إليه، لأن التصرف في الشيء بالإعدام لا يمكن إلا بالعود إليه.

المسألة الثالثة: ظهر مما قدمنا أن قوله: ثم يعودون لما قالوا يحتمل أن يكون المراد ثم يعودون إليه بالنقض والرفع والإزالة، ويحتمل أن يكون المراد منه، ثم يعودون إلى تكون مثله مرة أخرى، أما الاحتمال الأول فهو الذي ذهب إليه أكثر المجتهدين واختلفوا فيه على وجوه: الأول: وهو قول الشافعي أن معنى العود لما قالوا السكوت عن الطلاق بعد الظهار زمانا يمكنه أن يطلقها فيه، وذلك لأنه لما ظاهر فقد قصد التحريم، فإن وصل ذلك بالطلاق فقد تمم ما شرع منه من إيقاع التحريم، ولا كفارة عليه، فإذا سكت عن الطلاق، فذاك يدل على أنه ندم على ما ابتدأ به من التحريم، فحينئذ تجب عليه الكفارة، واحتج أبو بكر الرازي في «أحكام القرآن» على فساد هذا القول من وجهين: الأول: أنه تعالى قال: ثم يعودون لما قالوا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٩/٤٨١

وثم تقتضي التراخي، وعلى هذا القول يكون المظاهر عائدا عقيب القول بلا تراخ، وذلك خلاف مقتضى الآية الثاني: أنه شبهها بالأم والأم لا يحرم إمساكها، فتشبيه الزوجة بالأم لا يقتضي حرمة إمساك الزوجة، فلا يكون إمساك الزوجة نقضا لقوله: أنت علي كظهر أمي، فوجب أن لا يفسر العود بهذا الإمساك **والجواب** عن الأول: أن هذا أيضا وارد على قول أبي حنيفة فإنه جعل تفسير العود استباحة الوطء، فوجب أن لا يتمكن المظاهر من العود إليها بهذا التفسير عقيب فراغه من التلفظ بلفظ الظهار حتى يحصل التراخي، مع أن الأمة مجمعة على أن له ذلك، فثبت أن هذا **الإشكال وارد** عليه أيضا، ثم نقول: إنه ما لم ينقض زمان يمكنه أن يطلقها فيه، لا يحكم عليه بكونه عائدا، فقد تأخر كونه عائدا عن/ كونه مظاهرا بذلك القدر من الزمان، وذلك يكفي في العمل بمقتضى كلمة: ثم **والجواب** عن الثاني: أن الأم يحرم إمساكها على سبيل الزوجية ويحرم الاستمتاع بها، فقوله: أنت علي كظهر أمي، ليس فيه بيان أن التشبيه وقع في إمساكها على سبيل الزوجية، أو في الاستمتاع بها، فوجب حمله على الكل، فقوله:

أنت علي كظهر أمي، يقتضي تشبيهها بالأم في حرمة إمساكها على سبيل الزوجية، فإذا لم يطلقها فقد أمسكها على سبيل الزوجية، فكان هذا الإمساك مناقضا لمقتضى قوله: أنت علي كظهر أمي، فوجب الحكم عليه بكونه عائدا، وهذا كلام ملخص في تقرير مذهب الشافعي الوجه الثاني: في تفسير العود، وهو قول أبي حنيفة: أنه عبارة عن استباحة الوطء والملامسة والنظر إليها بالشهوة، قالوا: وذلك لأنه لما شبهها بالأم في حرمة هذه الأشياء، ثم قصد استباحة هذه الأشياء كان ذلك مناقضا لقوله: أنت علي كظهر أمي، واعلم أن هذا الكلام ضعيف، لأنه لما شبهها بالأم، لم يبين أنه في أي الأشياء شبهها بها، فليس صرف هذا التشبيه إلى حرمة." (١)

"والسلام توضأ مرة مرة وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»

وأراد نوعه، فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى: ولا تقربا هذه الشجرة [البقرة: ٣٥] [الأعراف: ١٩] ظن أن النهي إنما يتناول تلك الشجرة المعينة، فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع، إلا أنه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لأن مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع، إذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا، فإن قيل: الكلام على هذا القول من وجوه: أحدها: أن كلمة هذا في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء الحاضر. والشيء الحاضر لا يكون إلا شيئا معينا، فكلمة هذا في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء/ المعين فأما أن يراد بها الإشارة إلى النوع، فذاك على خلاف الأصل، وأيضا فلأنه تعالى لا تجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون أمر بعض الملائكة بالإشارة إلى ذلك الشخص، فكان ما عداه خارجا عن النهي لا محالة، إذا ثبت هذا فنقول: المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته، فآدم عليه السلام لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع، واعلم أن هذا الكلام متأيد بأمرين آخرين. أحدهما: أن قوله: وكلا منها رغدا حيث شئتما [البقرة: ٣٥] أفاد الإذن في تناول كل ما في الجنة إلا ما خصه الدليل. والثاني: أن العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع إلا ما خصه الدليل، والدليل المخصص لم يدل إلا على ذلك المعين، فثبت أن آدم عليه السلام كان مأذونا له في الانتفاع بسائر

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٨٣/٢٩

الأشجار، وإذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتابا وأن يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت أن حمل القصة على هذا الوجه، يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مصيبا لا مخطئا، وإذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل. الوجه الثاني: في الاعتراض على هذا التأويل. هب أن لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع، ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على أن المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك؟ فإن كان الأول فإما أن يقال إن آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان، فحينئذ يكون قد أتى بالذنب، وإن لم يقصر في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ أن المراد هو النوع، فإقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون إقداما على الذنب قصدا.

الوجه الثالث: أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاجتهاد إقدام على العمل بالظن، وذلك إنما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم، أما الأنبياء فإنهم قادرون على تحصيل اليقين، فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلا وشرعا، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الإقدام على الاجتهاد معصية. الوجه الرابع: هذه المسألة إما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية، فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الإشكال، وإن كانت من الظنيات فإن قلنا إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا، وإن قلنا المصيب فيها واحد والمخطئ فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببا لأن نزع عن آدم عليه السلام لباسه وأخرج من الجنة وأهبط إلى الأرض؟

والجواب عن الأول: أن لفظ هذا وإن كان في الأصل للإشارة إلى الشخص لكنه قد يستعمل في الإشارة إلى النوع كما تقدم بيانه، وأنه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على أن المراد هو النوع. **والجواب** عن الثاني:

هو أن آدم عليه السلام لعله قصر في معرفة ذلك الدليل لأنه ظن أنه لا يلزمه ذلك في الحال، أو يقال: إنه عرف ذلك لا دليل في وقت ما نهاه الله تعالى عن عين الشجرة، فلما طالت المدة غفل عنه لأن

في الخبر أن آدم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم أخرج.

والجواب عن الثالث: أنه لا حاجة هاهنا إلى إثبات أن الأنبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد، فإنا بينا أنه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة أو أنه كان قد عرفها/ لكنه." (١)

"الله تعالى: كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا [الكهف: ٣٣] ، والمعنى أنهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا. والثاني: أن الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو ظنه، فإذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم إن الرجل إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب والنار قيل: إنه ظالم نفسه وإن كان في الحال نفعا ولذة كما قال تعالى: إن الشرك لظلم عظيم [لقمان: ١٣] ، وقال: فمنهم ظالم لنفسه [فاطر: ٣٢] ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا وكان الشرك مؤديا إلى النار سمي ظلما.

البحث الثاني: استدلت المعتزلة بقوله: وأنتم ظالمون على أن المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه، أحدها: أنه تعالى

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٦١/٣

ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم إلا من فعلها. وثانيها: أنها لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد. وثالثها: لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلا وقصيرا، **والجواب**: هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسألتي الداعي والعلم ذلك مرارا.

البحث الثالث: في الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا عليهم لأنهم ما استفادوا بذلك إلا أنهم ظلموا أنفسهم، وذلك يدل على أن جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الأتقياء والانتقاص بمعصية الأشقياء.

/ أما قوله تعالى: ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة: المراد ثم عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا، وهذا ضعيف من وجهين، الأول: أن قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الإنعام لأن أداء الواجب لا يعد من باب الإنعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله تعالى عليهم. الثاني: أن العفو اسم لإسقاط العقاب المستحق فأما إسقاط ما يجب إسقاطه فذاك لا يسمى عفوا ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم، فإذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك الترك عفوا فكذا هاهنا، وإذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى: فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم [البقرة: ٥٤] وإذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا، وإذا ثبت ذلك ثبت أيضا أنه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعا، وذلك أيضا خلاف قول المعتزلة، وإذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلأن يعفو عن فساق أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع أنهم: خير أمة أخرجت للناس كان أولى.

أما قوله تعالى: لعلكم تشكرون فاعلم أن الكلام في تفسير «لعل» قد تقدم في قوله: لعلكم تتقون [الأنعام: ١٥٣] [الأعراف: ١٧١] [البقرة: ٢١، ٣٣] وأما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء إن شاء الله تعالى، ثم قالت المعتزلة: إنه تعالى بين أنه إنما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا، وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر، **والجواب**: لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أولا بهذا الشرط، والأول باطل إذ لو أراد ذلك بهذا الشرط كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى، وإن كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر، وذلك ضد قول المعتزلة وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال لأن الفعل بدون الداعي محال فثبت أن **الإشكال وارد** عليهم أيضا والله أعلم.." (١)

"لسان يوشع، وإذا حملناه على لسان يوشع زال الإشكال. وأما قوله تعالى: فكلوا منها حيث شئتم رغدا فقد مر تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو أمر إباحة.

أما قوله تعالى: وادخلوا الباب سجدا ففيه بحثان.

الأول: اختلفوا في الباب على وجهين: أحدهما: وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة أنه باب يدعى باب الحطة

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣/٥١٣

من بيت المقدس، وثانيهما: حكى الأصم عن بعضهم أنه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا إليها.

الثاني: اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس السجود الذي هو إلصاق/ الوجه بالأرض وهذا بعيد لأن الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك، ومنهم من حمله على غير السجود، وهؤلاء ذكروا وجهين: الأول: رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس أن المراد هو الركوع، لأن الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه إلى الانحناء، وهذا بعيد لأنه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين إلى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه إلى الأمر. الثاني: أراد به الخضوع وهو الأقرب، لأنه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع، لأنهم إذا أخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعا مستكينا. أما قوله تعالى: وقولوا حطة ففيه وجوه. أحدها: وهو قول القاضي: المعنى أنه تعالى بعد أن أمرهم بدخول الباب على وجه الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة، وذلك لأن التوبة صفة القلب، فلا يطلع الغير عليها، فإذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب، لأن التوبة لا تتم إلا به، إذ الأخرس تصح توبته وإن لم يوجد منه الكلام بل لأجل تعريف الغير عدوله عن الذنب إلى التوبة، ولإزالة التهمة عن نفسه، وكذلك من عرف بمذهب خطأ، ثم تبين له الحق فإنه يلزمه أن يعرف إخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه، لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا إلى موالاته بعد معاداته، فلهذا السبب ألزم الله تعالى بني إسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله: وقولوا حطة [البقرة: ٥٨] ، فالحاصل أنه أمر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان، وهذا الوجه أحسن الوجوه وأقربها إلى التحقيق. ثانيها: قول الأصم: إن هذه اللفظة من ألفاظ أهل الكتاب أي لا يعرف معناها في العربية. وثالثها: قال صاحب الكشاف (حطة) فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف أي مسألتنا حطة أو أمرك حطة والأصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وإنما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله:

صبر جميل فكلانا مبتلى والأصل صبرا على تقدير اصبر صبرا، وقرأ ابن أبي عبلة بالنصب. ورابعها: قول أبي مسلم الأصفهاني معناه أمرنا حطة أي أن نحط في هذه القرية ونستقر فيها، وزيف القاضي ذلك بأن قال: لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله: وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم [البقرة: ٥٨] ، يدل على أن غفران الخطايا كان لأجل قولهم حطة، ويمكن **الجواب** عنه بأنهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به. وخامسها: قول القفال: معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فإنا إنما انحططنا لوجهك." (١)

"ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه. وثانيها: أن هذا التكرير لأجل التأكيد كقوله تعالى: ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به [المؤمنون: ١١٧] ويستحيل أن يكون لمدعي الإله الثاني برهان. وثالثها: أن الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا: أليس أن الله يقتلهم ولكنه تعالى قال: القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣/٥٢٣

وأما قوله تعالى: ذلك بما عصوا فهو تأكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الأول وهو بمنزلة أن يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها: هذا بما عصيتني وخالفت أمري، هذا بما تجرأت علي واغتررت بحلمي، هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة تبكيتا. أما قوله تعالى: وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم: أي تجاوزوا الحق إلى الباطل. واعلم أنه تعالى لما ذكر إنزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ أولا بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه في العظم وهو قتل الأنبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم ربع بما يكون منهم من المعاصي المتعدية إلى الغير مثل الاعتداء والظلم، وذلك في نهاية حسن الترتيب. فإن قيل: قال هاهنا: ويقتلون النبيين بغير الحق ذكر الحق بالألف واللام معرفة، وقال في آل عمران: إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق [آل عمران: ٢١ نكرة، وكذلك في هذه السورة: ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء [آل عمران: ١١٢، ١١٣] فما الفرق؟ **الجواب**: الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل، قال عليه السلام، لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث، «كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس بغير حق» ، فالحق المذكور بحرف التعريف إشارة إلى هذا وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره ألبتة.

[سورة البقرة (٢) : آية ٦٢]

إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٦٢)

اعلم أن القراءة المشهورة: هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال وإسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة من غير همز، والصابون بباء مضمومة وحذف الهمزة، وعن العمري يجعل الهمزة فيهما، وعن أبي جعفر بياءين خالصتين فهما بدل الهمزة، فأما ترك الهمزة فيحتمل وجهين. أحدهما: أن يكون من صبا يصبو إذا مال إلى الشيء فأحبه، والآخر: قلب الهمزة فنقول: الصابيين والصابيون والاختيار الهمز لأنه قراءة الأكثر وإلى معنى التفسير أقرب لأن أهل العلم قالوا: هو الخارج من دين إلى دين، واعلم أن عادة الله إذا ذكر وعدا أو وعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة أخبر بما للمؤمنين من الأجر العظيم والثواب الكريم دالا على أنه سبحانه وتعالى يجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته كما قال: ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى [النجم: ٣١] فقال: إن الذين آمنوا واختلف المفسرون في المراد منه، وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية: من آمن بالله واليوم الآخر فإن ذلك يقتضي أن يكون المراد من الإيمان في قوله تعالى: إن الذين آمنوا غير المراد منه في قوله تعالى: من آمن بالله ونظيره في **الإشكال قوله** تعالى: يا أيها الذين آمنوا آمنوا [النساء: ١٣٦]." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣/٥٣٥

"يقال: اكتب بالقلم ولا قلم، وأجاب أصحابنا بأن المراد: خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل.

وأما قوله تعالى: واذكروا ما فيه أي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه. فإن قيل: هلا حملتموه على نفس الذكر؟ قلنا: لأن الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الأمر به. فأما إذا حملناه على المدارسة فلا إشكال.

أما قوله تعالى: لعلكم تتقون أي لكي تتقوا، واحتج الجبائي بذلك على أنه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل، **وجوابه** ما تقدم.

واعلم أن المفهوم من قوله تعالى: وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة أنهم فعلوا ذلك وإلا لم يكن ذلك أخذا للميثاق ولا صح قوله من بعد: ثم توليتم فدل ذلك منهم على القبول والالتزام.

أما قوله تعالى: ثم توليتم من بعد ذلك أي ثم أعرضتم عن الميثاق والوفاء به، قال القفال رحمه الله:

قد يعلم في الجملة أنهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بأمور كثيرة، فحرفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الأنبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله أوائلهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجاهرون بالمعاصي في معسكرهم ذلك حتى لقد خسف ببعضهم وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي يقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله. والقرآن وإن لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك إخبار من الله تعالى عن عناد أسلافهم فغير عجيب إنكارهم ما جاء به محمد عليه/ الصلاة والسلام من الكتاب وجحودهم لحقه وحالهم في كتابهم ونبيهم ما ذكر والله أعلم.

أما قوله تعالى: فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه بحثان:

الأول: ذكر القفال في تفسيره وجهين. الأول: لولا ما تفضل الله به عليكم من إمهالكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين أي من الهالكين الذين باعوا أنفسهم نار جهنم، فدل هذا القول على أنهم إنما خرجوا عن هذا الخسران لأن الله تعالى تفضل عليهم بالإمهال حتى تابوا. الثاني: أن يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى: ثم توليتم من بعد ذلك ثم قيل: فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام إلى أوله، أي لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم لي ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم.

البحث الثاني: أن لقائل أن يقول كلمة فلولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره، فهذا يقتضي أن انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى.

وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الألطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة: أجاب الكعبي بأنه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض، فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣/٥٣٩

"الوجه الثالث: قيل في معنى «معدودة» قليلة، كقوله تعالى: وشروه بثمن بخس دراهم معدودة [يوسف: ٢٠] والله أعلم.

المسألة الثانية: ذهبت الحنفية إلى أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة، واحتجوا عليه

بقوله صلى الله عليه وسلم: «دعي الصلاة أيام أقرائك» ،

فمدة الحيض ما يسمى أياما وأقل عدد يسمى أياما ثلاثة وأكثره عشرة على ما بيناه، فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة، **والإشكال عليه** ما تقدم.

المسألة الثالثة: ذكر هاهنا: وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة وفي آل عمران: إلا أياما معدودات [آل عمران: ٢٤] ولقائل أن يقول: لم كانت الأولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو «أياما» ؟ **والجواب**: أن الاسم إن كان مذكرا فالأصل في صفة جمعه التاء. يقال:

كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وإن كان مؤنثا كان الأصل في صفة جمعه الألف والتاء، يقال: جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات. إلا أنه قد يوجد الجمع بالألف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى: في أيام معدودات وفي أيام معلومات فالله تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الأصل وهو قوله: أياما معدودة وفي آل عمران بما هو الفرع.

أما قوله تعالى: قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل:

المسألة الأولى: العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر، وإنما سمي خبره سبحانه عهدا لأن خبره سبحانه أوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر، فالعهد من الله لا يكون إلا بهذا الوجه.

المسألة الثانية: قال صاحب «الكشاف» : «فلن يخلف الله» متعلق بمحذوف وتقديره إن اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: أتخذتم ليس باستفهام، بل هو إنكار لأنه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله في إبطال قولهم أن يستفهمهم، بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي أنه لا سبيل/ إلى معرفة هذا التقدير إلا بالسمع، فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ألا يجوز الجزم بهذا التقدير.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: فلن يخلف الله عهده يدل على أنه سبحانه وتعالى منزه عن الكذب وعده ووعيده. قال أصحابنا: لأن الكذب صفة نقص، والنقص على الله محال، وقالت المعتزلة: لأنه سبحانه عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه، والكذب قبيح لأنه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل أن يفعله، فدل على أن الكذب منه محال، فلهذا قال: فلن يخلف الله عهده، فإن قيل: العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه، فلما خص الوعد بأنه لا يخلفه علمنا أن الخلف في الوعيد جائز، ثم العقل يطابق ذلك، لأن الخلف في الوعد لؤم وفي الوعيد كرم. قلنا: الدلالة المذكورة قائمة في جميع أنواع الكذب.

المسألة الخامسة: قال الجبائي: دلت الآية على أنه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الأنبياء بعده على أنه تعالى يخرج أهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب، لأنه لو وعدهم بذلك لما جاز أن ينكر علي." (١)

"أما قوله تعالى: لا تسفكون دماءكم ففيه إشكال، وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه، وإذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه. **والجواب** عنه من أوجه، أحدها: أن هذا الإلجاء قد يتغير كما ثبت في أهل الهند أنهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح أو كثير ممن صعب عليه الزمان، وثقل عليه أمر من الأمور، فيقتل نفسه، فإذا انتفى كون الإنسان ملجأ إلى ترك قتله نفسه صح كونه مكلفا به، وثانيها: المراد لا يقتل بعضكم بعضا، وجعل غير الرجل نفسه إذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى: فاقتلوا أنفسكم [البقرة: ٥٤] / وثالثها: أنه إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتص منه، ورابعها:

لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم، وخامسها: لا تسفكون دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لأنفسكم.

أما قوله تعالى: ولا تخرجون أنفسكم ففيه وجهان، الأول: لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم، الثاني: المراد النهي عن إخراج بعضهم بعضا من ديارهم لأن ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك.

أما قوله تعالى: ثم أقررتم وأنتم تشهدون ففيه وجوه، أحدها: وهو الأقوى، أي: ثم أقررتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا أي شاهد عليها، وثانيها:

اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لأنه كان شائعا فيما بينهم مشهورا. وثالثها: وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على إقرار أسلافكم بهذا الميثاق، ورابعها: الإقرار الذي هو الرضاء بالأمر والصبر عليه كأن يقال: فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى أنه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به فأقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته، فإن قيل: لم قال: أقررتم وأنتم تشهدون والمعنى واحد، قلنا فيه ثلاثة أقوال: الأول: أقررتم يعني أسلافكم وأنتم تشهدون الآن يعني على إقرارهم، الثاني: أقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون، الثالث: أنه للتأكيد.

[سورة البقرة (٢) : آية ٨٥]

ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون (٨٥)

/ أما قوله تعالى: ثم أنتم هؤلاء ففيه **إشكال لأن** قوله: أنتم للحاضرين وهؤلاء للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب، **وجوابه** من وجوه، أحدها: تقديره ثم أنتم يا هؤلاء، وثانيها: تقديره ثم أنتم أعني هؤلاء الحاضرين، وثالثها: أنه بمعنى الذين وصلته «تقتلون» وموضع تقتلون رفع إذا كان خبرا ولا موضع له إذا كان صلة. قال الزجاج: ومثله في الصلة قوله تعالى:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٦٧/٣

وما تلك بيمينك يا موسى [طه: ١٧] يعني وما تلك التي بيمينك، ورابعها: هؤلاء تأكيد لأنتم، والخبر «تقتلون» ، وأما قوله تعالى: تقتلون أنفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه، وأصحها أن المراد يقتل بعضكم بعضا، وقتل البعض للبعض قد يقال فيه إنه قتل للنفس إذ كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبينا المراد بالإخراج من الديار ما هو.." (١)

"الحجة الخامسة: قوله تعالى: سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها [البقرة: ١٤٢] ثم إنه تعالى أزالهم عنها بقوله: فول وجهك شطر المسجد الحرام [البقرة: ١٤٤] . قال أبو مسلم: حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال أو مع العلم إذا كان هناك عذر.

الجواب: أن على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات، فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا.

الحجة السادسة: قوله تعالى: وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر [النحل: ١٠١] والتبديل يشتمل على رفع وإثبات، والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم، فكيف كان فهو رفع ونسخ، وإنما أطنبنا في هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل. والجواب:

أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده أيضا ما يبطله.

المسألة السابعة: المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معا، أما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التي عددناها، وأما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر أنه قال: كنا نقرأ آية الرجم: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم»

وروي: «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى إليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب»

،

وأما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا، فهو ما روت عائشة رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم.

ويروى أيضا أن سورة الأحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه.

المسألة الثامنة: اختلف المفسرون في قوله تعالى: ما ننسخ من آية أو ننسها فمنهم من/ فسر النسخ بالإزالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب، ومن قال بالقول الأول ذكروا فيه وجوها، أحدها: ما ننسخ من آية وأنتم تقرءونه أو ننسها أي من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والأصم وأكثر المتكلمين فحملوه على نسخ الحكم دون التلاوة، وننسها على نسخ الحكم والتلاوة معا، فإن قيل: وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا. أما العقل فلأن القرآن لا بد من إيصاله إلى أهل التواتر، والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممتنع. وأما النقل فلقوله تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون [الحجر: ٩] والجواب عن الأول من وجهين. الأول: أن النسيان يصح بأن يأمر

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٩١/٣

الله تعالى بطرحه من القرآن وإخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة أو يحتج به، فإذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي أو إن ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور، **الجواب** الثاني: أن ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام،

ويروى فيه خبر: أنهم كانوا يقرءون السورة فيصبحون وقد نسوها،

والجواب عن الثاني: أنه معارض بقوله تعالى: سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله [الأعلى: ٦، ٧] وبقوله واذكر ربك إذا نسيت [الكهف: ٢٤] .

القول الثاني: ما ننسخ من آية أي نبدلها، إما بأن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلهما، أما قوله." (١)

"المسألة الثالثة: تمسك أصحابنا في إثبات عذاب القبر بقوله: أغرقوا فأدخلوا نارا وذلك من وجهين الأول: أن الفاء في قوله: فأدخلوا نارا تدل على أنه حصلت تلك الحالة عقيب الإغراق فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة، وإلا بطلت دلالة هذه الفاء الثاني: أنه قال: فأدخلوا على سبيل الإخبار عن الماضي.

وهذا إنما يصدق لو وقع ذلك، قال مقاتل والكلبي: معناه أنهم سيدخلون في الآخرة نارا ثم عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لصحة كونه وصدق الوعد به كقوله: ونادى أصحاب النار [الأعراف: ٥٠] ونادى أصحاب الجنة [الأعراف: ٤٤] واعلم أن الذي قالوه ترك للظاهر من غير دليل. فإن قيل: إنما تركنا هذا الظاهر لدليل، وهو أن من مات في الماء فإنا نشاهده هناك فكيف يمكن أن يقال: إنهم في تلك الساعة أدخلوا نارا؟

والجواب: هذا **الإشكال إنما** جاء لاعتقاد أن الإنسان هو مجموع هذا الهيكل، وهذا خطأ لما بينا أن هذا الإنسان هو الذي كان موجودا من أول عمره، مع أنه كان صغير الجثة في أول عمره، ثم إن أجزاءه دائما في التحلل والذوبان، ومعلوم أن الباقي غير/ المتبدل، فهذا الإنسان عبارة عن ذلك الشيء الذي هو باق من أول عمره إلى الآن، فلم لا يجوز أن يقال: إنه وإن بقيت هذه الجثة في الماء إلا أن الله تعالى نقل تلك الأجزاء الأصلية الباقية التي كان الإنسان المعين عبارة عنها إلى النار والعذاب.

ثم قال تعالى: فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا وهذا تعريض بأنهم إنما واظبوا على عبادة تلك الأصنام لتكون دافعة للآفات عنهم جالبة للمنافع إليهم، فلما جاءهم عذاب الله لم ينتفعوا بتلك الأصنام، وما قدرت تلك الأصنام على دفع عذاب الله عنهم، وهو كقوله: أم لهم آلهة تمنعهم من دوننا [الأنبياء: ٤٣] واعلم أن هذه الآية حجة على كل من عول على شيء غير الله تعالى.

[سورة نوح (٧١) : آية ٢٦]

وقال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا (٢٦)

قال المبرد: ديارا لا تستعمل إلا في النفي العام، يقال: ما بالدار ديار ولا تستعمل في جانب الإثبات، قال أهل العربية: هو

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣/٦٤٠

فيعال من الدور، وأصله ديوار فقلبت الواو ياء وأدغمت إحداهما في الأخرى، قال الفراء والزجاج: وقال ابن قتيبة: ما بها ديار أي نازل دار. ثم قال تعالى:

[سورة نوح (٧١) : آية ٢٧]

إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا (٢٧)

فإن قيل: كيف عرف نوح عليه السلام ذلك؟ قلنا: للنص والاستقراء، أما النص فقوله تعالى: أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن [هود: ٣٥] وأما الاستقراء فهو أنه لبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما فعرف طباعهم وجربهم، وكان الرجل منهم ينطلق بابنه إليه ويقول: احذر هذا فإنه كذاب، وإن أبي أوصاني بمثل هذه الوصية، فيموت الكبير وينشأ الصغير على ذلك، وقوله: ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا فيه وجهان: أحدهما:

أنهم يكونون في علمك كذلك والثاني: أنهم سيصيرون كذلك.

[سورة نوح (٧١) : آية ٢٨]

رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين إلا تبارا (٢٨)

واعلم أنه عليه السلام لما دعا على الكفار قال بعده: رب اغفر لي أي فيما صدر عني من ترك." (١)

"المسألة الرابعة: الإيحاء إلقاء المعنى إلى النفس في خفاء كالإلهام وإنزال الملك ويكون ذلك في سرعة من قولهم: الوحي الوحي والقراءة المشهورة أوحي بالألف، وفي رواية يونس/ وهارون، عن أبي عمرو وحي بضم الواو بغير ألف وهما لغتان يقال: وحي إليه وأوحي إليه وقرئ أحي بالهمز من غير واو، وأصله وحي، فقلبت الواو همزة كما يقال: أعد وأزن وإذا الرسل أقتت [المرسلات: ١١] .

وقوله تعالى: أنه استمع نفر من الجن فيه مسائل:

المسألة الأولى: أجمعوا على أن قوله: أنه استمع بالفتح وذلك لأنه نائب فاعل أوحي فهو كقوله:

وأوحي إلي هذا القرآن [الأنعام: ١٩] وأجمعوا على كسر إنا في قوله: إنا سمعنا لأنه مبتدأ محكي بعد القول، ثم هاهنا قراءتان إحداهما: أن نحمل البواقي على الموضعين اللذين بينا أنهم أجمعوا عليهما فما كان من الوحي فتح، وما كان من قول الجن كسر، وكلها من قول الجن إلا الآخرين وهما قوله: وأن المساجد لله [الجن: ١٨] وأنه لما قام [الجن: ١٩] ، وثانيهما: فتح الكل والتقدير: فآمنا به وآمنا بأنه تعالى جد ربنا وبأنه كان يقول سفيهنا وكذا البواقي، فإن قيل: هاهنا **إشكال من** وجهين أحدهما: أنه يقبح إضافة الإيمان إلى بعض هذه السورة فإنه يقبح أن يقال: وآمنا بأنه كان يقول سفيهنا على الله شططا والثاني: وهو أنه لا يعطف على الهاء المخفوضة إلا بإظهار الخافض لا يقال: آمنا به وزيد، بل يقال: آمنا به وبزيد **والجواب**: عن الإشكالين أنا إذا حملنا قوله: آمنا على معنى صدقنا وشهدنا زال الإشكالان.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٦٥٩/٣٠

المسألة الثانية: نفر من الجن جماعة منهم ما بين الثلاثة إلى العشرة

روي أن ذلك النفر كانوا يهودا،

وذكر الحسن أن فيهم يهودا ونصارى ومجوسا ومشركين، ثم اعلم أن الجن حكوا أشياء:

النوع الأول: مما حكوه قوله تعالى: فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا أي قالوا لقومهم حين رجعوا إليهم كقوله: فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين [الأحقاف: ٢٩] ، قرآنا عجبا أي خارجا عن حد أشكاله ونظائره، و (عجبا) مصدر يوضع موضع العجيب ولا شك أنه أبلغ من العجيب، يهدي إلى الرشد أي إلى الصواب، وقيل: إلى التوحيد فآمنا به أي بالقرآن ويمكن أن يكون المراد فآمنا بالرشد الذي في القرآن وهو التوحيد ولن نشرك بربنا أحدا أي ولن نعود إلى ما كنا عليه من الإشراك به وهذا يدل على أن أولئك الجن كانوا من المشركين.

النوع الثاني: مما ذكره الجن أنهم كما نفوا عن أنفسهم الشرك نزهوا ربهم عن الصاحبة والولد فقالوا:

[سورة الجن (٧٢) : آية ٣]

وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا (٣)

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في الجد قولان: الأول: الجد في اللغة العظمة يقال: جد فلان أي عظم/ ومنه

الحديث: «كان الرجل إذا قرأ سورة البقرة جد فينا»

أي جد قدره وعظم، لأن الصاحبة تتخذ للحاجة إليها والولد للتكثر به والاستئناس، وهذه من سمات الحدوث وهو سبحانه منزه عن كل نقص.

القول الثاني: الجد الغنى ومنه

الحديث: «لا ينفع ذا الجد منك الجد»

قال أبو عبيدة: أي لا ينفع ذا الغنى منك غناه، وكذلك

الحديث الآخر: «قمت على باب الجنة فإذا عامة من يدخلها الفقراء وإذا أصحاب الجد محبوسون»." (١)

"الشبهة، فإذا اجتهد الإنسان فيه وحصل له اليقين فربما غفل عن/ مقدمة من مقدمات ذلك الدليل الدقيق، فيعود الشك والشبهة، فإثبات اليقين في بعض الأحوال لا ينافي طريان الارتياب بعد ذلك، فالمقصود من إعادة هذا الكلام هو أنه حصل لهم يقين جازم، بحيث لا يحصل عقيبه البتة شك ولا ريب.

السؤال السادس: جمهور المفسرين قالوا في تفسير قوله: الذين في قلوبهم مرض إنهم الكافرون وذكر الحسين بن الفضل البجلي أن هذه السورة مكية ولم يكن بمكة نفاق، فالمرض في هذه الآية ليس بمعنى النفاق، **والجواب**: قول المفسرين حق وذلك

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٦٦٦/٣٠

لأنه كان في معلوم الله تعالى أن النفاق سيحدث فأخبر عما سيكون، وعلى هذا تصير هذه الآية معجزة، لأنه إخبار عن غيب سيقع، وقد وقع على وفق الخبر فيكون معجزا، ويجوز أيضا أن يراد بالمرض الشك لأن أهل مكة كان أكثرهم شاكين وبعضهم كانوا قاطعين بالكذب.

السؤال السابع: هب أن الاستيقان وانتفاء الارتياب يصح أن يكونا مقصودين من إنزال هذا المتشابه، فكيف صح أن يكون قول الكافرين والمنافقين مقصودا؟ **الجواب**: أما على أصلنا فلا **إشكال لأنه** تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء، وسيأتي مزيد تقرير لهذا في الآية الآتية، وأما عند المعتزلة فإن هذه الحالة لما وقعت أشبهت الغرض في كونه واقعا، فأدخل عليه حرف اللام وهو كقوله: ولقد ذرأنا لجهنم [الأعراف: ١٧٩] .

السؤال الثامن: لم سموه مثلا؟ **الجواب**: أنه لما كان هذا العدد عددا عجيبا ظن القوم أنه ربما لم يكن مراد الله منه ما أشعر به ظاهره بل جعله مثلا لشيء آخر وتنبيها على مقصود آخر، لا جرم سموه مثلا.

السؤال التاسع: القوم كانوا ينكرون كون القرآن من عند الله، فكيف قالوا: ماذا أراد الله بهذا مثلا؟ **الجواب**: أما الذين في قلوبهم مرض، وهم المنافقون فكانوا في الظاهر معترفين بأن القرآن من عند الله فلا جرم قالوا ذلك باللسان، وأما الكفار فقالوه على سبيل التهكم أو على سبيل الاستدلال بأن القرآن لو كان من عند الله لما قال مثل هذا الكلام.

قوله تعالى: كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وجه الاستدلال بالآية للأصحاب ظاهر لأنه تعالى ذكر في أول الآية قوله: وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ثم ذكر في آخر الآية: وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا ثم قال: كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء أما المعتزلة فقد ذكروا الوجوه المشهورة التي لهم أحدها: أن المراد من الإضلال منع الألطاف وثانيها: أنه لما اهتدى قوم باختيارهم عند نزول هذه الآيات وضل قوم باختيارهم عند نزولها أشبه ذلك أن المؤثر في ذلك الاهتداء وذلك الإضلال هو/ هذه الآيات، وهو كقوله: فزادتهم إيمانا [التوبة: ١٢٤] وكقوله: فزادتهم رجسا [التوبة: ١٢٥] وثالثها: أن المراد من قوله: يضل ومن قوله: يهدي حكم الله بكونه ضالا وبكونه مهتديا ورابعها: أنه تعالى يضلهم يوم القيامة عن دار الثواب، وهذه الكلمات مع أجوبتها تقدمت في سورة البقرة في قوله: يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا [البقرة: ٢٦] .

قوله تعالى: وما يعلم جنود ربك إلا هو فيه وجوه: أحدها: وهو الأولى أن القوم استقبلوا ذلك." (١)

"للمفسرين في هذه الآية، ما نقل عن الحسن أنه قرأ، لأقسم على أن اللام للابتداء، وأقسم خبر مبتدأ محذوف، معناه لأنا أقسم ويعضده أنه في مصحف عثمان بغير ألف واتفقوا في قوله، ولا أقسم بالنفس اللوامة على لا أقسم، قال الحسن معنى الآية أني أقسم بيوم القيامة لشرفها، ولا أقسم بالنفس اللوامة لخساستها، وطعن أبو عبيدة في هذه القراءة وقال لو كان المراد هذا لقال: لأقسمن لأن العرب لا تقول: لأفعل كذا، وإنما يقولون:

لأفعلن كذا، إلا أن الواحدي حكى جواز ذلك عن سيبويه والفراء، واعلم أن هذا الوجه أيضا ضعيف، لأن هذه القراءة

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٧١٢/٣٠

شاذة، فهب أن هذا الشاذ استمر، فما الوجه في القراءة المشهورة المتواترة؟ ولا يمكن دفعها وإلا لكان ذلك قدحا فيما ثبت بالتواتر، وأيضا فلا بد من إضمار قسم آخر لتكون هذه اللام جوابا عنه، فيصير التقدير:

والله لأقسم بيوم القيامة، فيكون ذلك قسما على قسم، وإنه ركيك ولأنه يفضي إلى التسلسل القول الثالث: أن لفظة لا وردت للنفي، ثم هاهنا احتمالان الأول: أنها وردت نفيا لكلام ذكر قبل القسم، كأنهم أنكروا البعث فقيل: لا ليس الأمر على ما ذكرتم، ثم قيل أقسم بيوم القيامة، وهذا أيضا فيه إشكال، لأن إعادة حرف النفي مرة أخرى في قوله: ولا أقسم بالنفس اللوامة مع أن المراد ما ذكروه تقدح في فصاحة الكلام.

الاحتمال الثاني: أن لا هاهنا لنفي القسم كأنه قال: لا أقسم عليكم بذلك اليوم وتلك النفس ولكني أسألك غير مقسم أتحسب أنا لا نجمع عظامك إذا تفرقت بالموت فإن كنت تحسب ذلك فاعلم أنا قادرون على أن نفعل ذلك، وهذا القول اختيار أبي مسلم وهو الأصح، ويمكن تقدير هذا القول على وجوه أخر أحدها: كأنه تعالى يقول: لا أقسم بهذه الأشياء على إثبات هذا المطلوب فإن هذا المطلوب أعظم وأجل من أن يقسم عليه بهذه الأشياء ويكون الغرض من هذا الكلام تعظيم المقسم عليه وتفخيم شأنه وثانيها: كأنه تعالى يقول: لا أقسم بهذه الأشياء على إثبات هذا المطلوب، فإن إثباته أظهر وأجلى وأقوى وأحرى، من أن يحاول إثباته بمثل هذا القسم، ثم قال بعده: أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه [القيامة: ٣] أي كيف خطر بباله هذا الخاطر الفاسد مع ظهور فساده وثالثها: أن يكون الغرض منه الاستفهام على سبيل الإنكار والتقدير ألا أقسم بيوم القيامة. ألا أقسم بالنفس اللوامة على أن الحشر والنشر حق.

المسألة الثانية: ذكروا في النفس اللوامة وجوها أحدها: قال ابن عباس: إن كل نفس فإنها تلوم نفسها يوم القيامة سواء كانت برة أو فاجرة، أما البرة فلأجل أنها لم لم تزد على طاعتها، وأما الفاجرة فلأجل أنها لم لم تشتغل بالتقوى، وطعن بعضهم في هذا الوجه من وجوه الأول: أن من يستحق الثواب لا يجوز أن يلوم نفسه على ترك الزيادة، لأنه لو جاز منه لوم نفسه على ذلك لجاز من غيره أن يلومها عليه الثاني: أن الإنسان إنما يلوم نفسه عند الضجارة وضيق القلب، وذلك لا يليق بأهل الجنة حال كونهم في الجنة، ولأن المكلف يعلم أنه لا مقدار من/ الطاعة إلا ويمكن الإتيان بما هو أزيد منه، فلو كان ذلك موجبا للوم لامتنع الانفكاك عنه وما كان كذلك لا يكون مطلوب الحصول، ولا يلام على ترك تحصيله **والجواب**: عن الكل أن يحمل اللوم على تمني الزيادة، وحينئذ تسقط هذه الأسئلة وثانيها: أن النفس اللوامة هي النفوس المتقية التي تلوم النفس العاصية يوم القيامة بسبب أنها تركت التقوى.

ثالثها: أنها هي النفوس الشريفة التي لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت في الطاعة، وعن الحسن أن المؤمن لا تراه إلا لائما نفسه، وأما الجاهل فإنه يكون راضيا بما هو فيه من الأحوال الخسيسة ورابعها: أنها." (١)

"نفس آدم لم تزل تلوم على فعلها الذي خرجت به من الجنة وخامسها: المراد نفوس الأشقياء حين شاهدت أحوال القيامة وأهوالها، فإنها تلوم نفسها على ما صدر عنها من المعاصي، ونظيره قوله تعالى: أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت [الزمر: ٥٦] وسادسها: أن الإنسان خلق ملولا، فأي شيء طلبه إذا وجده مله، فحينئذ يلوم نفسه على أني لم

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٧٢٠/٣٠

طلبته، فلكثرة هذا العمل سمي بالنفس اللوامة، ونظيره قوله تعالى: إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا [المعارج: ١٩- ٢١] واعلم أن قوله (لوامة) ينبئ عن التكرار والإعادة، وكذا القول في لوام وعذاب وضرار.

المسألة الثالثة: اعلم أن في الآية إشكالات أحدها: ما المناسبة بين القيامة وبين النفس اللوامة، حتى جمع الله بينهما في القسم؟ وثانيها: المقسم عليه، هو وقوع القيامة فيصير حاصله أنه تعالى أقسم بوقوع القيامة وثالثها: لم قال: لا أقسم بيوم القيامة ولم يقل: والقيامة، كما قال في سائر السور، والطور والذاريات والضحى؟ **والجواب**: عن الأول من وجوه أحدها: أن أحوال القيامة عجيبة جدا، ثم المقصود من إقامة القيامة إظهار أحوال النفوس اللوامة. أعني سعادتها وشقاوتها، فقد حصل بين القيامة والنفوس اللوامة هذه المناسبة الشديدة وثانيها: أن القسم بالنفس اللوامة تنبيه على عجائب أحوال النفس على ما

قال عليه الصلاة والسلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

ومن أحوالها العجيبة، قوله تعالى: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون [الذاريات: ٥٦] وقوله: إنا عرضنا الأمانة إلى قوله وحملها الإنسان [الأحزاب: ٧٢] وقال قائلون:

القسم وقع بالنفس اللوامة على معنى التعظيم لها من حيث إنها أبدا تستحقر فعلها وجدها واجتهادها في طاعة الله، وقال آخرون: إنه تعالى أقسم بالقيامة، ولم يقسم بالنفس اللوامة، وهذا على القراءة الشاذة التي رويناها عن الحسن، فكأنه تعالى قال: أقسم بيوم القيامة تعظيما لها، ولا أقسم بالنفس تحقيرا لها، لأن النفس اللوامة إما أن تكون كافرة بالقيامة مع عظم أمرها، وإما أن تكون فاسقة مقصرة في العمل، وعلى التقديرين فإنها تكون مستحقرة.

وأما السؤال الثاني: **فالجواب** عنه ما ذكرنا أن المحققين قالوا: القسم بهذه الأشياء قسم بربها وخالقها في الحقيقة، فكأنه قيل: أقسم برب القيامة على وقوع يوم القيامة.

وأما السؤال الثالث: **فجوابه** أنه حيث أقسم قال: والطور [الطور: ١] والذاريات [الذاريات:

١] وأما هاهنا فإنه نفى كونه تعالى مقسما بهذه الأشياء، فزال السؤال والله تعالى أعلم.

[سورة القيامة (٧٥) : الآيات ٣ الى ٤]

أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه (٣) بلى قادرين على أن نسوي بنانه (٤)

فيه مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا في **جواب** القسم وجوها أحدها: وهو قول الجمهور أنه محذوف على تقدير ليبعثن ويدل عليه أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه، وثانيها: قال الحسن: وقع القسم على قوله: بلى قادرين، وثالثها: وهو أقرب أن هذا ليس بقسم بل هو نفي للقسم فلا يحتاج إلى **الجواب**، فكأنه تعالى يقول:

لا أقسم بكذا وكذا على شيء، ولكني أسألك: أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه.." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٧٢١/٣٠

"المسألة الثانية: المشهور أن المراد من الإنسان إنسان معين،

روي أن عدي بن أبي ربيعة ختن الأخنس بن شريق، وهما اللذان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فيهما: «اللهم اكفني شر جاري السوء» قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا محمد حدثني عن يوم القيامة متى يكون وكيف أمره؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: لو عاينت ذلك اليوم لم أصدقك يا محمد ولم أؤمن بك كيف يجمع الله العظام؟ فنزلت هذه الآية،

وقال ابن عباس: يريد الإنسان هاهنا أبا جهل، وقال جمع من الأصوليين: بل المراد بالإنسان المكذب بالبعث على الإطلاق.

المسألة الثالثة: قرأ قتادة: ألن نجمع عظامه على البناء للمفعول، والمعنى أن الكافر ظن أن العظام بعد تفرقها وصيرورتها ترابا واختلاط تلك الأجزاء بغيرها وبعد ما نسفتها الرياح وطيرتها في أباعد الأرض لا يمكن جمعها مرة أخرى وقال تعالى في **جوابه**: بلى فهذه الكلمة أوجبت ما بعد النفي وهو الجمع، فكأنه قيل: بل يجمعها، وفي قوله: قادرين وجهان الأول: وهو المشهور أنه حال من الضمير في نجمع أي نجمع العظام قادرين على تأليفها جميعها وإعادتها إلى التركيب الأول وهذا الوجه عندي فيه **إشكال وهو** أن الحال إنما يحسن ذكره إذا أمكن وقوع ذلك الأمر لا على تلك الحالة تقول: رأيت زيدا راكبا لأنه يمكن أن نرى زيد غير راكب، وهاهنا كونه تعالى جامعا للعظام يستحيل وقوعه إلا مع كونه قادرا، فكان جعله حالا جاريا مجرى بيان الواضحات، وإنه غير جائز والثاني: أن تقدير الآية كنا قادرين على أن نسوي بنانه في الابتداء فوجب أن نبقى قادرين على تلك التسوية في الانتهاء، وقرئ قادرون أي ونحن قادرون، وفي قوله: على أن نسوي بنانه وجوه: أحدها: أنه نبه بالبنان على بقية الأعضاء، أي نقدر على أن نسوي بنانه/ بعد صيرورته ترابا كما كان، وتحقيقه أن من قدر على الشيء في الابتداء قدر أيضا عليه في الإعادة وإنما خص البنان بالذكر لأنه آخر ما يتم خلقه، فكأنه قيل: نقدر على ضم سلاماته على صغرها ولطافتها بعضها إلى بعض كما كانت أولا من غير نقصان ولا تفاوت، فكيف القول في كبار العظام وثانيها: بلى قادرين على أن نسوي بنانه أي نجعلها مع كفه صفيحة مستوية لا شقوق فيها كخف البعير، فيعدم الارتفاق بالأعمال اللطيفة كالكتابة والخياطة وسائر الأعمال اللطيفة التي يستعان عليها بالأصابع، والقول الأول أقرب إلى الصواب.

[سورة القيامة (٧٥) : آية ٥]

بل يريد الإنسان ليفجر أمامه (٥)

اعلم أن قوله: بل يريد عطف على أيحسب فيجوز فيه أن يكون أيضا استفهاما كأنه استفهم عن شيء ثم استفهم عن شيء آخر، ويجوز أن يكون إيجابا كأنه استفهم أولا ثم أتى بهذا الإخبار ثانيا. وقوله:

ليفجر أمامه فيه قولان: الأول: أي ليدوم على فجوره فيما يستقبله من الزمان لا ينزع عنه، وعن سعيد بن جبير: يقدم الذنب ويؤخر التوبة، يقول: سوف أتوب حتى يأتيه الموت على شر أحواله وأسوأ أعماله القول الثاني: ليفجر أمامه، أي ليكذب بما أمامه من البعث والحساب، لأن من كذب حقا كان كاذبا وفاجرا، والدليل عليه قوله: يسئل أيان يوم القيامة [القيامة: ٦] فالمعنى يريد الإنسان ليفجر أمامه، أي ليكذب بيوم القيامة وهو أمامه، فهو يسأل أيان يوم القيامة، متى يكون ذلك تكذيبا له. ثم قال تعالى:

[سورة القيامة (٧٥) : آية ٦]

يسئل أيان يوم القيامة (٦)." (١)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الإنسان

إحدى وثلاثون آية مكية

[سورة الإنسان (٧٦) : آية ١]

بسم الله الرحمن الرحيم

هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا (١)

اتفقوا على أن (هل) هاهنا وفي قوله تعالى: هل أتاك حديث الغاشية [الغاشية: ١] بمعنى قد، كما تقول: هل رأيت صنيع فلان، وقد علمت أنه قد رآه، وتقول: هل وعظتك هل أعطيتك، ومقصودك أن تقرره بأنك قد أعطيته ووعظته، وقد تجيء بمعنى الجحد، تقول: وهل يقدر أحد على مثل هذا، وأما أنها تجيء بمعنى الاستفهام فظاهر، والدليل على أنها هاهنا ليست بمعنى الاستفهام وجهان الأول: ما روي أن الصديق رضي الله عنه لما سمع هذه الآية قال: يا ليتها كانت تمت فلا نبتلى، ولو كان ذلك استفهاما لما قال: ليتها تمت، لأن الاستفهام، إنما يجاب بلا أو بنعم، فإذا كان المراد هو الخبر، فحينئذ يحسن ذلك الجواب الثاني:

أن الاستفهام على الله تعالى محال فلا بد من حمله على الخبر.

المسألة الأولى: اختلفوا في الإنسان المذكور هاهنا فقال جماعة من المفسرين يريد آدم عليه السلام، ومن ذهب إلى هذا قال: إن الله تعالى ذكر خلق آدم في هذه الآية ثم عقب بذكر ولده في قوله: إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه [الإنسان: ٢] ، والقول الثاني: أن المراد بالإنسان بنو آدم بدليل قوله: إنا خلقنا الإنسان من نطفة فالإنسان في الموضعين واحد، وعلى هذا التقدير يكون نظم الآية أحسن.

المسألة الثانية: حين فيه قولان: الأول: أنه طائفة من الزمن الطويل الممتد وغير مقدر في نفسه والثاني: أنه مقدر بالأربعين، فمن قال: المراد بالإنسان هو آدم قال المعنى: أنه مكث آدم عليه السلام أربعين سنة طينا إلى أن نفخ فيه الروح، وروي عن ابن عباس أنه بقي طينا أربعين سنة وأربعين من صلصال وأربعين من حمإ مسنون فتم خلقه بعد مائة وعشرين سنة، فهو في هذه المدة ما كان شيئا مذكورا، وقال الحسن: خلق الله تعالى كل الأشياء ما يرى وما لا يرى من دواب البر والبحر في الأيام الستة التي خلق فيها السموات والأرض وآخر ما خلق آدم عليه السلام وهو قوله: لم يكن شيئا مذكورا فإن قيل: إن الطين والصلصال والحمأ المسنون قبل نفخ/ الروح فيه ما كان إنسانا، والآية تقتضي أنه قد مضى على الإنسان حال كونه إنسانا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٧٢٢/٣٠

حين من الدهر مع أنه في ذلك الحين ما كان شيئا مذكورا، قلنا: إن الطين والصلصال إذا كان مصورا بصورة الإنسان ويكون محكوما عليه بأنه سينفخ فيه الروح وسيصير إنسانا صح تسميته بأنه إنسان، والذين يقولون الإنسان هو النفس الناطقة، وإنها موجودة قبل وجود الأبدان، **فالإشكال عنهم** زائل واعلم أن الغرض من هذا التنبيه على أن الإنسان محدث، ومتى كان كذلك فلا بد من محدث قادر.." (١)

"أن الله قادر على الممكنات فلو قدرنا قادرا آخر قدر على بعض الممكنات، لزم وقوع مقدور واحد بين قادرين من جهة واحدة، وذلك محال، لأنه إما أن يقع بأحدهما دون الآخر وهو محال، لأنهما لما كانا مستقلين بالاقتضاء فليس وقوعه بهذا أولى من وقوعه بذاك أو بهما معا، وهو أيضا محال لأنه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، فيكون محتاجا إليهما معا وغنيا عنهما معا وهو محال، فثبت بهذا أنه لا يمكن وقوع ممكن آخر بسبب آخر سوى قدرة الله تعالى، وهذا الكلام جيد، لكن على قول من لا يثبت في الوجود مؤثرا سوى الواحد، فهذا جملة ما في هذا الباب.

[في قوله تعالى رفع سمكها فسواها] واعلم أنه تعالى لما بين في السماء أنه بناها، بين بعد ذلك أنه كيف بناها، وشرح تلك الكيفية من وجوه:

أولها: ما يتعلق بالمكان، فقال تعالى: رفع سمكها.

واعلم أن امتداد الشيء إذا أخذ من أعلاه إلى أسفله سمي عمقا، وإذا أخذ من أسفله إلى أعلاه سمي سمكا، فالمراد برفع سمكها شدة علوها حتى ذكروا أن ما بين الأرض وبينها مسيرة خمسمائة عام، و [قد] بين أصحاب الهيئة مقادير الأجرام الفلكية وأبعاد ما بين كل واحد منها وبين الأرض. وقال آخرون: بل المراد: رفع سمكها من غير عمد. وذلك مما لا يصح إلا من الله تعالى.

الصفة الثانية: قوله تعالى: فسواها وفيه وجهان الأول: المراد تسوية تأليفها، وقيل: بل المراد نفي الشقوق عنها، كقوله: ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت [الملك: ٣] والقائلون بالقول الأول قالوا:

فسواها عام فلا يجوز تخصيصه بالتسوية في بعض الأشياء، ثم قال هذا يدل على كون/ السماء كرة، لأنه لو لم يكن كرة لكان بعض جوانبه سطحا، والبعض زاوية، والبعض خطا، ولكان بعض أجزائه أقرب إلينا، والبعض أبعد، فلا تكون التسوية الحقيقة حاصلة، فوجب أن يكون كرة حتى تكون التسوية الحقيقة حاصلة، ثم قالوا لما ثبت أنها محدثة مفتقرة إلى فاعل مختار، فأي ضرر في الدين ينشأ من كونها كرة؟.

[سورة النازعات (٧٩) : آية ٢٩]

وأغطش ليلها وأخرج ضحاها (٢٩)

الصفة الثالثة: قوله تعالى: وأغطش ليلها وأخرج ضحاها وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أغطش قد يجيء لازما، يقال: أغطش الليل إذا صار مظلما ويجيء متعديا يقال: أغطشه الله إذا جعله

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٧٣٩/٣٠

مظلما، والغطش الظلمة، والأغطش شبه الأعمش، ثم هاهنا سؤال وهو أن الليل اسم لزمان الظلمة الحاصلة بسبب غروب الشمس، فقوله: وأغطش ليلها يرجع معناه إلى أنه جعل المظلم مظلما، وهو بعيد **والجواب**: معناه أن الظلمة الحاصلة في ذلك الزمان إنما حصلت بتدبير الله وتقديره: وحينئذ لا يبقى الإشكال.

المسألة الثانية: قوله: وأخرج ضحاها أي أخرج نهارا، وإنما عبر عن النهار بالضحى، لأن الضحى أكمل أجزاء النهار في النور والضوء.

المسألة الثالثة: إنما أضاف الليل والنهار إلى السماء، لأن الليل والنهار إنما يحدثان بسبب غروب الشمس وطلوعها، ثم غروبها وطلوعها إنما يحصلان بسبب حركة الفلك، فلهذا السبب أضاف الليل والنهار إلى." (١)

"السؤال الثاني: أنه تعالى لما عاتبه على مجرد أنه عبس في وجهه، كان تعظيما عظيما من الله سبحانه لابن أم مكتوم، وإذا كان كذلك فكيف يليق بمثل هذا التعظيم أن يذكره باسم الأعمى مع أن ذكر الإنسان بهذا الوصف يقتضي تحقير شأنه جدا؟.

السؤال الثالث: الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام كان مأذونا في أن يعامل أصحابه على حسب ما يراه مصلحة، وأنه عليه الصلاة والسلام كثيرا ما كان يؤدب أصحابه ويزجرهم عن أشياء، وكيف لا يكون كذلك وهو عليه الصلاة والسلام إنما بعث ليؤدبهم وليعلمهم محاسن الآداب، وإذا كان كذلك كان ذلك التعبيس داخلا في إذن الله تعالى إياه في تأديب أصحابه، وإذا كان ذلك مأذونا فيه، فكيف وقعت المعاتبة عليه؟ فهذا جملة ما يتعلق بهذا الموضع من الإشكالات **والجواب** عن السؤال الأول من وجهين الأول: أن الأمر وإن كان على ما ذكرتم إلا أن ظاهر الواقعة يوهم تقديم الأغنياء على الفقراء وانكسار قلوب الفقراء، فلهذا السبب حصلت المعاتبة، ونظيره قوله تعالى: ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي [الأنعام: ٥٢] ، والوجه الثاني:

لعل هذا العتاب لم يقع على ما صدر من الرسول عليه الصلاة والسلام من الفعل الظاهر، بل على ما كان منه في قلبه، وهو أن قلبه عليه الصلاة والسلام كان قد مال إليهم بسبب قرابتهم وشرفهم وعلو منصبهم، وكان ينفر طبعه عن الأعمى بسبب عماه وعدم قرابته وقلة شرفه، فلما وقع التعبيس والتولي لهذه الداعية وقعت المعاتبة، لا على التأديب بل على التأديب لأجل هذه الداعية **والجواب** عن السؤال الثاني أن ذكره بلفظ الأعمى ليس لتحقير شأنه، بل كأنه قيل: إنه بسبب عماه استحق مزيد الرفق والرأفة، فكيف يليق بك يا محمد أن تخصه بالغلظة **والجواب** عن السؤال الثالث أنه كان مأذونا في تأديب أصحابه لكن هاهنا لما أوهم تقديم الأغنياء على الفقراء، وكان ذلك مما يوهم ترجيح الدنيا على الدين، فلهذا السبب جاءت هذه المعاتبة.

المسألة الثانية: القائلون بصدور الذنب عن الأنبياء عليهم السلام تمسكوا بهذه الآية وقالوا: لما عاتبه الله في ذلك الفعل، دل على أن ذلك الفعل كان معصية، وهذا بعيد فإنا قد بينا أن ذلك كان هو الواجب المتعين لا بحسب هذا الاعتبار الواحد، وهو أنه يوهم تقديم الأغنياء على الفقراء، وذلك غير لائق بصلابة الرسول عليه الصلاة والسلام، وإذا كان كذلك، كان

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٥/٣١

ذلك جاريا مجرى ترك الاحتياط، وترك الأفضل، فلم يكن ذلك ذنبا البتة.

المسألة الثالثة: أجمع المفسرون على أن الذي عبس وتولى، هو الرسول عليه الصلاة والسلام، وأجمعوا [على] أن الأعمى هو ابن أم مكتوم، وقرئ عبس بالتشديد للمبالغة ونحوه كلح في/ كلح، أن جاءه منصوب بتولى أو بعبس على اختلاف المذهبين في إعمال الأقرب أو الأبعد ومعناه عبس، لأن جاءه الأعمى، وأعرض لذلك، وقرئ أن جاءه بهمزتين، وبألف بينهما وقف على عبس وتولى ثم ابتدأ على معنى ألأن جاءه الأعمى، والمراد منه الإنكار عليه، واعلم أن في الإخبار عما فرط من رسول الله ثم الإقبال عليه بالخطاب دليل على زيادة الإنكار، كمن يشكو إلى الناس جانيا جنى عليه، ثم يقبل على الجاني إذا حمي في الشكاية مواجها بالتوبيخ وإلزام الحجة.

[سورة عبس (٨٠) : الآيات ٣ الى ٤]

وما يدريك لعله يزكى (٣) أو يذكر فتنفعه الذكرى (٤)." [١]

"وهو مثل قوله: والليل إذ أدبر والصبح إذا أسفر [المدثر: ٣٣، ٣٤] وقوله: والصبح إذا تنفس إشارة إلى تكامل طلوع الصبح فلا يكون فيه تكرار.

وأما قوله تعالى: والصبح إذا تنفس أي إذا أسفر كقوله: والصبح إذا أسفر [المدثر: ٣٤] ثم في كيفية المجاز قولان:

أحدهما: أنه إذا أقبل الصبح أقبل بإقباله روح ونسيم، فجعل ذلك نفسا له على المجاز، وقيل تنفس الصبح.

والثاني: أنه شبه الليل المظلم بالمكروب المحزون الذي جلس بحيث لا يتحرك، واجتمع الحزن في قلبه، فإذا تنفس وجد راحة. فههنا لما طلع الصبح فكأنه تخلص من ذلك الحزن فعبر عنه بالتنفس وهو استعارة لطيفة. واعلم أنه تعالى لما ذكر المقسم به أتبعه بذكر المقسم عليه فقال:

[سورة التكوير (٨١) : آية ١٩]

إنه لقول رسول كريم (١٩)

وفيه قولان:

الأول: وهو المشهور أن المراد أن القرآن نزل به جبريل: فإن قيل: هاهنا **إشكال قوي** وهو أنه حلف أنه قول جبريل، فوجب علينا أن نصدقه في ذلك، فإن لم نقطع بوجوب حمل/ اللفظ على الظاهر، فلا أقل من الاحتمال، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن هذا القرآن يحتمل أن يكون كلام جبريل لا كلام الله، وبتقدير أن يكون كلام جبريل يخرج عن كونه معجزا، لاحتمال أن جبريل ألقاه إلى محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل الإضلال، ولا يمكن أن يجاب عنه بأن جبريل معصوم لا يفعل الإضلال، لأن العلم بعصمة جبريل، مستفاد من صدق النبي، وصدق النبي مفرع على كون القرآن معجزا، وكون القرآن معجزا يتفرع على عصمة جبريل، فيلزم الدور وهو محال **والجواب**: الذين قالوا: بأن القرآن إنما كان معجزا للصرفة،

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٣/٣١

إنما ذهبوا إلى ذلك المذهب فرارا من هذا السؤال، لأن الإعجاز على ذلك القول ليس في الفصاحة، بل في سلب تلك العلوم والدواعي عن القلوب، وذلك مما لا يقدر عليه أحد إلا الله تعالى.

القول الثاني: أن هذا الذي أخبركم به محمد من أمر الساعة على ما ذكر في هذه السورة ليس بكهانة ولا ظن ولا افتعال، إنما هو قول جبريل أتاه به وحيا من عند الله تعالى، واعلم أنه تعالى وصف جبريل هاهنا بصفات ست أولها: أنه رسول ولا شك أنه رسول الله إلى الأنبياء فهو رسول وجميع الأنبياء أمته، وهو المراد من قوله:

ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده [النحل: ٢] وقال: نزل به الروح الأمين على قلبك [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤] وثانيها: أنه كريم، ومن كرمه أنه يعطي أفضل العطايا، وهو المعرفة والهداية والإرشاد.

[سورة التكوير (٨١) : آية ٢٠]

ذي قوة عند ذي العرش مكين (٢٠)

وثالثها: قوله: ذي قوة ثم منهم من حمله على الشدة،

روي أنه عليه الصلاة والسلام قال لجبريل «ذكر الله قوتك، فماذا بلغت؟ قال رفعت قريات قوم لوط الأربع على قوادم جناحي حتى إذا سمع أهل السماء." (١)

"يحاسب **إشكال لأن** المحاسبة تكون بين اثنين، وليس في القيامة لأحد قبل ربه مطالبة فيحاسبه **وجوابه**: أن العبد يقول: إلهي فعلت المعصية الفلانية، فكأن ذلك بين الرب والعبد محاسبة والدليل على أنه تعالى خص الكفار بأنه لا يكلمهم، فدل ذلك على أنه يكلم المطيعين والعبد يكلمه فكانت المكالمة محاسبة.

أما قوله:

[سورة الانشقاق (٨٤) : آية ١٠]

وأما من أوتي كتابه وراء ظهره (١٠)

فللمفسرين فيه وجوه أحدها: قال الكلبي: السبب فيه لأن يمينه مغلولة إلى عنقه ويده اليسرى خلف ظهره وثانيها: قال مجاهد: تخلع يده اليسرى فتجعل من وراء ظهره وثالثها: قال قوم: يتحول وجهه في قفاه، فيقرأ كتابه كذلك ورابعها: أنه يؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره لأنه إذا حاول أخذه بيمينه كالمؤمنين يمنع من ذلك وأوتي من وراء ظهره بشماله فإن قيل أليس أنه قال في سورة الحاقة: وأما من أوتي كتابه بشماله [الحاقة: ٢٥] ولم يذكر الظهر **والجواب**: من وجهين أحدهما: يحتمل أن يؤتى بشماله وراء ظهره على ما حكيناه عن الكلبي وثانيها: أن يكون بعضهم يعطى بشماله، وبعضهم من وراء ظهره. أما قوله:

[سورة الانشقاق (٨٤) : آية ١١]

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٦٩/٣١

فسوف يدعوا ثبورا (١١)

فاعلم أن الثبور هو الهلاك، والمعنى أنه لما أوتي كتابه من غير يمينه علم أنه من أهل النار فيقول: وا ثبوراه، قال الفراء: العرب تقول فلان يدعوا لهفه، إذا قال: وا لهفاه، وفيه وجه آخر ذكره القفال، فقال: الثبور مشتق من المثابرة على شيء، وهي المواظبة عليه فسمي هلاك الآخرة ثبور لأنه لازم لا يزول، كما قال: إن عذابها كان غراما [الفرقان: ٦٥] وأصل الغرام اللزوم والولوع.

أما قوله تعالى:

[سورة الانشقاق (٨٤) : آية ١٢]

ويصلى سعيرا (١٢)

ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: يقال: صلى الكافر النار، قال الله تعالى: وسيصلون سعيرا [النساء: ١٠] وقال: ونصله جهنم [آل عمران: ١١٥] وقال: إلا من هو صال الجحيم [الصافات: ١] وقال: لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى [الليل: ١٥، ١٦] والمعنى أنه إذا أعطي كتابه بشماله من وراء ظهره فإنه يدعو الثبور ثم يدخل النار، وهو في النار أيضا يدعو ثبورا، كما قال: دعوا هنالك ثبورا [الفرقان: ١٣] وأحدهما لا ينفي الآخر، وإنما هو على اجتماعهما قبل دخول النار وبعد دخولها، نعوذ بالله منها ومما قرب إليها من قول أو عمل.

المسألة الثانية: قرأ عاصم وحمزة وأبو عمرو ويصلى بضم الياء والتخفيف كقوله: نصله جهنم وهذه القراءة مطابقة للقراءة المشهورة لأنه يصلى فيصلى أي يدخل النار. وقرأ ابن عامر ونافع والكسائي بضم الياء مثقلة كقوله: (وتصلية جحيم) وقوله: ثم الجحيم صلوه [الحاقة: ٣١] .." (١)

"لذلك الشيء لقوله تعالى: وقودها الناس والحجارة [البقرة: ٢٤] وفي: ذات الوقود تعظيم أمر ما كان في ذلك الأخدود من الحطب الكثير.

المسألة الثانية: قال أبو علي: هذا بدل الاشتمال كقولك: سلب زيد ثوبه فإن الأخدود مشتمل على النار.

المسألة الثالثة: قرئ الوقود بالضم، أما قوله تعالى: إذ هم عليها قعود ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: العامل في إذ قتل والمعنى لعنوا في ذلك الوقت الذي هم فيه قعود عند الأخدود يعذبون المؤمنين.

المسألة الثانية: في الآية **إشكال وهو** أن قوله: هم ضمير عائد إلى أصحاب الأخدود، لأن ذلك أقرب المذكورات والضمير في قوله: عليها عائد إلى النار فهذا يقتضي أن أصحاب الأخدود كانوا قاعدين على النار، ومعلوم أنه لم يكن الأمر كذلك **والجواب**: من وجوه أحدها: أن الضمير في هم عائد إلى أصحاب الأخدود، لكن المراد هاهنا من أصحاب الأخدود المقتولون لا القاتلون/ فيكون المعنى إذ المؤمنين قعود على النار يحترقون مطرحون على النار وثانيها: أن يجعل الضمير في

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٩٩/٣١

عليها عائد إلى طرف النار وشفيرها والمواضع التي يمكن الجلوس فيها، ولفظ، على مشعر بذلك تقول مررت عليها تريد مستعليا بمكان يقرب منه، فالقائلون كانوا جالسين فيها وكانوا يعرضون المؤمنين على النار، فمن كان يترك دينه تركوه ومن كان يصبر على دينه ألقوه في النار وثالثها: هب أنا سلمنا أن الضمير في هم عائد إلى أصحاب الأخدود بمعنى القاتلين، والضمير في عليها عائد إلى النار، فلم لا يجوز أن يقال: إن أولئك القاتلين كانوا قاعدين على النار، فإنا بينا أنهم لما ألقوا المؤمنين في النار ارتفعت النار إليهم فهلكوا بنفس ما فعلوه بأيديهم لأجل إهلاك غيرهم، فكانت الآية دالة على أنهم في تلك الحالة كانوا ملعونين أيضا، ويكون المعنى أنهم خسروا الدنيا والآخرة ورابعها: أن تكون على بمعنى عند، كما قيل في قوله: ولهم علي ذنب [الشعراء: ١٤] أي عندي.

أما قوله تعالى: وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود فاعلم أن قوله: شهود يحتمل أن يكون المراد منه حضور، ويحتمل أن يكون المراد منه الشهود الذين تثبت الدعوى بشهادتهم، أما على الوجه الأول، فالمعنى إن أولئك الجبابرة القاتلين كانوا حاضرين عند ذلك العمل يشاهدون ذلك فيكون الغرض من ذكر ذلك أحد أمور ثلاثة: إما وصفهم بقسوة القلب إذ كانوا عند التعذيب بالنار حاضرين مشاهدين له، وإما وصفهم بالجد في تقرير كفرهم وباطلهم حيث حضروا في تلك المواطن المنفرة والأفعال الموحشة، وأما وصف أولئك المؤمنين المقتولين بالجد دينهم والإصرار على حقهم، فإن الكفار إنما حضروا في ذلك الموضع طمعا في أن هؤلاء المؤمنين إذا نظروا إليهم هابوا حضورهم واحتشموا من مخالفتهم، ثم إن أولئك المؤمنين لم يلتفتوا إليهم وبقوا مصرين على دينهم الحق، فإن قلت المراد من الشهود إن كان هذا المعنى، فكان يجب أن يقال:

وهم لما يفعلون شهود ولا يقال: وهم على ما يفعلون شهود؟ قلنا: إنما ذكر لفظة على بمعنى أنهم على قبح فعلهم بهؤلاء المؤمنين، وهو إحراقهم بالنار كانوا حاضرين مشاهدين لتلك الأفعال القبيحة.

أما الاحتمال الثاني: وهو أن يكون المراد من الشهود الشهادة التي تثبت الدعوى بها ففيه وجوه أحدها:

أنهم جعلوا شهودا يشهد بعضهم لبعض عند الملك أن أحدا منهم لم يفرط فيما أمر به، وفوض إليه من التعذيب." (١)

"وثانيها: هي المراد بقوله: وذكر اسم ربه فإن الذكر بالقلب ليس إلا المعرفة.

وثالثها: الخدمة وهي المراد بقوله: فصلى فإن الصلاة عبارة عن التواضع والخشوع فمن استنار قلبه بمعرفة جلال الله تعالى وكبريائه، لا بد وأن يظهر في جوارحه وأعضائه أثر الخضوع والخشوع.

وثانيها: قال قوم من المفسرين قوله: قد أفلح من تزكى يعني من تصدق قبل مروره إلى العيد:

وذكر اسم ربه فصلى يعني

ثم صلى صلاة العيد بعد ذلك مع الإمام. وهذا قول عكرمة وأبي العالية وابن سيرين وابن عمر وروي ذلك مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم،

وهذا التفسير فيه **إشكال من** وجهين الأول: أن عادة الله تعالى في القرآن تقديم ذكر الصلاة على ذكر الزكاة لا تقديم الزكاة على الصلاة والثاني: قال الثعلبي: هذه السورة مكية بالإجماع ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة فطر. أجاب الواحدي عنه بأنه لا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١١١/٣١

يمتنع أن يقال: لما كان في معلوم الله تعالى أن ذلك سيكون أثنى على من فعل ذلك وثالثها: قال مقاتل: قد أفلح من تزكى [الأعلى:
١٤] أي تصدق من ماله وذكر ربه بالتوحيد في الصلاة فصلى له، والفرق بين هذا الوجه وما قبله أن هذا يتناول الزكاة والصلاة المفروضتين، والوجه الأول ليس كذلك ورابعها: قد أفلح من تزكى ليس المراد منه زكاة المال بل زكاة الأعمال أي من تطهر في أعماله من الرياء والتقصير، لأن اللفظ المعتاد أن يقال: في المال زكى ولا يقال تزكى قال تعالى: ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه [فاطر: ١٨] ، وخامسها: قال ابن عباس: وذكر اسم ربه أي كبر في خروجه إلى العيد وصلى صلاة العيد وسادسها: المعنى وذكر اسم ربه في صلاته ولا تكون صلاته كصلاة المنافقين حيث يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا.
المسألة الثانية: الفقهاء احتجوا بهذه الآية على وجوب تكبيرة الافتتاح، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بها على أن تكبيرة الافتتاح ليست من الصلاة، قال: لأن الصلاة معطوفة عليها والعطف يستدعي المغايرة، واحتج أيضا بهذه الآية على أن الافتتاح جائز بكل اسم من أسمائه وأجاب أصحابنا بأن تقدير الآية، وصلى فذكر اسم ربه ولا فرق بين أن تقول أكرمتني فزرتني وبين أن تقول زرتني فأكرمتني، ولأبي حنيفة أن يقول: ترك العمل بفاء التعقيب لا يجوز من غير دليل والأولى في **الجواب** أن يقال: الآية تدل على مدح كل من ذكر اسم الله فصلى عقيبه وليس في الآية بيان أن ذلك الذكر هو تكبيرة الافتتاح. فلعل المراد به أن من ذكر الله بقلبه وذكر ثوابه وعقابه دعاه ذلك إلى فعل الصلاة، فحينئذ يأتي بالصلاة التي أحد أجزائها التكبير، وحينئذ يندفع الاستدلال. ثم قال تعالى:

[سورة الأعلى (٨٧) : آية ١٦]
بل تؤثرون الحياة الدنيا (١٦)
وفيه قراءتان: قراءة العامة بالتاء ويؤكده حرف أبي، أي بل أنتم تؤثرون عمل الدنيا على عمل الآخرة. قال ابن مسعود: إن الدنيا أحضرت، وعجل لنا طعامها وشرابها ونساؤها ولذاتها وبهجتها، وإن الآخرة لغيب لنا وزويت عنا، فأخذنا بالعاجل وتركنا الآجل. وقرأ أبو عمرو: يؤثرون بالياء يعني الأشقى. ثم قال تعالى:

[سورة الأعلى (٨٧) : آية ١٧]
والآخرة خير وأبقى (١٧)
وتمامه أن كل ما كان خيرا وأبقى فهو آثر، فيلزم أن تكون الآخرة آثر من الدنيا وهم كانوا يؤثرون الدنيا." (١)
"الشمس أجلى ظهورا، لأن قوة الأثر وكماله تدل على قوة المؤثر، فكان النهار يبرز الشمس ويظهرها، كقوله تعالى: لا يجليها لوقتها إلا هو [الأعراف: ١٨٧] أي لا يخرجها الثاني: وهو قول الجمهور- أنه عائد إلى الظلمة، أو إلى الدنيا، أو إلى الأرض. وإن لم يجر لها ذكر، يقولون: أصبحت باردة يريدون الغداة، وأرسلت يريدون السماء.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٣٦/٣١

[سورة الشمس (٩١) : آية ٤]

والليل إذا يغشاها (٤)

يعني يغشى الليل الشمس فيزيل ضوءها، وهذه الآية تقوي القول الأول في الآية التي قبلها من وجهين الأول: إنه لما جعل الليل يغشى الشمس ويزيل ضوءها حسن أن يقال: النهار يجليها، على ضد ما ذكر في الليل والثاني: أن الضمير في يغشاها للشمس بلا خلاف، فكذا في جلاها يجب أن يكون للشمس حتى يكون الضمير في الفواصل من أول السورة إلى هاهنا للشمس، قال القفال: وهذه الأقسام الأربعة ليست إلا بالشمس في الحقيقة لكن بحسب أوصاف أربعة أولها: الضوء الحاصل منها عند ارتفاع النهار. وذلك هو الوقت الذي يكمل فيه انتشار الحيوان واضطراب الناس للمعاش، ومنها تلو القمر لها وأخذه الضوء عنها، ومنها تكامل طلوعها وبروزها بمجيء النهار، ومنها وجود خلاف ذلك بمجيء الليل، ومن تأمل قليلا في عظمة الشمس ثم شاهد بعين عقله فيها أثر المصنوعية والمخلوقية من المقدار المتناهي، والتركب من الأجزاء انتقل منه إلى عظمة خالقها، فسبحانه ما أعظم شأنه.

[سورة الشمس (٩١) : آية ٥]

والسماء وما بناها (٥)

فيه سؤالات:

السؤال الأول: أن الذي ذكره صاحب «الكشاف» من أن ما هاهنا لو كانت مصدرية لكان عطف فألهمها عليه يوجب فساد النظم حق، والذي ذكره القاضي من أنه لو كان هذا قسما بخالق السماء، لما كان يجوز تأخيره عن ذكر الشمس، فهو **إشكال جيد**، والذي يخطر ببالي في **الجواب** عنه: أن أعظم المحسوسات هو الشمس، فذكرها سبحانه مع أوصافها الأربعة الدالة على عظمتها، ثم ذكر ذاته المقدسة بعد ذلك ووصفها بصفات ثلاثة وهي تدبيره سبحانه للسماء والأرض وللمركبات، ونبه على المركبات بذكر أشرفها وهي النفس، والغرض من هذا الترتيب هو أن يتوافق العقل والحس على عظمة جرم الشمس ثم يحتج العقل الساذج بالشمس، بل بجميع السماويات والأرضيات والمركبات على إثبات مبدئ لها، فحينئذ يحظى العقل هاهنا بإدراك/ جلال الله وعظمته على ما يليق به، والحس لا ينازعه فيه. فكان ذلك كالطريق إلى جذب العقل من حضيض عالم المحسوسات إلى يفاع عالم الربوبية، وبيداء كبرياء الصمدية، فسبحان من عظمت حكمته وكملت كلمته.

السؤال الثاني: ما الفائدة في قوله: والسماء وما بناها؟ **الجواب**: أنه سبحانه لما وصف الشمس بالصفات الأربعة الدالة على عظمتها، أتبعه ببيان ما يدل على حدوثها وحدوث جميع الأجرام السماوية، فنبه بهذه الآية على تلك الدلالة، وذلك لأن الشمس والسماء متناهية، وكل متناه فإنه مختص بمقدار معين. مع أنه كان يجوز في العقل وجود ما هو أعظم منه، وما هو أصغر منه، فاختصاص الشمس وسائر السماويات بالمقدار المعين، لا بد وأن يكون لتقدير مقدر وتدبير مدبر، وكما أن باني البيت يبنيه بحسب مشيئته، فكذا مدبر الشمس." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٧٥/٣١

"وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال المبرد: هذا محمول على معنى ألم نشرح لا على لفظه، لأنك لا تقول ألم وضعنا ولكن معنى ألم نشرح قد شرحنا، فحمل الثاني على معنى الأول لا على ظاهر اللفظ، لأنه لو كان معطوفا على ظاهره لوجب أن يقال: ونضع عنك وزرك.

المسألة الثانية: معنى الوزر ثقل الذنب، وقد مر تفسيره عند قوله: وهم يحملون أوزارهم [الأنعام: ٣١] وهو كقوله تعالى: ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر [الفتح: ٢] .

المسألة الثالثة وأما قوله: أنقض ظهرك فقال علماء اللغة: الأصل فيه أن الظهر إذا أثقل الحمل سمع له نقيض أي صوت خفي، وهو صوت المحامل والرحال والأضلاع، أو البعير إذا أثقله الحمل فهو مثل لما كان يثقل على رسول الله صلى الله عليه وسلم من أوزاره.

المسألة الرابعة: احتج بهذه الآية من أثبت المعصية للأنبياء عليهم السلام والجواب: عنه من وجهين الأول: أن الذين يجوزون الصغائر على الأنبياء عليهم السلام حملوا هذه الآية عليها، لا يقال: إن قوله: الذي أنقض ظهرك يدل على كونه عظيما فكيف يليق ذلك بالصغائر، لأنا نقول: إنما وصف ذلك بإنقاض الظهر مع كونها مغفورة لشدة اغتمام النبي صلى الله عليه وسلم بوقوعه منه وتحسره مع ندمه عليه، وأما إنما وصفه بذلك لأن تأثيره فيما يزول به من الثواب عظيم، فيجوز لذلك ما ذكره الله تعالى. هذا تقرير الكلام على قول المعتزلة وفيه إشكال، وهو أن العفو عن الصغيرة واجب على الله تعالى عند القاضي، والله تعالى ذكر هذه الآية في معرض الامتنان، ومن المعلوم أن الامتنان بفعل الواجب غير جائز الوجه الثاني: أن يحمل ذلك على غير الذنب، وفيه وجوه أحدها: قال قتادة: كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ذنوب سلفت منه في الجاهلية قبل النبوة، وقد أثقلته فغفرها له وثانيها: أن المراد منه تخفيف أعباء النبوة التي تثقل الظهر من القيام بأمرها وحفظ موجباتها والمحافظة على حقوقها، فسهل الله تعالى ذلك عليه، وحط عنه ثقلها بأن يسرها عليه حتى تيسرت له وثالثها: الوزر ما كان يكرهه من تغييرهم لسنة الخليل وكان لا يقدر على منعهم إلى أن قواه الله، وقال له: أن اتبع ملة إبراهيم [النحل: ١٢٣] . ورابعها: أنها ذنوب أمته صارت كالوزر عليه، ماذا يصنع في حقهم إلى أن قال: وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم [الأنفال: ٣٣] فأمنه من العذاب في العاجل، ووعد له الشفاعة في الآجل وخامسها: معناه عصمناك عن الوزر الذي ينقض ظهرك، لو كان ذلك الذنب حاصلا، فسمى العصمة وضعا مجازا، فمن ذلك ما

روي أنه حضر وليمة/ فيها دف ومزامير قبل البعثة ليسمع، فضرب الله على أذنه فلم يوقظه إلا حر الشمس من الغد

وسادسها: الوزر ما أصابه من الهيبة والفزع في أول ملاقاة جبريل عليه السلام، حين أخذته الرعدة، وكاد يرمي نفسه من الجبل، ثم تقوى حتى ألفه وصار بحالة كاد يرمي بنفسه من الجبل لشدة اشتياقه وسابعها: الوزر ما كان يلحقه من الأذى والشتم حتى كاد ينقض ظهره وتأخذه الرعدة، ثم قواه الله تعالى حتى صار بحيث كانوا يدمون وجهه، و [هو]

يقول: «اللهم اهد قومي»

وثامنها: لئن كان نزول السورة بعد موت أبي طالب وخديجة، فلقد كان فراقهما عليه وزرا عظيما، فوضع عنه الوزر برفعه

إلى السماء حتى لقيه كل ملك وحياه فارتفع له الذكر، فلذلك قال: ورفعنا لك ذكرك وتاسعها: أن المراد من الوزر والثقل الحيرة التي كانت له قبل البعثة، وذلك." (١)

"بسم الله الرحمن الرحيم

سورة البينة

(وهي ثمانية آيات مدنية)

[سورة البينة (٩٨) : الآيات ١ الى ٤]

بسم الله الرحمن الرحيم

لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة (١) رسول من الله يتلوا صحفا مطهرة (٢) فيها كتب قيمة (٣) وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة (٤)

[قوله تعالى لم يكن الذين إلى قوله رسول من الله] اعلم أن في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي في كتاب «البسيط» : هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظما وتفسيرا، وقد تخبط فيها الكبار من العلماء، ثم إنه رحمه الله تعالى لم يلخص كيفية **الإشكال فيها** وأنا أقول: وجه **الإشكال أن** تقدير الآية: لم يكن الذين كفروا منفكين حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول، ثم إنه تعالى لم يذكر أنهم منفكون عن ماذا لكنه معلوم، إذ المراد هو الكفر الذي كانوا عليه، فصار التقدير: لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول، ثم إن كلمة حتى لانتهاء الغاية فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول، ثم قال بعد ذلك: وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول عليه السلام، فحينئذ يحصل بين الآية الأولى والآية الثانية مناقضة في الظاهر، هذا منتهى **الإشكال فيما** أظن **والجواب**: عنه من وجوه أولها: وأحسنها الوجه الذي لخصه صاحب «الكشاف» وهو أن الكفار من الفريقين أهل الكتاب وعبدة الأوثان، كانوا يقولون قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم: لا ننفك عما نحن عليه من ديننا، ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود الذي هو مكتوب في التوراة والإنجيل وهو محمد عليه السلام، فحكى الله تعالى ما كانوا يقولونه، ثم قال: وما تفرق الذين أوتوا الكتاب يعني/ أنهم كانوا يعدون اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول، ثم ما فرقهم عن الحق ولا أقرهم على الكفر إلا مجيء الرسول، ونظيره في الكلام أن يقول الفقير الفاسق لمن يعظه: لست أمتنع مما أنا فيه من الأفعال القبيحة حتى يرزقني الله الغنى، فلما رزقه الله الغنى ازداد فسقا فيقول واعظه: لم تكن منفكا عن الفسق حتى توسر، وما غمست رأسك في الفسق إلا بعد اليسار بذكره ما كان يقوله توبيخا وإلزاما، وحاصل هذا **الجواب** يرجع إلى حرف واحد، وهو أن قوله: لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم: حتى تأتيهم." (٢)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٠٧/٣٢

(٢) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٣٧/٣٢

"البينة

مذكورة حكاية عنهم، وقوله: وما تفرق الذين أوتوا الكتاب هو إخبار عن الواقع، والمعنى أن الذي وقع كان على خلاف ما ادعوا وثانيها: أن تقدير الآية، لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم وإن جاءتهم البينة وعلى هذا التقدير يزول **الإشكال هكذا** ذكره القاضي إلا أن تفسير لفظة حتى بهذا ليس من اللغة في شيء وثالثها: أنا لا نحمل قوله: منفكين على الكفر بل على كونهم منفكين عن ذكر محمد بالمناقب والفضائل والمعنى لم يكن الذين كفروا منفكين عن ذكر محمد بالمناقب والفضائل حتى تأتيهم البينة قال ابن عرفة: أي حتى أتتهم، فاللفظ لفظ المضارع ومعناه الماضي، وهو كقوله تعالى: ما تتلوا الشياطين [البقرة: ١٠٢] أي ما تلت، والمعنى أنهم ما كانوا منفكين عن ذكر مناقبه، ثم لما جاءهم محمد تفرقوا فيه، وقال كل واحد فيه قولا آخر رديا ونظيره قوله تعالى: وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به [البقرة: ٨٩] والقول المختار في هذه الآية هو الأول، وفي الآية وجه رابع وهو أنه تعالى حكم على الكفار أنهم ما كانوا منفكين عن كفرهم إلى وقت مجيء الرسول، وكلمة حتى تقتضي أن يكون الحال بعد ذلك، بخلاف ما كان قبل ذلك، والأمر هكذا كان لأن ذلك المجموع ما بقوا على الكفر بل تفرقوا فمنهم من صار مؤمنا، ومنهم من صار كافرا، ولما لم يبق حال أولئك الجمع بعد مجيء الرسول كما كان قبل مجيئه، كفى ذلك في العمل بمدلول لفظ حتى، وفيها وجه خامس: وهو أن الكفار كانوا قبل مبعث الرسول منفكين عن التردد في كفرهم بل كانوا جازمين به معتقدين حقيقته، ثم زال ذلك الجزم بعد مبعث الرسول، بل بقوا شاكين متحيرين في ذلك الدين وفي سائر الأديان، ونظيره قوله: كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين [البقرة: ٢١٣] والمعنى أن الدين الذي كانوا عليه صار كأنه اختلط بلحمهم ودمهم فاليهودي كان جازما في يهوديته وكذا النصراني وعابد الوثن، فلما بعث محمد عليه الصلاة والسلام: اضطربت الخواطر والأفكار وتشكك كل أحد في دينه ومذهبه ومقالته، وقوله: منفكين مشعر بهذا لأن انفكاك الشيء عن الشيء هو انفصاله عنه، فمعناه أن قلوبهم ما خلت عن تلك العقائد وما انفصلت عن الجزم بصحتها، ثم إن بعد
المبعث لم يبق الأمر على تلك الحالة.

المسألة الثانية: الكفار كانوا جنسين أحدهما: أهل الكتاب كفرق اليهود والنصارى وكانوا كفارا بإحداثهم في دينهم ما كفروا به كقولهم: عزير ابن الله [التوبة: ٣٠] و: المسيح ابن الله [التوبة: ٣٠] وتحريفهم/ كتاب الله ودينه والثاني: المشركون الذين كانوا لا ينسبون إلى كتاب، فذكر الله تعالى الجنسين بقوله: الذين كفروا على الإجمال ثم أردف ذلك الإجمال بالتفضل، وهو قوله: من أهل الكتاب والمشركين وهاهنا سؤالات:

السؤال الأول: تقدير الآية: لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب ومن المشركين فهذا يقتضي أن أهل الكتاب منهم كافر ومنهم ليس بكافر، وهذا حق، وأن المشركين منهم كافر ومنهم ليس بكافر، ومعلوم أن هذا ليس بحق **والجواب**: من وجوه أحدها: كلمة من هاهنا ليست للتبعيض بل للتبيين كقوله: فاجتنبوا الرجس من الأوثان [الحج: ٣٠] وثانيها: أن الذين كفروا بمحمد عليه الصلاة والسلام، بعضهم من أهل الكتاب وبعضهم من المشركين، فإدخال كلمة من لهذا السبب وثالثها:

أن يكون قوله: والمشركين أيضا وصفا لأهل الكتاب، وذلك لأن النصارى مثلثة واليهود عامتهم مشبهة، وهذا كله شرك، وقد يقول القائل: جاءني العقلاء." (١)

"قليلا كان أو كثيرا إلا أراه الله تعالى إياه.

المسألة الثانية: في رواية عن عاصم: يره برفع الياء وقرأ الباقون: يره بفتحها وقرأ بعضهم: يره بالجزم.

المسألة الثالثة: في الآية **إشكال وهو** أن حسنات الكافر محبطة بكفره وسيئات المؤمن مغفورة، إما ابتداء وإما بسبب اجتناب الكبائر، فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر؟.

واعلم أن المفسرين أجابوا عنه من وجوه: أحدها: قال أحمد بن كعب القرظي: فمن يعمل مثقال ذرة من خير وهو كافر فإنه يرى ثواب ذلك في الدنيا حتى يلقى الآخرة، وليس له فيها شيء، وهذا مروي عن ابن عباس أيضا، ويدل على صحة هذا التأويل ما

روي أنه عليه السلام قال لأبي بكر: «يا أبا بكر ما رأيت في الدنيا مما تكره فبمثاقيل ذر الشر ويدخر الله لك مثاقيل الخير حتى توفاها يوم القيامة»

وثانيها: قال ابن عباس: ليس من مؤمن ولا كافر عمل خيرا أو شرا إلا أراه الله إياه، فأما المؤمن فيغفر الله سيئاته ويثيبه بحسناته، وأما الكافر فترد حسناته ويعذب بسيئاته وثالثها: أن حسنات الكافر وإن كانت محبطة بكفره ولكن الموازنة معتبرة فتقدر تلك الحسنات انحبطت من عقاب كفره، وكذا القول في الجانب الآخر فلا يكون ذلك قادحا في عموم الآية ورابعها: أن تخصص عموم قوله: فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونقول: المراد فمن يعمل من السعداء مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل من الأشقياء مثقال ذرة شرا يره.

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: إذا كان الأمر إلى هذا الحد فأين الكرم؟ **والجواب**: هذا هو الكرم، لأن المعصية وإن قلت ففيها استخفاف، والكريم لا يحتمله وفي الطاعة تعظيم، وإن قل فالكريم لا يضيعه، وكأن الله سبحانه يقول لا تحسب مثقال الذرة من الخير صغيرا، فإنك مع لؤمك وضعفك لم تضيع مني الذرة، بل اعتبرتها ونظرت فيها، واستدللت بها على ذاتي وصفاتي واتخذتها مركبا به وصلت إلي، فإذا لم تضيع ذرتي أفأضيع ذرتك! ثم التحقيق أن المقصود هو النية والقصد، فإذا كان العمل قليلا لكن النية خالصة فقد حصل المطلوب، وإن كان العمل كثيرا والنية دائرة فالمقصود فائت، ومن ذلك ما روي عن كعب: لا تحقروا شيئا من المعروف، فإن رجلا دخل الجنة بإعارة إبرة في سبيل الله، وإن امرأة أعانت بحبة في بناء بيت/ المقدس فدخلت الجنة.

وعن عائشة: «كان بين يديها عنب فقدمته إلى نسوة بحضرتها، فجاء سائل فأمرت له بحبة من ذلك العنب فضحك بعض من كان عندها، فقالت: إن فيما ترون مثاقيل الذرة وتلت هذه الآية» ولعلها كان غرضها التعليم، وإلا فهي كانت في غاية السخاوة. روي «أن ابن الزبير بعث إليها بمائة ألف وثمانين ألف درهم في غرارتين، فدعت بطبق وجعلت تقسمه بين الناس،

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٣٨/٣٢

فلما أمست قالت: يا جارية فطوري هلمي فجاءت بخبز وزيت، فقيل لها: أما أمسكت لنا درهما نشتري به لحما نفطر عليه، فقالت: لو ذكرتيني لفعلت ذلك» وقال مقاتل: نزلت هذه الآية في رجلين كان أحدهما يأتيه السائل فيستقل أن يعطيه التمرة والكسرة والجوزة ويقول ما هذا بشيء، وإنما نؤجر على ما نعطي! وكان الآخر يتهاون بالذنب اليسير ويقول: لا شيء علي من هذا إنما الوعيد بالنار على الكبائر، فنزلت هذه الآية ترغيبا في القليل من الخير فإنه يوشك أن يكثر، وتحذيرا من اليسير من الذنب فإنه يوشك أن يكبر، ولهذا

قال عليه السلام: «اتقوا النار ولو بشق تمرة، فمن لم يجد فبكلمة طيبة»

والله سبحانه وتعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.." (١)

"فعل المراءاة وثالثها: منع الماعون، وكل ذلك من باب الذنوب، ولا يصير المرء به منافقا فلم حكم الله بمثل هذا الوعيد على فاعل هذه الأفعال؟ ولأجل هذا **الإشكال ذكر** المفسرون فيه وجوها أحدها: أن قوله: فويل للمصلين أي فويل للمصلين من المنافقين الذين يأتون بهذه الأفعال، وعلى هذا التقدير تدل الآية على أن الكافر له مزيد عقوبة بسبب إقدامه على محظورات الشرع وتركه لواجبات الشرع، وهو يدل على صحة قول الشافعي: إن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع، وهذا **الجواب** هو المعتمد وثانيها: ما رواه عطاء عن ابن عباس أنه لو قال الله: في صلاتهم ساهون، لكان هذا الوعيد في المؤمنين لكنه قال: عن صلاتهم ساهون والساهي عن الصلاة هو الذي لا يتذكرها ويكون فارغا عنها، وهذا القول ضعيف لأن السهو عن الصلاة لا يجوز أن يكون مفسرا بترك الصلاة، لأنه تعالى أثبت لهم الصلاة بقوله: فويل للمصلين وأيضا فالسهو عن الصلاة بمعنى الترك لا يكون نفاقا ولا كفرا فيعود الإشكال، ويمكن أن يجاب عن الاعتراض الأول بأنه تعالى حكم عليهم بكونهم مصلين نظرا إلى الصورة وبأنهم نسوا الصلاة بالكلية نظرا إلى المعنى كما قال: وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا

[النساء: ١٤٢] ويجاب عن الاعتراض الثاني بأن النسيان عن الصلاة هو أن يبقى ناسيا لذكر الله في جميع أجزاء الصلاة وهذا لا يصدر إلا عن المنافق الذي يعتقد أنه لا فائدة في الصلاة، أما المسلم الذي يعتقد فيها فائدة عينية يمتنع أن لا يتذكر أمر الدين والثواب والعقاب في شيء من أجزاء الصلاة، بل قد يحصل له السهو في الصلاة بمعنى أنه يصير ساهيا في بعض أجزاء الصلاة، فثبت أن السهو في الصلاة من أفعال المؤمن والسهو عن الصلاة من أفعال الكافر وثالثها: أن يكون معنى: ساهون أي لا يتعهدون أوقات صلواتهم ولا شرائطها، ومعناه أنه لا يبالي سواء صلى أو لم يصل، وهو قول سعد بن أبي وقاص ومسروق والحسن ومقاتل.

المسألة الثالثة: اختلفوا في سهو الرسول عليه الصلاة والسلام في صلاته، فقال كثير من العلماء: إنه عليه الصلاة والسلام ما سها، لكن الله تعالى أذن له في ذلك الفعل حتى يفعل ما يفعله/ الساهي فيصير ذلك بيانا لذلك الشرع بالفعل، والبيان بالفعل أقوى، ثم بتقدير وقوع السهو منه فالسهو على أقسام أحدها: سهو الرسول والصحابة وذلك منجبر تارة بسجود السهو وتارة بالسنن والنوافل والثاني: ما يكون في الصلاة من الغفلة وعدم استحضار المعارف والنيات والثالث: الترك لا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٢/٢٥٧

إلى قضاء والإخراج عن الوقت، ومن ذلك صلاة المنافق وهي شر من ترك الصلاة لأنه يستهزئ بالدين بتلك الصلاة. أما قوله تعالى:

[سورة الماعون (١٠٧) : آية ٦]

الذين هم يراؤن (٦)

فاعلم أن الفرق بين المنافق والمرائي أن المنافق هو المظهر للإيمان المبطن للكفر، والمرائي المظهر ما ليس في قلبه من زيادة خشوع ليعتقد فيه من يراه أنه متدين، أو تقول: المنافق لا يصلي سرا والمرائي تكون صلاته عند الناس أحسن.

اعلم أنه يجب إظهار الفرائض من الصلاة والزكاة لأنها شعائر الإسلام وتاركها مستحق للعن فيجب نفي التهمة بالإظهار إنما الإخفاء في النوافل إلا أظهر النوافل ليقتدى به، وعن بعضهم أنه رأى في المسجد رجلا يسجد للشكر وأطالها، فقال: ما أحسن هذا لو كان في بيتك! لكن مع هذا قالوا: لا يترك النوافل حياء ولا يأتي بها رياء، وقلما يتيسر اجتناب الرياء، ولهذا

قال عليه الصلاة والسلام: «الرياء أخفى من دبيب النملة السوداء في." (١)

"بها العبد فإذا قابلها بإحسان الرب وجدها قاصرة عن الوفاء بأداء شكر تلك النعمة، فليستغفر الله لأجل ذلك وخامسها: الاستغفار بسبب التقصير الواقع في السلوك لأن السائر إلى الله إذا وصل إلى مقام في العبودية، ثم تجاوز عنه فبعد تجاوزه عنه يرى ذلك المقام قاصرا فيستغفر الله عنه، ولما كانت مراتب السير إلى الله غير متناهية لا جرم كانت مراتب هذا الاستغفار غير متناهية، أما الاحتمال الثاني: وهو أن يكون المراد واستغفره لذنب أمتك فهو أيضا ظاهر، لأنه تعالى أمره بالاستغفار لذنب أمته في قوله: واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات [محمد: ١٩] فههنا لما كثرت الأمة صار ذلك الاستغفار أوجب وأهم، وهكذا إذا قلنا: المراد هاهنا أن يستغفر لنفسه ولأمته.

المسألة السادسة: في الآية **إشكال وهو** أن التوبة مقدمة على جميع الطاعات، ثم الحمد مقدم على التسبيح، لأن الحمد يكون بسبب الإنعام، والإنعام كما يصدر عن المنزه فقد يصدر عن غيره، فكان ينبغي أن يقع الابتداء بالاستغفار، ثم بعده يذكر الحمد، ثم بعده يذكر التسبيح، فما السبب في أن صار مذكورا على العكس من هذا الترتيب؟ **وجوابه**: من وجوه أولها: لعله ابتدأ بالأشرف، فالأشرف نازلا إلى الأخس فالأخس، تنبيها على أن النزول من الخالق إلى الخلق أشرف من الصعود من الخلق إلى الخالق وثانيها: فيه تنبيه على أن التسبيح والحمد الصادر عن العبد إذا صار مقابلا بجلال الله وعزته صار عين الذنب، فوجب الاستغفار منه وثالثها: للتسبيح والحمد إشارة إلى التعظيم لأمر الله، والاستغفار إشارة إلى الشفقة على خلق [الله] ، والأول كالصلاة، والثاني كالزكاة، وكما أن الصلاة مقدمة على الزكاة، فكذا هاهنا.

المسألة السابعة: الآية تدل على أنه عليه الصلاة والسلام كان يجب عليه الإعلان بالتسبيح والاستغفار، وذلك من وجوه أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام كان مأمورا بإبلاغ السورة/ إلى كل الأمة حتى يبقى نقل القرآن متواترا، وحتى نعلم أنه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٠٤/٣٢

أحسن القيام بتبليغ الوحي، فوجب عليه الإتيان بالتسبيح والاستغفار على وجه الإظهار ليحصل هذا الغرض وثانيها: أنه من جملة المقاصد أن يصير الرسول قدوة للأمة حتى يفعلوا عند النعمة والمحنة، ما فعله الرسول من تجديد الشكر والحمد عند تجديد النعمة وثالثها: أن الأغلب في الشاهد أن يأتي بالحمد في ابتداء الأمر، فأمر الله رسوله بالحمد والاستغفار دائما، وفي كل حين وأوان ليقع الفرق بينه وبين غيره، ثم قال: واستغفره حين نعيت نفسه إليه لتفعل الأمة عند اقتراب آجالهم مثل ذلك.

المسألة الثامنة: في الآية سؤالات أحدها: وهو أنه قال: إنه كان توابا على الماضي وحاجتنا إلى قبوله في المستقبل وثانيها: هلا قال: غفارا كما قاله في سورة نوح «١» وثالثها: أنه قال: نصر الله وقال: في دين الله فلم لم يقل: بحمد الله بل قال: بحمد ربك **والجواب**: عن الأول من وجوه أحدها: أن هذا أبلغ كأنه يقول: ألست أثنيت عليكم بأنكم خير أمة أخرجت للناس ثم من كان دونكم كنت أقبل توبتهم كاليهود فإنهم بعد ظهور المعجزات العظيمة، وفلق البحر ونتق الجبل، ونزول المن والسلوى عصوا ربهم وأتوا بالقبائح، فلما تابوا قبلت توبتهم فإذا كنت قابلا للتوبة ممن دونكم أفلا أقبلها منكم وثانيها: منذ كثير كنت شرعت في قبول توبة العصاة والشروع ملزم على قبول النعمان فكيف في كرم الرحمن وثالثها: كنت توابا قبل أن آمركم بالاستغفار أفلا أقبل وقد أمرتكم بالاستغفار ورابعها: كأنه إشارة إلى تخفيف جنايتهم أي لستم بأول من جنى وتاب بل هو حرفتي، والجناية مصيبة للجاني والمصيبة إذا عمدت خفت وخامسها: كأنه نظير ما يقال:

---

(١) في الآية العاشرة وهي قوله: فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا." [١]

"تركه ابناه ليلتين أو ثلاثا ما يدفناه حتى أنتن في بيته، وكانت قريش تتقي العدسة وعدواها كما يتقي الناس الطاعون، وقالوا نخشى هذه القرحة، ثم دفنوه وتركوه، فهذا معنى قوله: ما أغنى عنه ماله وما كسب وثالثها: الإخبار بأنه من أهل النار، وقد كان كذلك لأنه مات على الكفر.

المسألة الرابعة: احتج أهل السنة على وقوع تكليف ما لا يطاق بأن الله تعالى كلف أبا لهب بالإيمان، ومن جملة الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن وأنه من أهل النار، فقد صار مكلفا بأنه يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال. وأجاب الكعبي وأبو الحسين البصري بأنه لو آمن أبو لهب لكان لهذا الخبر خبرا بأنه آمن، لا بأنه ما آمن، وأجاب القاضي عنه فقال: متى قيل: لو فعل الله ما أخبر أنه لا يفعله فكيف يكون؟ **فجوابنا**: أنه لا يصح **الجواب** عن ذلك بلا أو نعم.

واعلم أن هذين **الجوابين** في غاية السقوط، أما الأول: فلأن هذه الآية دالة على أن خبر الله عن عدم إيمانه واقع، والخبر الصدق عن عدم إيمانه ينافيه وجود الإيمان منافاة ذاتية ممتنعة الزوال فإذا كان كلفه أن يأتي بالإيمان مع وجود هذا الخبر فقد كلفه بالجمع بين المتنافيين.

وأما **الجواب** الثاني: فأرك من الأول لأنا لسنا في طلب أن يذكروا بلسانهم لا أو نعم، بل صريح العقل شاهد بأن بين كون

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٢/٣٤٥

الخبر عن عدم الإيمان صدقا، وبين وجود الإيمان منافاة ذاتية، فكان التكليف بتحصيل أحد المتضادين حال حصول الآخر تكليفا بالجمع بين الضدين، وهذا **الإشكال قائم** سواء ذكر الخصم بلسانه شيئا أم بقي ساكتا. أما قوله تعالى:

[سورة المسد (١١١) : آية ٤]

وامرأته حمالة الحطب (٤)

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرئ (ومريئته) بالتصغير وقرئ (حمالة الحطب) بالنصب على الشتم، قال صاحب «الكشاف» : وأنا أستحب هذه القراءة وقد توسل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بجميل من أحب شتم أم جميل وقرئ بالنصب والتنوين والرفع.

المسألة الثانية: أم جميل بن حرب أخت أبي سفيان بن حرب عمة معاوية، وكانت في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

وذكروا في تفسير كونها حمالة الحطب وجوها: أحدها: أنها كانت تحمل حزمة من الشوك والحسك فتنثرها بالليل في طريق رسول الله، فإن قيل: إنها كانت من بيت العز فكيف يقال: إنها حمالة الحطب؟ قلنا:

لعلها كانت مع كثرة مالها خسيسة أو كانت لشدة عداوتها تحمل بنفسها الشوك والحطب، لأجل أن تلقيه في طريق رسول الله وثانيها: أنها كانت تمشي بالنميمة يقال: للمشاء بالنمائم المفسد بين الناس: يحمل الحطب بينهم، أي يوقد بينهم النائرة، ويقال للمكثار: هو حاطب/ ليل وثالثها: قول قتادة: أنها كانت تعير رسول الله بالفقر، فعيرت بأنها كانت تحتطب والرابع: قول أبي مسلم وسعيد بن جبير: أن المراد ما حملت من الآثام في عداوة الرسول، لأنه كالحطب في تصيرها إلى النار، ونظيره أنه تعالى شبه فاعل الإثم بمن يمشي وعلى ظهره حمل، قال تعالى: فقد احتملوا بهتانا وإثما مبينا [الأحزاب: ٥٨] وقال تعالى: يحملون أوزارهم على." (١)

"ظهورهم

[الأنعام: ٣١] وقال تعالى: وحملها الإنسان [الأحزاب: ٧٢] .

المسألة الثالثة: (امرأته) إن رفعته ففيه وجهان أحدهما: العطف على الضمير في سيصلى، أي سيصلى هو وامرأته. وفي جيدها في موضع الحال والثاني: الرفع على الابتداء، وفي جيدها الخبر.

المسألة الرابعة:

عن أسماء لما نزلت تبت جاءت أم جميل ولها ولولة وبيدها حجر، فدخلت المسجد، ورسول الله جالس ومعه أبو بكر، وهي تقول:

مذمما قلينا ... ودينه أبينا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٥٣/٣٢

وحكمه عصينا

فقال أبو بكر: يا رسول الله قد أقبلت إليك فأنا أخاف أن تراك، فقال عليه السلام: «إنها لا تراني» وقرأ:

وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا [الإسراء: ٤٥] وقالت لأبي بكر: قد ذكر لي أن صاحبك هجاني، فقال أبو بكر: لا ورب هذا البيت ما هجاك، فولت وهي تقول:

قد علمت قريش أني بنت سيدها

وفي هذه الحكاية أبحاث:

الأول: كيف جاز في أم جميل أن لا ترى الرسول، وترى أبا بكر والمكان واحد؟ **الجواب**: أما على قول أصحابنا فالسؤال زائل، لأن عند حصول الشرائط يكون الإدراك جائزا لا واجبا، فإن خلق الله الإدراك رأى وإلا فلا، وأما المعتزلة فذكروا فيه وجوها أحدها: لعله عليه السلام أعرض وجهه عنها وولاها ظهره، ثم إنها كانت لغاية غضبها لم تفتش، أو لأن الله ألقى في قلبها خوفا، فصار ذلك صارفا لها عن النظر وثانيها: لعل الله تعالى ألقى شبه إنسان آخر على الرسول، كما فعل ذلك بعيسى وثالثها: لعل الله تعالى حول شعاع بصرها عن ذلك السمت حتى إنها ما رأته.

واعلم أن **الإشكال على** الوجوه الثلاثة لازم، لأن بهذه الوجوه عرفنا أنه يمكن أن يكون الشيء حاضر ولا نراه، وإذا جوزنا ذلك فلم لا يجوز أن يكون عندنا فيلات وبوقات، ولا نراها ولا نسمعها «١» .

البحث الثاني: أن أبا بكر حلف أنه ما هجاك، وهذا من باب المعاريض، لأن القرآن لا يسمى هجوا، ولأنه كلام الله لا كلام الرسول، فدلت هذه الحكاية على جواز المعاريض.

بقي من مباحث هذه الآية سؤالان:

السؤال الأول: لم لم يكتف بقوله: وامرأته بل وصفها بأنها حمالة الحطب؟ **الجواب**: قيل: كان له امرأتان سواها فأراد الله تعالى أن لا يظن ظان أنه أراد كل من كانت امرأة له، بل ليس المراد إلا هذه الواحدة.

السؤال الثاني: أن ذكر النساء لا يليق بأهل الكرم والمروءة، فكيف يليق ذكرها بكلام الله، ولا سيما امرأة العم؟ **الجواب**: لما لم يستبعد في امرأة نوح وامرأة لوط بسبب كفر تينك المرأتين، فلأن لا يستبعد في امرأة كافرة زوجها رجل كافر أولى.

(١) إنما يرد **الإشكال عند** من لا يقولون بالمعجزات وخوارق العادات وهي أمور لا يستطاع مع العقل جحدها ولا إنكارها، أما من يقول بها، فلا إشكال.." (١)

"المسألة الرابعة: قوله: أن يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل فيه على أقوال.

الأول: أنه ثاني مفعولي منع لأنك تقول: منعته كذا، ومثله: وما منعنا أن نرسل بالآيات [الإسراء: ٥٩] ، وما منع الناس أن يؤمنوا [الإسراء: ٩٤] . الثاني: قال الأخفش: يجوز أن يكون على حذف (من) كأنه قيل: منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه. الثالث: أن يكون على البدل من مساجد الله. الرابع: قال الزجاج:

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٥٤/٣٢

يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه، والعامل فيه (منع) .
المسألة الخامسة: السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين. أحدهما: منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا. والثاني: بالهدم والتخريب وليس لأحد أن يقول: كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لأن منع الناس من إقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له، وقيل: إن أبا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلاة فخربته قريش لما هاجر.
المسألة السادسة: ظاهر الآية يقتضي أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم وفيه **إشكال لأن** الشرك ظلم على ما قال تعالى: إن الشرك لظلم عظيم [لقمان: ١٣] مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل، وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل، **والجواب** عنه: أقصى ما في الباب أنه عام دخله/ التخصيص فلا يقدح فيه.
أما قوله تعالى: أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين فاعلم أن في الآية مسائل:
المسألة الأولى: ظاهر الكلام أن الذين آمنوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله إلا خائفين، وأما من يجعله عاما في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها. أحدها: ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا مساجد الله إلا خائفين على حال الهيبة وارتعاد الفرائض من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلا أن يستولوا عليهم ويمنعوا المؤمنين منها، والمعنى ما كان الحق والواجب إلا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم. وثانيها: أن هذا بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد، وأنه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم إلا خائفا يخاف أن يؤخذ فيعاقب، أو يقتل إن لم يسلم، وقد أنجز الله صدق هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام، ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضي الله عنه: ألا لا يحجن بعد العام مشرك، وأمر النبي عليه الصلاة والسلام بإخراج اليهود من جزيرة العرب، فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام، وهذا هو تفسير أبي مسلم في حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف على ظهور أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته. وثالثها: أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والإذلال. ورابعها: أنه يحرم عليهم دخول المسجد الحرام إلا في أمر يتضمن الخوف نحو أن يدخلوا للمخاصمة والمحاكمة والمحاجة، لأن كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى: ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر [التوبة: ١٧] . وخامسها:
قال قتادة والسدي: قوله: إلا خائفين بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس إلا خائفين، ولا يوجد فيه نصراني إلا أوجع ضربا وهذا التأويل مردود، لأن بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفا، إلى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه الله في زماننا. وسادسها: أن قوله: ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين وإن كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٢/٤

"أجابه إليه، وحينئذ يتوجه الإشكال، فإن في زمان أجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد من العرب مسلما، ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.

والجواب: قال القفال: أنه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا، ولم تزال الرسل من ذرية إبراهيم، وقد كان في الجاهلية: زيد بن عمرو بن نفيل، وقس بن ساعدة، ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعامر بن الظرب كانوا على دين الإسلام يقرون بالإبداء والإعادة، والثواب والعقاب، ويوحدون الله تعالى، ولا يأكلون الميتة، ولا يعبدون الأوثان.

/ أما قوله تعالى: وأرنا مناسكنا ففيه مسائل:

المسألة الأولى: في أرنا قولان، الأول: معناه علمنا شرائع حجنا إذ أمرتنا ببناء البيت لنحجه وندعوا الناس إلى حجه، فعلمنا شرائعه وما ينبغي لنا أن نأتيه فيه من عمل وقول مجاز هذا من رؤية العلم، قال الله تعالى: ألم تر إلى ربك كيف مد الظل [الفرقان: ٤٥] ، ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل [الفيل: ١] . الثاني: أظهرها لأعيننا حتى نراها.

قال الحسن: إن جبريل عليه السلام أرى إبراهيم المناسك كلها، حتى بلغ عرفات، فقال: يا إبراهيم أعرفت ما أريتك من المناسك؟ قال: نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له إبليس فسد عليه الطريق، فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسبع حصيات ففعل، فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمي الحصيات.

وهاهنا قول ثالث وهو أن المراد العلم والرؤية معا. وهو قول القاضي لأن الحج لا يتم إلا بأمور بعضها يعلم ولا يرى، وبعضها لا يتم الغرض منه إلا بالرؤية، فوجب حمل اللفظ على الأمرين جميعا وهذا ضعيف، لأنه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا وأنه جائز، فبقي القول المعتبر وهو القولان الأولان، فمن قال بالقول الثاني قال: إن المناسك هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها، ومن قال بالأول قال: إن المناسك هي أعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف.

المسألة الثانية: النسك هو التعبد، يقال للعابد ناسك ثم سمي الذبح نسكا والذبيحة نسيكة، وسمي أعمال الحج مناسك.

قال عليه السلام: «خذوا عن مناسككم لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا» .

والمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى: مناسك أيضا، ويقال: المنسك بفتح السين بمعنى الفعل، وبكسر السين بمعنى المواضع، كالمسجد والمشرق والمغرب، قال الله تعالى: لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه [الحج: ٦٧] قرئ بالفتح والكسر، وظاهر الكلام يدل على الفعل، وكذلك

قوله عليه السلام: «خذوا عني مناسككم»

أمرهم بأن يتعلموا أفعاله في الحج لا أنه أراد: خذوا عني مواضع نسككم إذا عرفت هذا فنقول: إن حملنا المناسك على مناسك الحج، فإن حملناها على الأفعال فالإراءة لتعريف تلك الأعمال، وإن حملناها على المواضع فالإراءة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط، وهو خطأ، لأن الذبيحة إنما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد، ولذلك

لا يسمون ما يذبح للأكل بذلك فما لأجله سميت الذبيحة نسكا، وهو كونه عملا من أعمال الحج قائم في سائر الأعمال، فوجب دخول الكل فيه وإن حملنا المناسك على ما يرجع إليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب إلى الله تعالى، واللزوم لما يرضيه وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه الله تعالى." (١)

"تعالى: وإن خفتم شقاق بينهما أي فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر.

البحث الثاني: قوله: وإن تولوا فإنما هم في شقاق أي إن تركوا مثل هذا الإيمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين/ والانقياد للحق وإنما غرضهم المنازعة وإظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات. أولها: قال ابن عباس رضي الله عنهما: فإنما هم في شقاق في خلاف مذ فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله. وثانيها: قال أبو عبيدة ومقاتل في شقاق. أي في ضلال. وثالثها: قال ابن زيد في منازعة ومحاربة. ورابعها: قال الحسن في عداوة قال القاضي:

ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق أو المخالفة التي لا تكون معصية إنه شقاق وإنما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على أن القوم معادون للرسول مضمرون له السؤال مترصدون لإيقاعه في المحن، فعند هذا آمنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من شرهم ومكرهم فقال: فسيكفيكهم الله تقوية لقبه وقلب المؤمنين لأنه تعالى إذا تكفل بالكفاية في أمر حصلت الثقة به قال المتكلمون: هذا إخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وإنما قلنا إنه إخبار عن الغيب وذلك لأنا وجدنا مخبر هذا القول على ما أخبر به لأنه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم فصاروا أذلاء في أيديهم يؤدون إليهم الخراج والجزية أو لا يقدرون البتة على التخلص من أيديهم وإنما قلنا: إنه معجز لأنه المتخرص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل، قال الملحدون: لا نسلم أن هذا معجز وذلك لأن المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة، وقد جرت العادة بأن كل من كان مبتلى بإيذاء غيره فإنه يقال له: اصبر فإن الله يكفيك شره، ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع أخرى، وإذا كان هذا معتادا فكيف يقال: إنه معجز وأيضا لعله توصل إلى ذلك برؤيا رآها، وذلك مما لا سبيل إلى دفعه، فإن المنجمين يقولون: من كان سهم الغيب في طالعه فإنه يأتي بمثل هذه الأخبار وإن لم يكن نبيا. **والجواب**: أنه ليس غرضنا من قولنا أنه معجز أن هذا الإخبار وحده معجز، بل غرضنا أن القرآن يشتمل على كثير من هذا النوع، والإخبار عن الأشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المتخرص الكاذب.

[في معنى وهو السميع العليم] ثم إنه تعالى لما وعده بالنصرة والمعونة أتبعه بما يدل على أن ما يسرون وما يعلنون من هذا الأمر لا يخفى عليه تعالى فقال: وهو السميع العليم وفيه وجهان. الأول: أنه وعيد لهم والمعنى أنه يدرك ما يضمرون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر إلا وهو قادر على كفايته إياهم فيه.

الثاني: أنه وعد للرسول عليه السلام يعني: يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك إلى مرادك، واحتج الأصحاب بقوله: وهو السميع العليم على أن سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لأن قوله:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤/٥٥

«عليم» بناء مبالغة فيتناول كونه عالما بجميع المعلومات، فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وأنه غير جائز، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعا أمرا زائدا على وصفه بكونه عليما والله أعلم بالصواب.

أما قوله: بمثل ما آمنتم به ففيه **إشكال وهو** أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل، **وجوابه**.

[سورة البقرة (٢) : آية ١٣٨]

صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون (١٣٨)." [١]

"يستنكر نقل القبلة من جهة إلى جهة كما لا يستنكر نقله إياهم من حال إلى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر، فمن اهتدى لهذا النظر ازداد بصره، ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الأمور ثقلت عليه هذه المسألة.

أما قوله: إلا على الذين هدى الله فاحتج الأصحاب بهذه الآية في مسألة خلق الأعمال فقالوا: المراد من الهداية إما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة، والوجهان الأولان هاهنا باطلان، وذلك لأنه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل إلا على الذين هدى الله فوجب أن يقال: إن الذي هداه الله لا يثقل ذلك عليه، والهداية بمعنى الدعوة، ووضع الدلائل عامة في حق الكل، فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار، فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية هاهنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب، قالت المعتزلة: **الجواب** عنه من ثلاثة أوجه، أحدها: أن الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك. وثانيها: أراد به الاهتداء. وثالثها:

أنهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كأنه لم يعتد بهم.

والجواب عن الكل: أنه ترك للظاهر فيكون على خلاف الأصل والله أعلم.

أما قوله تعالى: وما كان الله ليضيع إيمانكم ففيه مسائل:

المسألة الأولى: [فيمن ماتوا على القبلة الأولى] أن رجالا من المسلمين كأبي أمامة، وسعد بن زرارة، والبراء بن عازب، والبراء بن معرور، وغيرهم ماتوا على القبلة الأولى فقال عشائرهم: يا رسول الله توفي إخواننا على القبلة الأولى فكيف حالهم؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية.

واعلم أنه لا بد من هذا السبب، وإلا لم يتصل بعض الكلام ببعض، ووجه تقرير **الإشكال أن** الذين لم يجوزوا النسخ إلا مع البداء يقولون: إنه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال أن تلك الصلوات التي أتوا بها متوجهين إلى بيت المقدس كانت ضائعة، ثم إن الله تعالى أجاب عن هذا **الإشكال وبين** أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة/ ومن تكليف إلى تكليف، والأول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين، وأن من هذا حاله فإنه لا يضيع أجره ونظيره: ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها، فأنزل الله تعالى: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح [المائدة: ٩٣] فعرفهم الله تعالى أنه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك بإباحة الله تعالى، فإن قيل: إذا كان الشك إنما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة؟ قلنا: **الجواب** من وجوه. أحدها: أن

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٧٤/٤

ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون **جوابا** لسؤال ذلك المنافق. وثانيها: لعلهم اعتقدوا أن الصلاة إلى الكعبة أفضل فقالوا: ليت إخواننا ممن مات أدرك ذلك، فذكر الله تعالى هذا الكلام **جوابا** عن ذلك. وثالثها: لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دفعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم.

القول الثاني: وهو قول ابن زيد أن الله تعالى إذا علم أن الصلاح في نقلكم من بيت المقدس إلى الكعبة فلو أقركم على الصلاة إلى بيت المقدس كان ذلك إضاعة عنه لصلاتكم لأنها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك.

القول الثالث: أنه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وأنه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن.." (١)

"أما قوله: وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال: هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال، أما على الحال فمن وجوه. الأول: أنهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن إرضاؤهم باتباعها.

الثاني: أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك إلى ترك قبلتك مع أنهم فيما بينهم مختلفون. الثالث: أن هذا إبطال لقولهم إنه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لأنه إذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث، وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه **إشكال وهو** أن قوله: وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي إلى الخلف، **وجوابه** أنا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم يتبع قبلة الآخر فالخلف غير لازم، وإن حملناه على الكل قلنا إنه عام دخله التخصيص.

أما قوله: ولئن اتبعت أهواءهم ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: الهوى المقصور هو ما يميل إليه الطبع والهواء الممدود معروف.

المسألة الثانية: اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب، قال بعضهم: الرسول وقال بعضهم: الرسول وغيره. وقال آخرون: بل غيره، لأنه تعالى عرف أن الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب، وهذا القول الثالث خطأ لأن كل ما لو وقع من الرسول لقبح، والإلجاء عنه مرتفع، فهو منهي عنه، وإن كان المعلوم منه أنه لا يفعله، ويدل عليه وجوه. أحدها: أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب أن لا ينهاه عنه، لكان ما علم أنه يفعله وجب أن لا يأمره/ به، وذلك يقتضي أن لا يكون النبي مأمورا بشيء ولا منهيا عن شيء وأنه بالاتفاق باطل. وثانيها: لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير. وثالثها: أن يكون الغرض من النهي والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل، فيكون الغرض منه التأكيد ولما حسن من الله التنبيه على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فأي بعد في مثل هذا الغرض هاهنا. ورابعها: قوله تعالى في حق الملائكة: ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم [الأنبياء:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤/ ٩٢

٢٩] مع أنه تعالى أخبر عن عصمتهم في قوله: يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون [النحل: ٥٠] وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم: لئن أشركت ليحبطن عملك [الزمر: ٦٥] وقد أجمعوا على أنه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال إليه، وقال: يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين [الأحزاب: ١] وقال تعالى: ودوا لو تدهن فيدهنون [القلم: ٩] وقال: بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته [المائدة: ٦٧] وقوله: ولا تكونن من المشركين [الأنعام: ١٤] فثبت بما ذكرنا أنه عليه الصلاة والسلام منهي عن ذلك، وأن غيره أيضا منهي عنه لأن النهي عن هذه الأشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بقي أن يقال: فلم خصه بالنهي دون غيره؟ فنقول فيه وجوه، أحدها: أن كل من كان نعم الله عليه أكثر، كان صدور الذنب منه أقبح، ولا شك أن نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص. وثانيها: أن مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير. وثالثها: أن الرجل الحازم إذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعة." (١)

"وإن لم يسبق له ذكر لأن الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الإضمار فيه تفخيم وإشعار بأنه لشهرته معلوم بغير إعلام وعلى هذا القول أسئلة.

السؤال الأول: أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة.

الجواب: أنه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود/ والنصارى بقوله: ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين [البقرة: ١٤٥] أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال: اعلموا يا معشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في أبنائهم.

السؤال الثاني: هذه الآية نظيرها قوله تعالى: يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل [الأعراف: ١٥٧] وقال: ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد [الصف: ٦] إلا أنا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم، وذلك لأنه وصفه في التوراة والإنجيل إما أن يكون قد أتى مشتملا على التفصيل التام، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبلة أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فإن كان الأول وجب أن يكون بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لأهل المشرق والمغرب لأن التوراة والإنجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب، ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك.

وأما القسم الثاني: فإنه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لأنا نقول: هب أن التوراة اشتملت على أن رجلا من العرب سيكون نبيا إلا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل إلى حد اليقين، لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

والجواب: عن هذا **الإشكال إنما** يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتمال التوراة والإنجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤/١٠٩

اليقين، فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم بنبوة الأنبياء وأبوة الآباء.

السؤال الثالث: فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط، أما العلم بأن هذا ابني فذلك ليس علما يقينا بل ظن ومحتمل للغلط، فلم شبه اليقين بالظن؟

والجواب: ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الأبناء، بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم فكما أن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره، فكذا هاهنا وعند هذا يستقيم التشبيه لأن هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة.

السؤال الرابع: لم خص الأبناء الذكور؟

الجواب: لأن الذكور أعرف وأشهر وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم ألصق.." [(١)]

"لذاتها، فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لأن الوجوب صفة لانتساب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية والانتساب مغاير بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى، وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمرا قائما بالنفس ولأنا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال، فثبت أنه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته، فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث.

وإشكال رابع: وهو أن هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الإخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا.

والأول محال لأن الإخبار إنما يكون بشيء عن شيء، فالمخبر عنه غير المخبر به فهما أمران لا واحد، وإن لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالإثبات فهو مغفول عنه، فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال:

والجواب عن الأول: أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك أن المجموع مفتقر في تحققه إلى تحقق أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها، ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل.

وأما **الإشكال الثاني**: وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات فإذا نظرت إليها من حيث إنها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد، **فالجواب** أن الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر إليه من حيث إنه هو وبين النظر إليه من حيث إنه محكوم عليه بأنه واحد، فإذا نظرت إليه من حيث إنه هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة وهاهنا حالة عجيبة فإن العقل ما دام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة، فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل إلى سره وهذا أيضا هو **الجواب** عن **إشكال الوجود** **وإشكال الوجوب**.

أما **الإشكال الرابع**: وهو أنه هل يمكن التعبير عنه؟ فالحق أنه لا يمكن التعبير عنه لأنك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر، والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة، فليس هناك توحيد، ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الإخبار عنه، فهناك ذات مع سلب خاص، فلا يكون هناك توحيد فأما إذا نظرت إليه من حيث إنه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفي ولا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤/١١١

بالإثبات، فهناك تحقق الوصول إلى مبادئ عالم التوحيد، ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه إلا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد، وسنذكر شمة من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى، أما الوحدة بالمعنى الثاني، وهي أنه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود، فكأن هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى، وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا [الأنبياء: ٢٢] أم الوحدة بالتفسير الأول، فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لأنه لا شك في وجود موجودات وهذه الموجودات إما مفردات أو مركبات، فالمركب لا بد فيه من المفردات فثبت أنه لا بد من إثبات المفردات في عالم الممكنات، فالواحدية بالمعنى الأول ليست من الأمور التي توحد الحق سبحانه بها، أما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها ومتفرد بها، ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه، فهذه تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما." (١)

"الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك، أما إذا حصلت النفرة الشديدة فإنه بسبب تلك النفرة يخرج عن أن يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار، وهاهنا يتحقق معنى الوجوب.

أما قوله تعالى: في آخر الآية: إن الله غفور رحيم ففيه **إشكال وهو** أنه لما قال: فلا إثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده: إن الله غفور رحيم فإن الغفران إنما يكون عند حصول الإثم.

والجواب: من وجوه أحدها: أن المقتضي للحرمة قائم في الميتة والدم، إلا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض، فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة، ثم ذكر بعده أنه رحيم، يعني لأجل الرحمة عليكم أبحت لكم ذلك وثانيها: لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة، فهو سبحانه غفور بأن يغفر ذنبه في تناول الزيادة، رحيم حيث أباح في تناول قدر الحاجة وثالثها: أنه تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لأنه غفور للعصاة إذا تابوا، رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى.

النوع الثاني: من الكلام في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول:

الفصل الأول فيما يتعلق بالميتة

والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد:

أما المقدمة: ففيها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في أن التحريم المضاف إلى الأعيان، هل يقتضي الإجمال؟ فقال الكرخي: إنه يقتضي الإجمال، لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة، فلا بد من صرفهما إلى فعل من أفعالنا فيها، وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبعيدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الأفعال فيها، وهو غير محرم، فإذن لا بد من صرف هذا التحريم إلى فعل خاص، وليس بعض الأفعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة، وأما أكثر العلماء فإنهم أصروا على أنه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الأجسام كما أن الذوات لا تملك وإنما يملك التصرفات

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤/١٤٧

فيها، فإذا قيل فلان يملك جارية فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها فكذا هنا، وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الأصول.

المسألة الثانية: لما ثبت الأصل الذي قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات إلا ما أخرجه الدليل المخصص، فإن قيل: لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل، والذي يدل عليه وجوه أحدها: أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وثانيها: أنه ورد عقيب قوله: كلوا من طيبات ما رزقناكم [البقرة: ٥٧] وثالثها: ما روي عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة، إنما حرم من الميتة أكلها

والجواب عن الأول: لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وعن الثاني: أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم، بل يجب إجراؤها على ظاهرها وعن الثالث: أن ظاهر القرآن." (١)

"ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه أنهم إذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله، فوجب أن يحرم

وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوهم فكلوا فإن الله تعالى قد أحل ذبائحهم، وهو يعلم ما يقولون،

واحتج المخالف بوجوه الأول: أنه تعالى قال:

وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم [المائدة: ٥] وهذا عام، الثاني: أنه تعالى قال: وما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله: وما أهل به لغير الله هو المراد بقوله: وما ذبح على النصب الثالث:

أن النصراني إذا سمى الله تعالى وإنما يريد به المسيح فإذا كانت إرادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع أنه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضمره عند ذكر الله وإرادته المسيح.

والجواب عن الأول: أن قوله: وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله: وما أهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام وعن الثاني: أن قوله: وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله: وما أهل به لغير الله لأنهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما وعن/ الثالث: أنا إنما كلفنا بالظاهر لا بالباطن، فإذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل، ولا سبيل لنا إلى الباطن.

الفصل الخامس القائلون بأن كلمة «إنما» للحصر

اتفقوا على أن ظاهر الآية يقتضي أن لا يحرم سوى هذه الأشياء لكنا نعلم أن في الشرع أشياء أخر سواها من المحرمات فتصير كلمة «إنما» متروكة الظاهر في العمل ومن قال إنها لا تفيد الحصر **فالإشكال زائل**.

الفصل السادس في «المضطر»

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٩٤/٥

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الشافعي رضي الله عنه: قوله تعالى: فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه أن من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي، ولا بصفة العدوان البتة فأكل، فلا إثم عليه وقال أبو حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الأكل فلا إثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالأكل ويتفرع على هذا الاختلاف أن العاصي بسفره هل يترخص أم لا؟ فقال الشافعي رضي الله عنه لا يترخص لأنه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال أبو حنيفة بل يترخص لأنه مضطر غير باغ ولا عاد في الأكل فيندرج تحت الآية، واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وبالمعقول، أما الآية فهي أنه سبحانه وتعالى حرم هذه الأشياء على الكل بقوله: حرمت عليكم الميتة والدم [المائدة: ٣] ثم أباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بأنه غير باغ ولا عاد، والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لأن قولنا: فلان ليس بمعتد نقيض لقولنا: فلان متعد ويكفي في صدقه كونه متعديا في أمر ما من الأمور سواء كان في السفر، أو في الأكل، أو في غيرهما، وإذا كان اسم." (١)

"فهو أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل، من قولك: اقتص فلان أثر فلان إذا فعل مثل فعله، قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا [الكهف: ٦٤] وقال تعالى: وقالت لأخته قصيه [القصص: ١١] أي اتبعي أثره، وسميت القصة قصة لأن بالحكاية تساوي المحكي، وسمي القصص لأنه يذكر مثل أخبار الناس، ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه.

أما قوله تعالى: في القتلى أي بسبب قتل القتلى، لأن كلمة «في» قد تستعمل للسببية

كقوله عليه السلام: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»

إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية: يا أيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى، فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى، إلا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص أيضا في صور كثيرة، وهي إذا قتل الوالد ولده، والسيد عبده وفيما إذا قتل المسلم حربيا أو معاهدا، وفيما إذا قتل مسلم خطأ إلا أن العام الذي دخله التخصيص/ يبقى حجة فيما عداه.

فإن قيل: قولكم هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه إشكالان الأول: أن القصاص لو وجب لوجب إما على القاتل، أو على ولي الدم، أو على ثالث، والأقسام الثلاثة باطلة، وإنما قلنا: إنه لا يجب على القاتل لأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه، بل يحرم عليه ذلك، وإنما قلنا: إنه غير واجب على ولي الدم لأن ولي الدم مخير في الفعل والترك، بل هو مندوب إلى الترك بقوله: وأن تعفوا أقرب للتقوى [البقرة: ٢٣٧] والثالث أيضا باطل لأنه يكون أجنبيا عن ذلك القتل والأجنبي عن الشيء لا تعلق له به.

السؤال الثاني: إذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية إيجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة، بل أقصى ما في الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة على كون القتل مشرعا بسبب القتل.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٠١/٥

والجواب عن السؤال الأول: من وجهين الأول: أن المراد إيجاب إقامة القصاص على الإمام أو من يجري مجراه، لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود فإنه لا يحل للإمام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين، والتقدير: يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص إن أراد ولي الدم استيفاءه والثاني: أنه خطاب مع القاتل والتقدير: يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع هاهنا وليس له أن ينكر، بل للزاني والسارق الهرب من الحد ولهما أيضا أن يستترا بستر الله ولا يقرا، والفرق أن ذلك حق الآدمي.

وأما **الجواب** عن السؤال الثاني: فهو أن ظاهر الآية يقتضي إيجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذات، فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل:

المسألة الأولى: ذهب أبو حنيفة إلى موجب العمد هو القصاص، وذهب الشافعي في أحد قوليه إلى أن موجب العمد إما القصاص وإما الدية، واحتج أبو حنيفة بهذه الآية، ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف، لأنه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الإمام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما إذا كان ولي الدم يريد القتل." (١)

"صوم واجب في الشرائع المتقدمة، لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا للبعض، فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره.

سلمنا أن هذا الخبر يقتضي أن يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه، ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الآية فمن أين لنا أن المراد بهذه الآية غير شهر رمضان.

وأما حجتهم الثانية: وهي أن هذه الأيام لو كانت هي شهر رمضان، لكان حكم المريض والمسافر مكررا.

فالجواب: أن في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين، بل كان التخيير ثابتا بينه وبين الفدية، فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية دون القضاء، ويجوز أيضا أنه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم، فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى أن إفطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في حكم المقيم، فإنه يجب عليهما القضاء في عدة من أيام أخر، فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حتما، كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير إلى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله في الصوم، فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الإفطار ووجوب القضاء كحالها أولا، فهذا هو الفائدة في إعادة ذكر حكم المسافر والمريض، لا لأن الأيام المعدودات سوى شهر رمضان.

وأما حجتهم الثالثة: وهي قولهم صوم هذه الأيام واجب مخير، وصوم شهر رمضان واجب معين.

فجوابه ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا، ثم صار معينا، فهذا تقرير هذا القول، واعلم أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ إلى هذه الآية، أما على القول الأول فظاهر، وأما على القول الثاني فلأن هذه الآية تقتضي أن يكون صوم رمضان/ واجبا مخيرا والآية التي بعدها تدل على التعيين، فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية، وفيه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٢٢/٥

إشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله: فمن شهد منكم الشهر فليصمه [البقرة: ١٨٥] ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح.

وجوابه: أن الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها أن المقدم في التلاوة وهو الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا: إن ذلك في التلاوة أما في الإنزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشر هي المتأخرة فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الآية المدينة وذلك كثير.

المسألة الثالثة: في قوله: معدودات وجهان أحدهما: مقدرات بعدد معلوم وثانيهما: قلائل كقوله تعالى: دراهم معدودة [يوسف: ٢٠] وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في معرفة تقديره، وأما الكثير فإنه يصب صبا ويحثى والمقصود من هذا الكلام كأنه سبحانه يقول: إني رحمتكم وخففت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله، ولا صيام أكثره، ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما أوجبت الصوم عليكم إلا في أيام قليلة، وقال بعض المحققين: يجوز أن يكون قوله: أياما معدودات من صلة قوله:." (١)

"وهو الجمع، قال عمرو:

هجان اللون لم تقرأ جنينا

أي لم تجمع في رحمها ولدا، ومن هذا الأصل: قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم في رحمها، فسمي القرآن قرآنا، لأنه يجمع السور ويضمها وثالثها: قول قطرب وهو أنه سمي قرآنا، لأن القارئ يكتبه، وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب: ما قرأت الناقة سلى قط، أي ما رمت بولد وما أسقطت ولدا قط وما طرحت، وسمي الحيض، قرأ لهذا التأويل، فالقرآن/ يلفظه القارئ من فيه ويلقيه فسمي قرآنا.

المسألة الثالثة: قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى: وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا [البقرة: ٢٣] أن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج، والإنزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة، ولهذا قال الله تعالى: نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل إذا ثبت هذا فنقول:

لما كان المراد هاهنا من قوله تعالى: شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن أنزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، لا جرم ذكره بلفظ الإنزال دون التنزيل، وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الأقوال. أما قوله: هدى للناس ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: بينا تفسير الهدى في قوله تعالى: هدى للمتقين [البقرة: ٢] .

والسؤال أنه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين، وهاهنا جعله هدى للناس، فكيف وجه الجمع؟ **وجوابه** ما ذكرناه هناك.

المسألة الثانية: هدى للناس وبينات نصب على الحال، أي أنزل وهو هداية للناس إلى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٤٢/٥

مما يهدي إلى الحق ويفرق بين الحق والباطل.

أما قوله تعالى: وبينات من الهدى والفرقان ففيه **إشكال وهو** أن يقال: ما معنى قوله: وبينات من الهدى بعد قوله: هدى.

وجوابه من وجوه الأول: أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى، ثم الهدى على قسمين: تارة يكون كونه هدى للناس بينا جليا، وتارة لا يكون كذلك، والقسم الأول لا شك أنه أفضل فكأنه قيل: هو هدى لأنه هو البين من الهدى، والفارق بين الحق والباطل، فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه، لكونه أشرف أنواعه، والتقدير كأنه قيل: هذا هدى، وهذا بين من الهدى، وهذا بينات من الهدى، ولا شك أن هذا غاية المبالغات الثاني: أن يقال: القرآن هدى في نفسه، ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان، والمراد بالهدى والفرقان: التوراة والإنجيل قال الله تعالى: نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان [آل عمران: ٣ و ٤] وقال: وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون [البقرة: ٥٣] وقال ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين [الأنبياء: ٤٨] فبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان الثالث: أن يحمل الأول على أصول الدين، والهدى الثاني على فروع الدين، فحينئذ يزول التكرار والله أعلم.

وأما قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل:." (١)

"في هذه الآية قال: وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ولم يقل فقل إني قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه الأول: كأنه سبحانه وتعالى يقول عبدي أنت إنما تحتاج إلى الواسطة في غير وقت الدعاء أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك الثاني: أن قوله: وإذا سألك عبادي عني يدل على أن العبد له وقوله:

فإني قريب يدل على أن الرب للعبد وثالثها: لم يقل: فالعبد مني قريب، بل قال: أنا منه قريب، وفيه سر نفيس فإن العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء، فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضله وبرحمته من العبد، والقرب من الحق إلى العبد/ لا من العبد إلا الحق فلهذا قال: فإني قريب والرابع: أن الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فإنه لا يكون داعيا له فإذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الأحد الحق، فامتنع من أن يبقى في هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه، فلما ارتفعت الوسائط بالكلية، فلا جرم حصل القرب فإنه ما دام يبقى العبد ملتفتا إلى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى، لأن ذلك الغرض يحجبه عن الله، فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله، فكان الدعاء أفضل العبادات.

الحجة الثانية في فضل الدعاء: قوله تعالى: وقال ربكم ادعوني أستجب لكم [غافر: ٦٠] .

الحجة الثالثة: أنه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الأمر به بل بين في آية أخرى أنه إذا لم يسأل يغضب فقال: فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون

[الأنعام: ٤٣]

وقال عليه السلام: «لا ينبغي أن يقول أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت ولكن يجزم فيقول: اللهم اغفر لي»

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٥٤/٥

وقال عليه السلام: «الدعاء مخ العبادة»

وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال: «الدعاء هو العبادة»

وقرأ وقال ربكم ادعوني أستجب لكم

فقوله: «الدعاء هو العبادة»

معناه أنه معظم العبادة وأفضل العبادة،

كقوله عليه السلام «الحج عرفة»

أي الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم.

الحجة الرابعة: قوله تعالى: ادعوا ربكم تضرعا وخفية [الأعراف: ٥٥] وقال: قل ما يعبؤا بكم ربي لولا دعاؤكم [الفرقان: ٧٧] والآيات كثيرة في هذا الباب فمن أبطل الدعاء فقد أنكر القرآن.

والجواب عن الشبهة الأولى: أنها متناقضة، لأن إقدام الإنسان على الدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بإبطال الدعاء، وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة، ثم نقول: كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول، والحكمة الإلهية تقتضي أن يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية، وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف بإحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل، ولهذا الإشكال

سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: أرأيت أعمالنا هذه أشيء قد فرغ منه أم أمر يستأنفه؟ فقال: بل شيء قد فرغ منه. فقالوا: ففيم العمل إذن؟ قال: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»

فانظر إلى لطائف هذا الحديث فإنه عليه السلام علقهم بين الأمرين فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد، فلم يعطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر، ولم يترك أحد الأمرين للآخر، وأخبر أن فائدة العمل هو المقدر المفروغ منه

فقال: «كل ميسر لما خلق له»

يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده، إلا أنك تحب أن تعلم هاهنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفته فإنه بمنزلة مسألة القضاء والقدر، وكذا القول في باب الكسب والرزق." (١)

"فإنه مفروغ منه في الأصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك.

والجواب عن الشبهة الثانية: إنه ليس المقصود من الدعاء الإعلام، بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله بالكلية.

وعن الثالثة: أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء وعن الرابعة: أنه إذا كان مقصوده من الدعاء إظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاء، فذلك أعظم المقامات وهذا هو **الجواب** عن بقية الشبه في هذا الباب.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٦٤/٥

المسألة الثالثة: في الآية سؤال مشكل مشهور، وهو أنه تعالى قال: ادعوني أستجب لكم [غافر: ٦٠] وقال في هذه الآية: أجيب دعوة الداع إذا دعان وكذلك أمن يجيب المضطر إذا دعاه [النمل: ٦٢] ثم إنا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب.

والجواب: أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة، وهو قوله تعالى: بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء [الأنعام: ٤١] ولا شك أن المطلق محمول على المقيد، ثم تقرير المعنى فيه وجوه أحدها: أن الداعي لا بد وأن يجد من دعائه عوضا، إما إسعافا بطلبته التي لأجلها دعا وذلك إذا وافق القضاء، فإذا لم يساعده القضاء فإنه يعطى سكينة في نفسه، وانشراحا في صدره، وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر، وعلى كل حال فلا يعدم فائدة، وهو نوع من الاستجابة وثانيها: ما

روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دعوة المسلم لا ترد إلا لإحدى ثلاثة: ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم، إما أن يعجل له في الدنيا، وإما أن يدخر له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا» .

وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال، لأنه تعالى قال: ادعوني أستجب لكم ولم يقل:

أستجب لكم في الحال فإذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقا وثالثها: أن قوله: ادعوني أستجب لكم يقتضي أن يكون الداعي عارفا بربه وإلا لم يكن داعيا له، بل لشيء متخيل لا وجود له ألبتة، فثبت أن الشرط الداعي أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل إلا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فإذا علم أن صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله: يا رب أفعل الفعل الفلاني لا محالة، بل لا بد وأن يقول: أفعل هذا الفعل إن كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك، وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الإجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال الرابع أن لفظ الدعاء والإجابة يحتمل وجوها كثيرة أحدها: أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد: يا الله الذي لا إله إلا أنت، وهذا إنما سمي دعاء لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنيت عليه، فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله إجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الأنباري: أجيب هاهنا بمعنى أسمع لأن بين السماع وبين الإجابة نوع ملازمة، فلهذا السبب يقام كل واحد/ منهما مقام الآخر، فقولنا سمع الله لمن حمده أي أجاب الله فكذا هاهنا قوله: أجيب دعوة الداع أي أسمع تلك الدعوة، فإذا حملنا قوله تعالى: ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال **الإشكال وثانيها**: أن يكون المراد من الدعاء." [1]

"التوبة عن الذنوب، وذلك لأن التائب يدعو الله تعالى عند التوبة، وإجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة، وعلى هذا الوجه أيضا لا إشكال، وثالثها: أن يكون المراد من الدعاء العبادة،

قال عليه الصلاة والسلام: «الدعاء هو العبادة»

ومما يدل عليه قوله تعالى: وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥/٢٦٥

[غافر: ٦٠] فظهر أن الدعاء هاهنا هو العبادة، وإذا ثبت هذا فإجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال: ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله [الشورى: ٢٦] وعلى هذا الوجه **الإشكال زائل** ورابعها: أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور إن كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة، فثبت أن **الإشكال زائل**.

المسألة الرابعة: قال المعتزلة: أجيب دعوة الداع إذا دعان مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم [الأنعام: ٨٢] وذلك لأن وصفنا الإنسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته، صفة مدح وتعظيم، ألا ترى أنا إذا أردنا المبالغة في تعظيم حال إنسان في الدين قلنا إنه مستجاب الدعوة وإذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين، والفاسق واجب الإهانة في الدين، ثبت أن هذا الوصف لا يثبت إلا لمن لا يتلوث إيمانه بالفسق، بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى إجابة الدعوة.

أما قوله تعالى: فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ففيه مسائل:

المسألة الأولى: وجه الناظم أن يقال: إنه تعالى قال: أنا أجيب دعاءك مع أني غني عنك مطلقا، فكن أنت أيضا مجيبا لدعائي مع أنك محتاج إلي من كل الوجوه، فما أعظم هذا الكرم، وفيه دقيقة أخرى وهي أنه تعالى لم يقل للعبد: أجب دعائي حتى أجيب دعاءك، لأنه لو قال ذلك لصار لدعائي، وهذا تنبيه على أن إجابة الله عبده فضل منه ابتداء، وأنه غير معلل بطاعة العبد، وأن إجابة الرب في هذا الباب إلى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب، وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة.

المسألة الثانية: قال الواحدي: أجاب واستجاب بمعنى واحد: قال كعب الغنوي:

وداع دعا يا من يجيب إلى الندا ... فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال أهل المعنى: الإجابة من العبد لله الطاعة، وإجابة الله لعبده إعطاؤه إياه مطلوبه، لأن إجابة كل شيء على وفق ما يليق به.

المسألة الثالثة: إجابة العبد لله إن كانت إجابة بالقلب واللسان، فذاك هو الإيمان، وعلى هذا التقدير يكون قوله: فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي تكرارا محضا، وإن كانت إجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الإيمان مقدما على الطاعات، وكان حق النظم أن يقول: فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي، فلم جاء على العكس منه؟

وجوابه: أن الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام، والإيمان عبارة عن صفة القلب، وهذا يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الإيمان وقوته إلا بتقدم الطاعات والعبادات.

أما قوله تعالى: لعلهم يرشدون فقال صاحب «الكشاف» : قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها، ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا لي وآمنوا بي: اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم، لأن الرشيد هو من كان كذلك." (١)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥/٢٦٦

"أما قوله تعالى: حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ففيه مسائل:

المسألة الأولى:

روي أنه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتي، وكنت أقوم من الليل فأنظر إليهما، فلم يتبين لي الأبيض من الأسود، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك، وقال «إنك لعريض القفا، إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل» ،

وإنما

قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنك لعريض القفا»

لأن ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل، ونقول: يدل قطعا على أنه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل، وفيه **إشكال وهو** أن بياض الصبح المشبه بالخيط الأسود هو بياض الصبح الكاذب، لأنه بياض مستطيل يشبه الخيط، فأما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الأفق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب/ وبالإجماع أنه ليس كذلك.

وجوابه: أنه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية: من الفجر لكان السؤال لازما، وذلك لأن الفجر إنما يسمى فجرا لأنه ينفجر منه النور، وذلك إنما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الأول، فلما دلت الآية على أن الخيط الأبيض يجب أن يكون من الفجر، علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق، فإن قيل: فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط، مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل.

وجوابه: أن القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق، وأول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا، بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقا، والصادق يبدو دقيقا، ويرتفع مستطيلا فزال السؤال، فأما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد، لأنه يبعد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى: من الفجر.

المسألة الثانية: لا شك أن كلمة «حتى» لانتهاء الغاية، فدلت هذه الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح، وزعم أبو مسلم الأصفهاني لا شيء من المفطرات إلا أحد هذه الثلاثة، فأما الأمور التي تذكرها الفقهاء من تكلف القيء والحقنة والسعوط فليس شيء منها بمفطر، قال لأن كل هذه الأشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح، فبقي ما عداها على الحل الأصلي، فلا يكون شيء منها مفطرا والفقهاء قالوا إن الله تعالى خص هذه الأشياء الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل إليها، وأما القيء والحقنة فالنفس تكرههما، والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها.

المسألة الثالثة: مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جني أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم، وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال إلا بعد انفجار الصبح.

المسألة الرابعة: زعم الأعمش أنه يحل الأكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لأول النهار على آخره، فكما أن آخره بغروب القرص، وجب أن يكون أوله بطلوع القرص، وقال في الآية إن المراد بالخيط الأبيض والخيط

الأسود النهار والليل، ووجه الشبهة ليس إلا في البياض والسواد، فإما أن يكون التشبيه في الشكل مرادا فهذا غير جائز لأن ظلمة الأفق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الأسود في الشكل البتة، فثبت أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل." (١)

"كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية فيبقى فيما عداه على الأصل واحتج المزني بصحة قول الشافعي رضي الله عنهما بأمور ثلاثة الأول: لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان، لأن الصوم الذي هو موجبه إما صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب الشهر لا بسبب الاعتكاف، أو صوم آخر سوى صوم رمضان، وذلك ممتنع وحيث أجمعوا على أنه يصح في رمضان، علمنا أن الصوم لا يوجبه الاعتكاف والثاني: أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز إلا مقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم، ولما كان الأمر بخلاف ذلك، علمنا أن الاعتكاف يجوز مفردا أبدا بدون الصوم والثالث: ما

روى ابن عمر رضي الله عنه قال: يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف الله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام: «أوف بنذرك»

ومعلوم أنه لا يجوز الصوم في الليل.

المسألة الخامسة: قال الشافعي رضي الله عنه: لا تقدير لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف/ ساعة ينعقد ولو نذر أن يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكافه ساعة، كما لو نذر أن يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل أو كثير، ثم قال الشافعي رضي الله عنه: وأحب أن يعتكف يوما وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر، ويخرج بعد غروب الشمس، وحجة الشافعي رضي الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض، فوجب ترك التقدير والرجوع إلى أقل ما لا بد منه، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه، وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة، ولأن على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلاة.

أما قوله تعالى: تلك حدود الله ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: تلك لا يجوز أن يكون إشارة إلى حكم الاعتكاف لأن الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف إلا حدا واحدا، وهو تحريم المباشرة بل هو إشارة إلى كل ما تقدم في أول آية الصوم إلى هاهنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل.

المسألة الثانية: قال الليث: حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الأزهري: ومنه يقال للمحروم محدود لأنه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب: حداد لأنه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها، وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع: حدا، وسمي الحديد: حديدا لما فيه من المنع، وكذلك إحداد المرأة لأنها تمنع من الزينة إذا عرفت الاشتقاق فنقول: المراد من حدود الله محدوداته أي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٧٣/٥

أما قوله تعالى: فلا تقربوها ففيه إشكالان الأول: أن قوله تعالى: تلك حدود الله إشارة إلى كل ما تقدم، والأمور المتقدمة بعضها إباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل فلا تقربوها والثاني: أنه تعالى قال في آية أخرى: تلك حدود الله فلا تعتدوها [البقرة: ٢٢٩] وقال في آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده [النساء: ١٤] وقال هاهنا: فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما؟

والجواب عن السؤالين من وجوه: الأول: وهو الأحسن والأقوى أن من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق، فنهي أن يتعداه لأن من تعداه وقع في حيز الضلال، ثم بولغ في ذلك فنهي أن." (١)

"العاقبة: كأنه يراد عاقبة فعل المسيء، كقول القائل: لتذوقن عاقبة فعلك.

[سورة البقرة (٢) : آية ١٩٧]

الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب (١٩٧)

فيه مسائل:

المسألة الأولى: من المعلوم بالضرورة أن الحج ليس نفس الأشهر فلا بد هاهنا من تأويل وفيه وجوه أحدها: التقدير: أشهر الحج أشهر معلومات، فحذف المضاف وهو كقولهم: البرد شهران، أي وقت البرد شهران والثاني: التقدير الحج حج أشهر معلومات، أي لا حج إلا في هذه الأشهر، ولا يجوز في غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الأشهر، فحذف المصدر المضاف إلى الأشهر الثالث: يمكن تصحيح الآية من غير إضمار وهو أنه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم: ليل قائم، ونهار صائم.

المسألة الثانية: أجمع المفسرون على أن شوالا وذا القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة، فقال عروة بن الزبير: إنها بكليتها من أشهر الحج وهو قول مالك رحمه الله تعالى، / وقال أبو حنيفة رحمه الله:

العشر الأول من ذي الحجة من أشهر الحج، وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن، وقال الشافعي رضي الله عنه: التسعة الأولى من ذي الحجة من ليلة النحر من أشهر الحج، حجة مالك رضي الله عنه من وجوه الأول: أن الله تعالى ذكر الأشهر تلفظ الجمع وأقله ثلاثة.

الحجة الثانية: أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج، وهو رمي الجمار والمرأة إذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه إلى انقضاء أيام بعد العشر، ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر **والجواب** عن الأول: من وجهين أحدهما: أن لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد، بدليل قوله: فقد صغت قلوبكما [التحريم: ٤] والثاني: أنه نزل بعض الشهر منزلة كله، كما يقال: رأيتك سنة كذا إنما رآه في ساعة منها **والجواب** عن الثاني: أن رمي الجمار يفعله الإنسان وقد حج بالحلق والطواف والنحر من إحرامه فكأنه ليس من أعمال الحج، والحائض إذا طافت بعده فكأنه في حكم القضاء

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥/٢٧٧

لا في حكم الأداء، وأما الذين قالوا إن عشرة أيام من أول ذي الحجة هي من أشهر الحج، فقد تمسكوا فيه بوجهين الأول: أن من المفسرين من زعم أن يوم الحج الأكبر يوم النحر والثاني: أن يوم النحر وقت لركن من أركان الحج، وهو طواف الزيارة، وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه احتج على قوله بأن الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر، والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها، فهذا تقرير هذه المذاهب.

بقي هاهنا إشكالان الأول: أنه تعالى قال من قبل: يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج [البقرة: ١٨٩] فجعل كل الأهلة مواقيت للحج الثاني: أنه اشتهر عن أكابر الصحابة أنهم قالوا: من إتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله، ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج إلا قبل أشهر الحج، وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص **والجواب** عن الأول: أن تلك الآية عامة، وهذه الآية وهي قوله: الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام وعن الثاني: أن النص لا يعارضه الأثر المروي عن الصحابة.." (١)

"الأمر واستعجل، ومتعديين يقال: تعجل الذهاب واستعجله.

السؤال الثاني: قوله: ومن تأخر فلا إثم عليه فيه إشكال، وذلك لأنه إذا كان قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج، فما معنى قوله: فلا إثم عليه فإن هذا اللفظ إنما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من أتى بتمام العمل.

والجواب: من وجوه: أحدها: أنه تعالى لما أذن في التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فإنه يأثم، ألا ترى أن أبا حنيفة رضي الله عنه يقول: القصر عزيمة، والإتمام غير جائز، فلما كان هذا الاحتمال قائما، لا جرم أزال الله تعالى هذه الشبهة وبين أنه لا إثم في الأمرين، فإن شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة، وإن شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة، ولا إثم عليه في الأمرين جميعا وثانيها: قال بعض المفسرين: إن منهم من كان يتعجل، ومنهم من كان يتأخر، ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله، كان المتأخر يرى أن التعجل مخالفة لسنة الحج، وكان المتعجل يرى أن التأخر مخالفة لسنة الحج، فبين الله تعالى أنه لا عيب في واحد من القسمين ولا إثم، فإن شاء تعجل وإن شاء لم يتعجل وثالثها: أن المعنى في إزالة الإثم عن المتأخر إنما هو لمن زاد على مقام الثلاث، فكأنه قيل: إن أيام منى التي ينبغي المقام بها هي ثلاث، فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا إثم عليه، ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث إلى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه ورابعها: أن هذا الكلام إنما ذكر مبالغة في بيان أن الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل أن الإنسان إذا تناول الترياق، فالطبيب يقول له: الآن إن تناولت السم فلا ضرر، وإن لم تتناول فلا ضرر، مقصوده من هذا بيان أن الترياق دواء كامل في دفع المضار، لا بيان أن تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد، فكذا هاهنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب، لا بيان أن التعجل وتركه سيان، ومما يدل على كونه الحج سببا/ قويا في تكفير الذنوب

قوله عليه الصلاة والسلام: «من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»

وخامسها: أن كثيرا من العلماء قالوا: الجوار مكروه، لأنه إذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه، وإذا كان غائبا ازداد

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣١٤/٥

شوقه إليه، وإذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا على هذا المعنى أن من تعجل في يومين فحاله أفضل ممن لم يتعجل، وأيضا من تعجل في يومين فقد انصرف إلى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى، ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يبقى في الخاطر تردد في أن المتعجل أفضل أم المتأخر؟ فبين الله تعالى أنه لا إثم ولا حرج في واحد منهما وسادسها: قال الواحدي رحمه الله تعالى: إنما قال: ومن تأخر فلا إثم عليه لتكون اللفظة الأولى موافقة للثانية، كقوله: وجزاء سيئة سيئة مثلها [الشورى: ٤٠] وقوله: فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم [البقرة: ١٩٤] ونحن نعلم أن جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان، فإذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى، فلأن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى، لأن المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الإثم عنه.

السؤال الثالث: هل في الآية دلالة على وجوب الإقامة بمنى بعد الإفاضة من المزدلفة؟

الجواب: نعم، كما كان في قوله: فإذا أفضتم من عرفات [البقرة: ١٩٨] دليل على وقوفهم بها.." (١)

"مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع، وإذا صار المرجح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع، ضرورة/ أنه لا خروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم أنه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة.

الوجه الثالث: في تقرير هذا التأويل أن المراد: أن الله تعالى زين من الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات، وعلى هذا الوجه سقط الإشكال، وهذا أيضا ضعيف، وذلك لأن الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار، وتزيين المباحات لا يختص به الكافر، فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات، وأيضا فإن المؤمن إذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الآخرة فهو وإن كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص، وأكثر غرضه أجر الآخرة وإنما يعد الدنيا كالوسيلة إليها، وليس كذلك الكافر، فإنه وإن قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على ظنه، لاعتقاده أنها كمال المقصود دون غيرها، وإذا كان هذا حاله صح أنه ليس المراد من الآية تزيين المباحات، وأيضا أنه تعالى أتبع تلك الآية بقوله: ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بأنهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة، وتحملهم المشاق الواجبة، فدل على أن ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات.

وأما أصحابنا فإنهم حملوا التزيين على أنه تعالى خلق في قلبه إرادة الأشياء والقدرة على تلك الأشياء، بل خلق تلك الأفعال والأحوال، وهذا بناء على أن الخالق لأفعال العباد ليس إلا الله سبحانه، وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية.

أما قوله تعالى: ويسخرون من الذين آمنوا فقد روينا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات، قال الواحدي: قوله: ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين، ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضي، وذلك لأن الله أخبر عنهم بزين وهو ماض، ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال: ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية أنهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل، ولا شك أنه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لو ثبت القول بصحة المعاد لكانت السخرية منقلبة عليهم لأن من أعرض عن الملك الأبدي بسبب لذات حقيرة في أنفاس معدودة لم يوجد في الخلق أحد أولى بالسخرية منه، بل قال

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥/٣٤٢

بعض المحققين الإعراض عن الدنيا، والإقبال على الآخرة هو الحزم على جميع التقديرات فإنه إن بطل القول بالآخرة لم يكن الفائت إلا لذات حقيرة وأنفاسا معدودة وإن صح القول بالآخرة كان الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة أمرا متعينا فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وأن عود السخرية عليهم أولى.

أما قوله تعالى: والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سؤالات:

السؤال الأول: لم قال: من الذين آمنوا ثم قال: والذين اتقوا.

الجواب: ليظهر به أن السعادة الكبرى لا تحصل إلا للمؤمن التقي، وليكون بعثا للمؤمنين على التقوى.

السؤال الثاني: ما المراد بهذه الفوقية؟

الجواب: فيه وجوه أحدها: أن يكون المراد بالفوقية الفوقية بالمكان، لأن المؤمنين يكونون في عليين." (١)

"**وجوابه**: ما بينا أن هذا لا يليق إلا بضده، وذلك لأن عند الاختلاف لما وجبت البعثة. فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت أولى، وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل، ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا، ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا: أليس فيهم من كان مسلما نحو هابيل وشيث وإدريس، وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب، ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير، وقد يقال: دار الإسلام وإن كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وإن كان فيها مسلمون.

القول الثالث: وهو اختيار أبي مسلم والقاضي: أن الناس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية، وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته، والاشتغال بخدمته وشكر نعمته، والاجتناب عن القبائح العقلية، كالظلم، والكذب، والجهل، والعبث وأمثالها.

واحتج القاضي على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق، وحرف الفاء يفيد التراخي، فقوله: فبعث الله النبيين يفيد أن بعثة جميع الأنبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة، فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وأن تكون وحدة في شرعه غير مستفادة من الأنبياء، فوجب أن تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه، وأيضا فالعلم بحسن شكر المنعم، وطاعة الخالق والإحسان إلى الخلق، والعدل، مشترك فيه بين الكل، والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل، فالأظهر أن الناس كانوا في أول الأمر على ذلك، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منفصلة، ثم سأل نفسه، فقال:

أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبيا، فكيف يصح إثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل، وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولا، ثم إن الله/ تعالى بعد ذلك بعثه إلى أولاده، ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرسا، فالناس رجعوا إلى التمسك بالشرائع العقلية، واعلم أن هذا القول لا يصح إلا مع إثبات تحسين العقل وتقبيحه، والكلام فيه مشهور في الأصول.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٦/٣٦٩

القول الرابع: أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة، وليس فيها أنهم كانوا على الإيمان أو على الكفر، فهو موقوف على الدليل.

القول الخامس: أن المراد من الناس هاهنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام، وذلك لأنا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله: يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة [البقرة: ٢٠٨] وذكرنا أن كثيرا من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت في اليهود، فقوله تعالى: كان الناس أمة واحدة أي كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة، على دين واحد، ومذهب واحد، ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد، فبعث الله النبيين، وهم الذين جاءوا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب، كما بعث الزبور إلى داود، والتوراة إلى موسى، والإنجيل إلى عيسى، والفرقان إلى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك الأشياء التي اختلفوا فيها، وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها، وليس فيها **إشكال إلا** أن تخصيص لفظ الناس في قوله: كان الناس بقوم معينين خلاف الظاهر إلا أنك تعلم أن الألف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية.." (١)

"المسألة الرابعة: قرأ نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب، ووجهه أن (حتى) إذا نصبت المضارع تكون على ضربين أحدهما: أن تكون بمعنى: إلى، وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل (حتى) والذي حصل بعدها قد وجدا ومضيا، تقول: سرت حتى أدخلها، أي إلى أن أدخلها، فالسير والدخول قد وجدا مضيا، وعليه النصب في هذه الآية، لأن التقدير: وزلزلوا إلى أن يقول الرسول، والزلزلة والقول قد وجدا والثاني: أن تكون بمعنى: كي، كقوله: أطعت الله حتى أدخل الجنة، أي كي أدخل الجنة، والطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد، ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه، وأما الرفع فاعلم أن الفعل الواقع بعد (حتى) لا بد وأن يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت، كما حكيت الحال في قوله: هذا من شيعته وهذا من عدوه [القصص: ١٥] وفي قوله: وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد [الكهف: ١٨] لأن هذا لا يصح إلا على/ سبيل أن في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام، ويقال: شربت الإبل حتى يجيء البعير يجر بطنه، والمعنى شربت حتى إن من حضر هناك يقال: يجيء البعير يجر بطنه، ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب، كقولك: سرت حتى أدخل البلد. فيحتمل أن السير والدخول قد وجدا وحصلا، ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد، فهذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع، واعلم أن الأكثرين اختاروا النصب لأن قراءة الرفع لا تصح إلا إذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها، وقراءة النصب لا تحتاج إلى هذا الفرض فلا جرم كانت قراءة النصب أولى.

المسألة الخامسة: في الآية إشكال، وهو أنه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده أن يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله.

والجواب عنه من وجوه أحدها: أن كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الأعداء، قال تعالى:

ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون [الحجر: ٩٧] وقال تعالى: لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين [الشعراء: ٣]

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٧٤/٦

وقال تعالى: حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجي [يوسف: ١١٠] وعلى هذا فإذا ضاق قلبه وقلت حيلته، وكان قد سمع من الله تعالى أنه ينصره إلا أنه ما عين له الوقت في ذلك، قال عند ضيق قلبه: متى نصر الله حتى إنه إن علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه، والذي يدل على صحة ذلك أنه قال في **الجواب**: ألا إن نصر الله قريب فلما كان **الجواب** بذكر القرب دل على أن السؤال كان واقعا عن القرب، ولو كان السؤال وقع عن أنه هل يوجد النصر أم لا؟ لما كان هذا **الجواب** مطابقا لذلك السؤال، وهذا هو **الجواب** المعتمد.

والجواب الثاني: أنه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا أنهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين أحدهما: متى نصر الله والثاني: ألا إن نصر الله قريب فوجب إسناد كل واحد من هذين الكلامين إلى واحد من ذينك المذكورين: فالذين آمنوا قالوا: متى نصر الله والرسول صلى الله عليه وسلم قال: ألا إن نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القرآن والشعر، أما القرآن فقوله: ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله [القصص: ٧٣] والمعنى: لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار، وأما من الشعر فقول امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا ... لدى وكرها العناب والحشف البالي

فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالي لليابس، فهذا **جواب** ذكره قوم وهو متكلف جدا.." (١)

"[سورة البقرة (٢) : آية ٢١٦]

كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون (٢١٦)

الحكم الثاني فيما يتعلق بالقتال

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه عليه الصلاة والسلام كان غير مأذون في القتال مدة إقامته بمكة فلما هاجر أذن له في قتال من يقاتله من المشركين، ثم أذن له في قتال المشركين عامة، ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الآية فقال قوم: إنها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يحلف عند البيت بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء: أن هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله: كتب يقتضي الوجوب وقوله: عليكم يقتضيه أيضا، والخطاب بالكاف في قوله: عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله: كتب عليكم القصاص [البقرة: ١٧٨] ، كتب عليكم الصيام [البقرة: ١٨٣] .

فإن قيل: ظاهر الآية هل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان أو على الكفاية.

قلنا: بل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان لأن قوله: عليكم أي على كل واحد من آحادكم كما في قوله: كتب عليكم

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٨٠/٦

القصاص، كتب عليكم الصيام حجة عطاء أن قوله: كتب يقتضي الإيجاب، ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله: عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت إلا أنا قلنا: إن قوله: كتب عليكم القصاص، كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك، بدلالة منفصلة وهي الإجماع، وتلك الدلالة مفقودة هاهنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلي، قالوا: ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى: وكلا وعد الله الحسنى [النساء: ٩٥] ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى، اللهم إلا أن يقال: الفرض كان ثابتا ثم نسخ، إلا أن التزام القوم بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز، ويدل عليه أيضا قوله تعالى: وما كان المؤمنون لينفروا كافة [التوبة: ١٢٢] والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه، والإجماع اليوم منعقد على أنه من فروض الكفايات، إلا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فإنه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله: وهو كره لكم فيه **إشكال وهو** أن الظاهر من قوله: كتب عليكم أن هذا الخطاب مع المؤمنين، والعقل يدل عليه أيضا لأن الكافر لا يؤمر بقتال الكافر، وإذا كان كذلك فكيف قال:

وهو كره لكم فإن هذا يشعر بكون المؤمن كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز، لأن المؤمن لا يكون ساخطا لأوامر الله تعالى وتكاليفه، بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفي تركه فساده.

والجواب من وجهين: الأول: أن المراد من الكره، كونه شاقا على النفس، والمكلف وإن علم أن ما أمره الله به فهو صلاحه، لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس، لأن التكليف عبارة عن إلزام ما في فعله كلفة ومشقة، ومن المعلوم أن أعظم ما يميل إليه الطبع الحياة، / فلذلك أشق الأشياء على النفس." (١)

"الظاهر، فوجب المصير إليه، ثم قالوا: وفي الآية ما يدل على تأكيد ما ذكرناه وذلك لأنه تعالى قال في آخر الآية: أولئك يدعون إلى النار والوصف إذا ذكر عقيب الحكم، وكان الوصف مناسبا للحكم فالظاهر أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكأنه تعالى قال: حرمت عليكم نكاح المشركات لأنهن يدعون إلى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية، فوجب القطع بكونها محرمة.

والحجة الثانية: لهم: أن ابن عمر سئل عن هذه المسألة فتلا آية التحريم وآية التحليل، ووجه الاستدلال أن الأصل في الأبضاع الحرمة، فلما تعارض دليل الحرمة تساقطا، فوجب بقاء/ حكم الأصل، وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الأختين في ملك اليمين، فقال: أحلتهما آية وحرمتهما آية، فحكمتم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا هاهنا.

الحجة الثالثة: لهم: حكى محمد بن جرير الطبري في «تفسيره» عن ابن عباس تحريم أصناف النساء إلا المؤمنات، واحتج بقوله تعالى: ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله [المائدة: ٥] وإذا كان كذلك كانت كالمرتدة في أنه لا يجوز إيراد العقد عليها.

الحجة الرابعة: التمسك بأثر عمر: حكي أن طلحة نكح يهودية، وحذيفة نصرانية، فغضب عمر رضي الله عنه عليهما غضبا شديدا، فقالا: نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب، فقال: إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن، ولكن أنتزعهن

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٦/٣٨٤

منكم.

أجاب الأولون عن الحجة الأولى بأن من قال: اليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك **فالإشكال عنه** ساقط، ومن سلم ذلك قال: إن قوله تعالى: والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب [المائدة: ٥] أخص من هذه الآية، فإن صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله: والمحصنات ناسخا، وإن لم تثبت جعلناه مخصصا، أقصى ما في الباب أن النسخ والتخصيص خلاف الأصل، إلا أنه لما كان لا سبيل إلا التوفيق بين الآيتين إلا بهذا الطريق وجب المصير إليه، أما قوله ثانيا إن تحريم نكاح الوثنية إنما كان لأنها تدعو إلى النار، وهذا المعنى قائم في الكتابية، قلنا: الفرق بينهما أن المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة، فلعل الزوج يحبها، ثم إنها تحمله على المقاتلة مع المسلمين، وهذا المعنى غير موجود في الذمية، لأنها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة، فلا يفضي حصول ذلك النكاح إلى المقاتلة، أما قوله ثالثا إن آية التحريم والتحليل قد تعارضتا، فنقول: لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالإجماع، فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الأختين في ملك اليمين، لأن كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الأخرى من وجه وأعم من وجه آخر، فلم يحصل سبب الترجيح فيه.

أما قوله هاهنا: والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب [المائدة: ٥] أخص من قوله: ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا، فوجب حصول الترجيح.

وأما التمسك بقوله تعالى: فقد حبط عمله [المائدة: ٥] .

فجوابه: أنا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في أحكام كثيرة، فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضا في هذا الحكم؟.." (١)

"أما قوله: فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: لا خلاف بين المفسرين أن الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا إلى بلدهم ولم يتوجه معه إلى لقاء العدو إلا من أطاع الله تعالى في باب الشرب من النهر، وإنما اختلفوا في أن رجوعهم إلى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده، وفيه قولان الأول: أنه ما عبر معه إلا المطيع، واحتج هذا القائل بأمور الأول: أن الله تعالى قال: فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه فالمراد بقوله: الذين آمنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة، فلما ذكر الله تعالى كل العسكر، ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر، علمنا أنه ما عبر النهر أحد إلا المطيعين.

الحجة الثانية: الآية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني أي ليس من أصحابي في سفري، كالرجل الذي يقول لغيره: لست أنت منا في هذا الأمر، قال: ومعنى فشربوا منه أي ليتسببوا به إلى الرجوع، وذلك لفساد دينهم وقلبهم.

الحجة الثالثة: أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد، حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو، وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس إلا هذا المعنى كان الظاهر أنه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤١١/٦

القول الثاني: أنه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واعتمدوا في إثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لأمر ربه، بل لا يصدر إلا عن المنافق أو الفاسق، وهذه الحجة ضعيفة، وبيان ضعفها من وجوه أحدها: يحتمل أن يقال: إن طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الأكثرون ذكر المتخلفون أن عذرنا في هذا التخلف أنه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون في هذا التخلف، أقصى ما في الباب أن يقال: إن الفاء في قوله: فلما جاوزه تقتضي أن يكون قولهم: لا طاقة لنا اليوم بجالوت إنما وقع بعد المجاوزة، إلا أنا نقول يحتمل أن يقال: إن طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه، سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك، وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المكالمة، ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة، وعلى هذا التقدير **فالإشكال أيضا** زائل.

والجواب الثاني: أنه يحتمل أن يقال: المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين: بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه، ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى.

فالقسم الأول: هم الذين قالوا: لا طاقة لنا اليوم.

والقسم الثاني: هم الذين أجابوا بقولهم: كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة.

والجواب الثالث: يحتمل أن يقال: القسم الأول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا: / لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد أن نوطن أنفسنا على القتل، لأنه لا سبيل إلى الفرار من أمر الله، والقسم الثاني قالوا: لا نوطن أنفسنا بل نرجو من الله الفتح والظفر، فكان غرض الأولين الترغيب في الشهادة والفوز." (١)

"قرأ: ولولا دفاع الله، إن الله يدافع عن الذين آمنوا فوجه **الإشكال فيه** أن المدافعة مفاعلة، وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له من فعله، وذلك من العبد في حق الله تعالى محال، **وجوابه** أن لأهل اللغة في لفظ دفاع قولين أحدهما: أنه مصدر لدفع، تقول: دفعته دفعا ودفاعا، كما تقول:

كتبته كتبا وكتابا، قالوا: وفعال كثيرا يجيء مصدرا للثلاثي من فعل وفعل، تقول: جمح جماحا، وطمح طماحا، وتقول: لقيته لقاء، وقمت قياما، وعلى هذا التأويل كان قوله: ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله.

والقول الثاني: قول من جعل دفاع من دافع، فالمعنى أنه سبحانه إنما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات، فحسن الإخبار عنه بلفظ المدافعة، كما قال: يحاربون الله ورسوله [المائدة: ٣٣] ، واقوا الله

[الأنفال: ١٣] وكما قال: قاتلهم الله [التوبة: ٣٠] ونظائره والله أعلم.

المسألة الثانية: اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع والمدفوع به، فقوله: ولولا دفع الله الناس بعضهم إشارة إلى المدفوع، وقوله: ببعض إشارة إلى المدفوع به، فأما المدفوع عنه فغير مذكور في الآية، فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا، ويحتمل أن يكون مجموعهما.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٦/٥١٢

أما القسم الأول: وهو أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين، فتلك الشرور إما أن يكون المرجع بها إلى الكفر، أو إلى الفسق، أو إليهما، فلنذكر هذه الاحتمالات.

الاحتمال الأول: أن يكون المعنى: ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الأنبياء وأئمة الهدى فإنهم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر بإظهار الدلائل والبراهين والبينات قال تعالى: كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور [إبراهيم: ١] .

والاحتمال الثاني: أن يكون المراد: ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر على ما قال تعالى:

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر [آل عمران: ١١٠] ويدخل في هذا الباب: الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لأجل إقامة الحدود وإظهار شعائر الإسلام ونظيره قوله تعالى:

ادفع بالتي هي أحسن السيئة [المؤمنون: ٩٦] وفي موضع آخر: ويدرؤن بالحسنة السيئة [الرعد: ٢٢] .

الاحتمال الثالث: ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج وإثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض، واعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم الأنبياء عليهم السلام، ثم الأئمة والملوك الذابون عن شرائعهم، وتقريره: أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده، لأنه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا، ولا يبني هذا لذاك، ولا ينسج ذاك لهذا، لا تتم مصلحة الإنسان الواحد، ولا تتم إلا عند اجتماع جمع في موضع واحد، فلهذا قيل: الإنسان مدني بالطبع، ثم إن الاجتماع بسبب المنازعة المفضية إلى المخاصمة أولا، والمقاتلة ثانيا، فلا بد في الحكمة الإلهية من وضع شريعة بين الخلق، لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات، فالأنبياء عليهم السلام الذين أوتوا من عند الله بهذه الشرائع هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعهم الآفات عن الخلق." (١)

"والكافرون هم الظالمون ولم يقل الظالمون هم الكافرون، ثم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها أحدها: أنه تعالى لما قال: ولا خلة ولا شفاعة أوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقا، فذكر تعالى عقيبه: والكافرون هم الظالمون ليدل على أن ذلك النفي مختص بالكافرين، وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على إثبات الشفاعة في حق الفساق، قال القاضي: هذا التأويل غير صحيح لأن قوله: والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم.

والجواب: أنا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف إلى كلام الله تعالى، لأن غير الكافرين قد يكون ظالما، أما إذا علقناه بما تقدم زال **الإشكال فوجب** المصير إلى تعليقه بما قبله.

التأويل الثاني: أن الكافرون إذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب، فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب، بل هم الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب، ونظيره قوله تعالى: ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا [الكهف: ٤٩] .

والتأويل الثالث: أن الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم وأنتم أيها الحاضرون لا تقتدوا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥١٨/٦

بهم في هذا الاختيار الرديء، ولكن قدموا لأنفسكم ما تجعلونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله.
والتأويل الرابع: الكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأمور في غير مواضعها، لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع لهم عند الله، فإنهم كانوا يقولون في الأوثان: هؤلاء شفعاؤنا عند الله [يونس: ١٨] ، وقالوا أيضا:
ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى [الزمر: ٣] فمن عبد جمادا وتوقع أن يكون شفيعا له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز التوقع منه.
والتأويل الخامس: المراد من الظلم ترك الإنفاق، قال تعالى: آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا [الكهف: ٣٣] أي أعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون التاركون للإنفاق في سبيل الله، وأما المسلم فلا بد وأن ينفق منه شيئا قل أو كثر.
والتأويل السادس: والكافرون هم الظالمون أي هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه كما يقال: العلماء هم المتكلمون أي هم الكاملون في العلم فكذا هاهنا، وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله أعلم.
تم الجزء السادس، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء السابع، وأوله قوله تعالى الله لا إله إلا هو الحي القيوم أعان الله على إكماله." (١)

"والطريق الثاني: وهو الذي قال به المحققون: أن هذا ما كان انتقالا من دليل إلى دليل آخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو أنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها وهو الله سبحانه وتعالى، ثم إن قولنا: نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة منها: الإحياء، والإماتة، ومنها السحاب، والرعد، والبرق، ومنها حركات/ الأفلاك، والكواكب، والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل إلى دليل آخر، لكن إذا ذكر لإيضاح كلام مثالا فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر، فكان ما فعله إبراهيم من باب ما يكون الدليل واحدا إلا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر، وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل إلى دليل آخر، وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق منه، **والإشكال عليهما** من وجوه:
الإشكال الأول: أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة، ووقعت تلك الشبهة في الأسماع، وجب على المحق القادر على **الجواب** أن يذكر **الجواب** في الحال إزالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول، فلما طعن الملك الكافر في الدليل الأول، أو في المثال الأول بتلك الشبهة كان الاشتغال بإزالة تلك الشبهة واجبا مضيقا، فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب.
والإشكال الثاني: أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال، فإذا ترك المحق الكلام الأول وانتقل إلى كلام آخر، أوهم أن كلامه الأول كان ضعيفا ساقطا، وأنه ما كان عالما بضعفه، وأن ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا، وأنه كأنه عالما بضعفه فنبه عليه، وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وإنه غير جائز.
والإشكال الثالث: وهو أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل إلى دليل، أو من مثال إلى مثال، لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح وأقرب، وهاهنا ليس الأمر كذلك، لأن جنس الإحياء لا قدرة للخلق عليه، وأما جنس تحريك الأجسام، فللخلق

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥٣٢/٦

قدرة عليه، ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجثة أعظم من السموات، وأنه هو الذي يكون محركا للسموات، وعلى هذا التقدير الاستدلال بالإحياء والإماتة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر إلى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الأمر قويا.

والإشكال الرابع: أن دلالة الإحياء والإماتة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لأنا نرى في ذات الإنسان وصفاته تبديلات واختلافات والتبدل قوي الدلالة على الحاجة إلى المؤثر القادر، أما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا، ولا في صفاتها تبدلا، ولا في منهج حركاتها تبدلا البتة، فكانت دلالة الإحياء والإماتة على الصانع أقوى، فكان العدول منه إلى طلوع الشمس انتقالا من الأقوى الأجلى إلى الأخفى الأضعف، وإنه لا يجوز.

الإشكال الخامس: أن نمروذ لما لم يستح من معارضة الإحياء والإماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية، فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس أن يقول: طلوع الشمس من المشرق مني فإن كان لك إله فقل له حتى يطلعها من المغرب، وعند ذلك التزم المحققون/ من المفسرين ذلك فقالوا: إنه لو أورد هذا السؤال لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم أن الاشتغال بإظهار فساد سؤاله." (١)

"في الإحياء والإماتة أسهل بكثير من التزام إطلاع الشمس من المغرب، فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب، إلا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب، ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع، وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا كما صار دليله الأول ضائعا، وأيضا فما الدليل الذي حمل إبراهيم عليه السلام على أن ترك **الجواب** عن ذلك السؤال الركيك والتزم الانقطاع، واعترف بالحاجة إلى الانتقال إلى تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب، وبتقدير أن يأتي بإطلاع الشمس من المغرب فإنه يضيع دليله الثاني كما ضاع الأول ومن المعلوم أن التزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علما فضلا عن أفضل العقلاء وأعلم العلماء، فظهر بهذا أن هذا التفسير الذي أجمع المفسرون عليه ضعيف، وأما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الإشكالات، لأنا نقول: لما احتج إبراهيم عليه السلام بالإحياء والإماتة أورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء، وهو أنك إذا ادعيت الإحياء والإماتة لا بواسطة، فذلك لا تجد إلى إثباته سبيلا، وإن ادعيت حصولهما بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر، فأجاب إبراهيم عليه السلام بأن الإحياء والإماتة وإن حصلا بواسطة حركات الأفلاك، لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الإحياء والإماتة من الله تعالى بخلاف الخلق فإنه لا قدرة لهم على تحريكات الأفلاك فلا جرم لا يكون الإحياء والإماتة صادرين منهم، ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه، والله أعلم بحقيقة كلامه.

أما قوله تعالى: فبهت الذي كفر فالمعنى: فبقي مغلوبا لا يجد مقالا، ولا للمسألة **جوابه**، وهو كقوله بل تأتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها [الأنبياء: ٤٠] قال الواحدي، وفيه ثلاث لغات: بهت الرجل فهو مبهوت، وبهت وبهت، قال عروة العذري:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٤/٧

فما هو إلا أن أراها فجاءة ... فأبهت حتى ما أكاد أجيب

أي أتحير وأسكت.

ثم قال: والله لا يهدي القوم الظالمين وتأويله على قولنا ظاهر، أما المعتزلة فقال القاضي: يحتمل وجوها: منها أنه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدي المؤمن فإنه لا بد في الكافر من أن يعجز وينقطع.

وأقول: هذا ضعيف، لأن قوله لا يهديهم للحجاج، إنما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج على الكفر، فكيف يصح أن يقال: إن الله تعالى لا يهديه إليه، قال القاضي: ومنها/ أن يريد أنه لا يهديهم لزيادات الألطاف من حيث إنهم بالكفر والظلم سدوا على أنفسهم طريق الانتفاع به.

وأقول: هذا أيضا ضعيف، لأن تلك الزيادات إذا كانت في حقهم ممتنعة عقلا لم يصح أن يقال: إنه تعالى لا يهديهم، كما لا يقال: إنه تعالى يجمع بين الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي: ومنها أنه تعالى لا يهديهم إلى الثواب في الآخرة ولا يهديهم إلى الجنة.

وأقول: هذا أيضا ضعيف، لأن المذكور هاهنا أمر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر، فيبعد صرف اللفظ إلى الجنة، بل أقول: اللائق بسياق الآية أن يقال إنه تعالى لما بين أن الدليل كان قد بلغ في الظهور." (١)

"أما قوله تعالى: ثم بعثه فالمعنى: ثم أحياه، ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنهم يبعثون من قبورهم، وأصله من بعثت الناقة إذا أقمتها من مكانها، وإنما قال ثم بعثه ولم يقل: ثم أحياه لأن قوله ثم بعثه يدل على أنه عاد كما كان أولا حيا عاقلا فهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الإلهية، ولو قال: ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد.

/ أما قوله تعالى: قال كم لبثت ففيه مسائل:

المسألة الأولى: فيه وجهان من القراءة، قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي بالإدغام والباقون بالإظهار، فمن أدغم فلقرب المخرجين ومن أظهر فلتباين المخرجين وإن كانا قريبين.

المسألة الثانية: أجمعوا على أن قائل هذا القول هو الله تعالى وإنما عرف أن هذا الخطاب من الله تعالى، لأن ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز، ولأنه بعد الإحياء شاهد من أحوال حماره وظهور البلى في عظامه ما عرف به أن تلك الخوارق لم تصدر إلا من الله تعالى.

المسألة الثالثة: في الآية إشكال، وهو أن الله تعالى كان عالما بأنه كان ميتا وكان عالما بأن الميت لا يمكنه بعد أن صار حيا أن يعلم أن مدة موته كانت طويلة أم قصيرة، فمع ذلك لأي حكمة سأله عن مقدار تلك المدة.

والجواب عنه: أن المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق.

أما قوله تعالى: لبثت يوما أو بعض يوم ففيه سؤالات:

السؤال الأول: لم ذكر هذا الترديد؟.

الجواب: أن الميت طالت مدة موته أو قصرت فالحال واحدة بالنسبة إليه فأجاب بأقل ما يمكن أن يكون ميتا لأنه اليقين،

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٥/٧

وفي التفسير أن إماتته كانت في أول النهار، فقال يوما ثم لما نظر إلى ضوء الشمس باقيا على رؤوس الجدران فقال: أو بعض يوم.

السؤال الثاني: أنه لما كان اللبث مائة عام، ثم قال: لبثت يوما أو بعض يوم أليس هذا يكون كذبا؟.

والجواب: أنه قال ذلك على حسب الظن، ولا يكون مؤاخذا بهذا الكذب، ونظيره أنه تعالى حكى عن أصحاب الكهف أنهم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم [الكهف: ١٩] على ما توهموه ووقع عندهم، وأيضا قال أخوة يوسف عليه السلام: يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا [يوسف: ٨١] وإنما قالوا ذلك بناء على الأمارة من إخراج الصواع من رحله.

السؤال الثالث: هل علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت، أو لم يعلم ذلك بل كان يعتقد أن ذلك اللبث بسبب الموت.

الجواب: الأظهر أنه علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت، وذلك لأن الغرض الأصلي في إماتته ثم إحيائه بعد مائة عام أن يشاهد الإحياء بعد الإماتة وذلك لا يحصل إلا إذا عرف أن ذلك اللبث كان بسبب الموت، وهو أيضا قد شاهد إما في نفسه، أو في حماره أحوالا دالة على أن ذلك اللبث كان بسبب الموت.." (١)

"إذا باع بالنقد، فذاك النقد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه، وقوله: أجرهم على ربهم. يجري مجرى ما إذا باع بالنسيئة في الذمة، ولا شك أن الأول أفضل.

المسألة الثالثة: اختلفوا في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال ابن عباس: لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة، ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في الدنيا، فإن المنتقل من حالة إلى حالة أخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاته من الأحوال السالفة، وإن كان مغتبطا بالثانية لأجل إلفه وعادته، فبين تعالى أن هذا القدر من الغصة لا يلحق أهل الثواب والكرامة، وقال الأصم: لا خوف عليهم من عذاب يومئذ، ولا هم يحزنون بسبب أنه لم يصدر منا في الدنيا طاعة أزيد مما صدر حتى صرنا مستحقين لثواب أزيد مما وجدناه وذلك لأن هذه الخواطر لا توجد في الآخرة.

المسألة الرابعة: في قوله تعالى: إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم **إشكال هو** أن المرأة إذا بلغت عارفة بالله وكما بلغت حاضت، ثم عند انقطاع حيضها ماتت، أو الرجل بلغ عارفا بالله، وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات، فهما بالاتفاق من أهل الثواب، فدل ذلك على أن استحقاق الأجر والثواب لا يتوقف على حصول الأعمال، وأيضا من مذهبنا أن الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الأعمال، وإذا كان كذلك، فكيف وقف الله هاهنا حصول الأجر على حصول الأعمال؟.

الجواب: أنه تعالى إنما ذكر هذه الخصال لا لأجل أن استحقاق الثواب مشروط بهذا، بل لأجل أن لكل واحد منهما أثرا في جلب الثواب، كما قال في ضد هذا والذين لا يدعون مع الله إلها آخر [الفرقان: ٦٨] ثم قال: ومن يفعل ذلك يلق أثاما [الفرقان: ٦٨] ومعلوم أن من ادعى مع الله إلها آخر لا يحتاج في استحقاقه العذاب إلى عمل آخر، ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله إلها لبيان أن كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٠/٧

[سورة البقرة (٢) : الآيات ٢٧٨ الى ٢٨١]

يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين (٢٧٨) فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون (٢٧٩) وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون (٢٨٠) واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون (٢٨١)

[الآية في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إلى قوله إن كنتم مؤمنين] في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة أن من انتهى عن الربا فله ما سلف فقد كان يجوز أن يظن أنه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم، فقال تعالى في هذه الآية وذروا ما بقي من الربا وبين به أن ذلك إذا كان عليهم ولم يقبض، فالزيادة تحرم، وليس لهم أن يأخذوا إلا رؤوس أموالهم." (١)

"الكلمة مجردة للزمان، وحينئذ يحتاج إلى الخبر، وذلك كقوله: كان زيد ذاهبا.

واعلم أني حين كنت مقيما بخوارزم، وكان هناك جمع من أكابر الأدباء، أوردت عليهم إشكالا في هذا الباب فقلت: إنكم تقولون إن (كان) إذا كانت ناقصة إنها تكون فعلا وهذا محال، لأن الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان، فقولك (كان) يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي، وإذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة، فهذا الدليل يقتضي أنها إن كانت فعلا كانت/ تامة لا ناقصة، وإن لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا، وأنتم تنكرون ذلك، فبقوا في هذا **الإشكال زمانا** طويلا، وصنفوا في **الجواب** عنه كتبا، وما أفلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر أذكره هاهنا وهو أن كان لا معنى له إلا حدث ووقع ووجد، إلا أن قولك وجد وحدث على قسمين أحدها: أن يكون المعنى: وجد وحدث الشيء كقولك: وجد الجوهر وحدث العرض والثاني: أن يكون المعنى: وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء، فإذا قلت: كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم، والقسم الأول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة، وفي الحقيقة فالمفهوم من (كان) في الموضعين هو الحدوث والوقوع، إلا أن في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه، فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا، والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا، بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر، وهذا من لطائف الأبحاث، فأما إن قلنا إنه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي، فحينئذ تكون تامة لا ناقصة، وإن قلنا: إنه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والأمر، وجميع خواص الأفعال، وإذا حمل الأمر على ما قلناه تبين أنه فعل وزال **الإشكال بالكلية**.

المفهوم الثالث: لكان يكون بمعنى صار، وأنشدوا:

بتيهاء قفر والمطي كأنها ... قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندي أن هذا اللفظ هاهنا محمول على ما ذكرناه، فإن معنى صار أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أنها ما كانت موصوفة بذلك، فيكون هنا بمعنى حدث ووقع، إلا أنه حدوث مخصوص، وهو أنه حدث موصوفية الذات بهذه

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٨٢/٧

الصفة بعد أن كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى.

المفهوم الرابع: أن تكون زائدة وأنشدوا:

سراة بني أبي بكر تسامى ... على كان المسومة الجياد

إذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع إلى التفسير فنقول: في كان في هذه الآية وجهان الأول: أنها بمعنى وقع وحدث، والمعنى: وإن وجد ذو عسرة، ونظيره قوله إلا أن تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى:

وإن وقعت تجارة حاضرة، ومقصود الآية إنما يصح على هذا اللفظ وذلك لأنه لو قيل: وإن كان ذا عسرة لكان المعنى: وإن كان المشتري ذا عسرة فنظرة، فتكون النظرة مقصورة عليه، وليس الأمر كذلك، لأن المشتري وغيره إذا كان ذا عسرة فله النظرة إلى الميسرة الثاني: أنها ناقصة على حذف الخبر، تقديره وإن كان ذو عسرة غريما لكم، وقرأ عثمان (ذا عسرة) والتقدير: إن كان الغريم ذا عسرة، وقرئ (ومن كان ذا عسرة) .

المسألة الثانية: العسرة اسم من الإعسار، وهو تعذر الموجود من المال يقال: أعسر الرجل، إذا صار." [1]

"**الجواب**: إنما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوما، كالتوقيت بالسنة والشهر والأيام، ولو قال: إلى الحصاد، أو إلى الدياس، أو إلى قدوم الحاج، لم يجز لعدم التسمية.

أما قوله تعالى: فاكتبوه فاعلم أنه تعالى أمر في المداينة بأمرين أحدهما: الكتبة وهي قوله هاهنا فاكتبوه الثاني: الإشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: فائدة الكتبة والإشهاد أن ما يدخل فيه الأجل، تتأخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان، ويدخل فيه الجحد، فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لأن صاحب الدين إذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والإشهاد يحذر من طلب الزيادة، ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل، ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر عن الجحود، ويأخذ قبل حلول الأجل في تحصيل المال، ليتمكن من أدائه وقت حلول الدين، فلما حصل في الكتابة والإشهاد هذه الفوائد لا جرم أمر الله به والله أعلم.

المسألة الثانية: القائلون بأن ظاهر الأمر للندب لا **إشكال عليهم** في هذه، وأما القائلون بأن ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه، فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء، وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري، وقال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل، وقال آخرون: هذا الأمر محمول على الندب، وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد، وذلك إجماع على عدم وجوبهما، ولأن في إيجابهما أعظم التشديد على المسلمين،

والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة»

وقال قوم: بل كانت واجبة، إلا أن ذلك صار منسوخا بقوله فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته [البقرة: ٢٨٣] وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم وابن عيينة، وقال التيمي: سألت الحسن عنها فقال: إن شاء أشهد وإن شاء

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٨٥/٧

لم يشهد، ألا تسمع قوله تعالى: فإن أمن بعضكم بعضا واعلم أنه تعالى لما أمر بكتب هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين:

الشرط الأول: أن يكون الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم أن قوله تعالى:

فاكتبوه ظاهره يقتضي أنه يجب على كل أحد أن يكتب، لكن ذلك غير ممكن، فقد لا يكون ذلك الإنسان كاتبا، فصار معنى قوله فاكتبوه أي لا بد من حصول هذه الكتبة، وهو كقوله تعالى: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء [المائدة: ٣٨] فإن ظاهره وإن كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل، إلا أنا علمنا أن المقصود منه أنه لا بد من حصول قطع اليد من إنسان واحد، إما الإمام أو نائبه أو المولى، فكذا هاهنا ثم تأكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى: وليكتب بينكم كاتب بالعدل فإن هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتبة من أي شخص كان.

أما قوله بالعدل ففيه وجوه الأول: أن يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه، ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة إليه الثاني: إذا كان فقيها وجب أن يكتب بحيث لا يخص أحدهما بالاحتياط دون الآخر، بل لا بد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين/ آمنا من تمكن الآخر من إبطال حقه الثالث: قال بعض الفقهاء: العدل أن يكون ما يكتبه متفقا عليه بين أهل العلم ولا يكون بحيث يجد قاض." (١)

"الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما

[الأحزاب: ٥٦] ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة، ومن الملائكة غير الصلاة من الناس، مع أنه قد جمعهم في اللفظ.

فإن قيل: المدعي للوحدانية هو الله، فكيف يكون المدعي شاهدا؟

الجواب: من وجوه الأول: وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله، وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده، ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة، ثم بعد ذلك نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل، ولولا تلك الدلائل التي نصبها الله تعالى وهدى إليها لعجزوا عن التوصل بها إلى معرفة التوحيد، وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده، ولهذا قال: قل أي شيء أكبر شهادة قل الله [الأنعام: ١٩] .

الوجه الثاني: في الجواب أنه هو الموجود أزلا وأبدا، وكل ما سواه فقد كان في الأزل عدما صرفا، ونفيا محضا، والعدم يشبه الغائب، والموجود يشبه الحاضر، فكل ما سواه فقد كان غائبا، وبشهادة الحق صار شاهدا، فكان الحق شاهدا عل الكل، فلهذا قال: شهد الله أنه لا إله إلا هو.

الوجه الثالث: أن هذا وإن كان في صورة الشهادة، إلا أنه في معنى الإقرار، لأنه لما أخبر أنه لا إله سواه، كان الكل عبيدا له، والمولى الكريم لا يليق به أن لا يخل بمصالح العبيد، فكان هذا الكلام جاريا مجرى الإقرار بأنه يجب وجوب الكريم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق.

الوجه الرابع: في الجواب قرأ ابن عباس شهد الله أنه لا إله إلا هو بكسر (إنه) ثم قرأ أن الدين عند الله الإسلام [آل عمران:

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٩٢/٧

١٩] بفتح (أن) فعلى هذا يكون المعنى: شهد الله أن الدين عند الله الإسلام ويكون قوله أنه لا إله إلا هو اعتراضا في الكلام، واعلم أن **الجواب** لا يعتمد عليه، أن هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء، وبتقدير (أن) تكون مقبولة لكن القراءة الأولى متفق عليها، **فالإشكال الوارد** عليها لا يندفع بسبب القراءة الأخرى.

المسألة الثانية: المراد من أولي العلم في هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لأن الشهادة إنما تكون مقبولة، إذا كان الإخبار مقرونا بالعلم، ولذلك

قال صلى الله عليه وسلم: «إذا علمت مثل الشمس فاشهد»

وهذا يدل على أن هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست إلا العلماء الأصول.

أما قوله تعالى: قائما بالقسط ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قائما بالقسط منتصب، وفيه وجوه:

الوجه الأول: نصب على الحال، ثم فيه وجوه أحدها: التقدير: شهد الله قائما بالقسط وثانيها: يجوز أن يكون حالا من هو تقديره: لا إله إلا هو قائما بالقسط، ويسمى هذا حالا مؤكدة كقولك: أتانا عبد الله شجاعا، وكقولك: لا رجل إلا عبد الله شجاعا.

الوجه الثاني: أن يكون صفة المنفي، كأنه قيل: لا إله قائما بالقسط إلا هو، وهذا غير بعيد لأنهم يفصلون بين الصفة والموصوف.." (١)

"في إلقاء شبهه على غيره، وهل فيه إلا إلقاء مسكين في القتل من غير فائدة إليه؟.

والإشكال الرابع: أنه إذا ألقي شبهه على غيره ثم إنه رفع بعد ذلك إلى السماء فالقوم اعتقدوا فيه أنه هو عيسى مع أنه ما كان عيسى، فهذا كان إلقاء لهم في الجهل والتلبيس، وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى.

والإشكال الخامس: أن النصارى على كثرتهم في مشارق الأرض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام، وغلوهم في أمره أخبروا أنهم شاهدوه مقتولا مصلوبا، فلو أنكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر، والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ونبوة عيسى، بل في وجودهما، ووجود سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وكل ذلك باطل.

والإشكال السادس: أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقي حيا زمانا طويلا، فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لأظهر الجزع، ولقال: إني لست بعيسى بل إنما أنا غيره، ولبالغ في تعريف هذا المعنى، ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى، فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أن ليس الأمر على ما ذكرتم، فهذا جملة ما في الموضع من السؤالات:

والجواب عن الأول: أن كل من أثبت القادر المختار، سلم أنه تعالى قادر على أن يخلق إنسانا آخر على صورة زيد مثلا، ثم إن هذا التصوير لا يوجب الشك المذكور، فكذا القول فيما ذكرتم:

والجواب عن الثاني: أن جبريل عليه السلام لو دفع الأعداء عنه أو أقدر الله تعالى عيسى عليه السلام على دفع الأعداء

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ١٦٩/٧

عن نفسه لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء، وذلك غير جائز.

وهذا هو **الجواب** عن **الإشكال الثالث**: فإنه تعالى لو رفعه إلى السماء وما ألقى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة إلى حد الإلجاء.

والجواب عن الرابع: أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين، وكانوا عالمين بكيفية الواقعة، وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس.

والجواب عن الخامس: أن الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر إذا انتهى في آخر الأمر إلى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم.

والجواب عن السادس: أن بتقدير أن يكون الذي ألقي شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جائز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة، وبالجملة فالأسئلة التي ذكروها أمور تتطرق الاحتمالات إليها من بعض الوجوه، ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما أخبر عنه امتنع صيرورة هذه الأسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع، والله ولي الهداية.

[سورة آل عمران (٣) : آية ٥٦]

فأما الذين كفروا فأعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين (٥٦)

اعلم أنه تعالى لما ذكر إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون [آل عمران: ٥٥] بين بعد ذلك مفصلا ما في ذلك الاختلاف، أما الاختلاف فهو أن كفر قوم وآمن آخرون، وأما الحكم فيمن كفر فهو/ أن يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والآخرة، وأما الحكم فيمن آمن وعمل الصالحات، فهو أن يوفيهم أجورهم، وفي الآية مسائل:." (١)

"أحدها: أنه من صلصال والصلصال: اليابس الذي إذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت.

والثاني: الحمأ وهو الذي استقر في الماء مدة، وتغير لونه إلى السواد. والثالث: تغير رائحته قال تعالى: فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه [البقرة: ٢٥٩] أي لم يتغير.

فهذه جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة في خلق آدم عليه السلام.

المسألة الرابعة: في الآية إشكال، وهو أنه تعالى قال: خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي أن يكون خلق آدم متقدما على قول الله له كن وذلك غير جائز.

وأجاب عنه من وجوه الأول: قال أبو مسلم: قد بينا أن الخلق هو التقدير والتسوية، ويرجع معناه إلى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وإرادته لإيقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام تقديما من الأزل إلى الأبد، وأما قوله كن فهو عبارة عن إدخاله في الوجود فثبت أن خلق آدم متقدم على قوله كن.

والجواب الثاني: وهو الذي عول عليه القاضي أنه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن أي أحياه كما قال: ثم أنشأناه خلقا آخر فإن قيل الضمير في قوله خلقه راجع إلى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم عليه السلام موجودا.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٤٠/٨

أجاب القاضي وقال: بل كان موجودا وإنما وجد بعد حياته، وليست الحياة نفس آدم وهذا ضعيف لأن آدم عليه السلام ليس عبارة عن مجرد الأجسام المشكلة بالشكل المخصوص، بل هو عبارة عن هوية أخرى مخصوصة وهي: إما المزاج المعتدل، أو النفس، وينجر الكلام من هذا البحث إلى أن النفس ما هي، ولا شك أنها من أغمض المسائل.

الجواب: الصحيح أن يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم عليه السلام قبل ذلك، تسمية لما سيقع بالواقع.

والجواب الثالث: أن قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر كما في قوله تعالى: ثم كان من الذين آمنوا [البلد: ١٧] ويقول القائل: أعطيت زيدا اليوم ألفا ثم أعطيته أمس ألفين، ومراده: أعطيته اليوم ألفا، ثم أنا أخبركم أني أعطيته أمس ألفين فكذا قوله خلقه من تراب أي صيره خلقا سويا ثم إنه يخبركم أني إنما خلقته بأن قلت له كن.

المسألة الخامسة: في الآية **إشكال آخر** وهو أنه كان ينبغي أن يقال: ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك بل قال: كن فيكون.

والجواب: تأويل الكلام، ثم قال له كن فيكون فكان.

واعلم يا محمد أن ما قال له ربك كن فإنه يكون لا محالة.

[سورة آل عمران (٣) : آية ٦٠]

الحق من ربك فلا تكن من الممترين (٦٠)

وفيه مسائل:." (١)

"المسألة الثالثة: أنه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال: آتيتكم وهو مخاطبة إضمار والتقدير: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما آتيتكم من كتاب وحكمة، والإضمار باب واسع في القرآن، ومن العلماء من التزم في هذه الآية إضمارا آخر وأراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال تقدير الآية: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة، قال إلا أنه حذف لتبلغن لدلالة الكلام عليه لأن لام القسم إنما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج إلى تكليف تلك التعسفات، وإذا كان لا بد من التزام الإضمار فهذا الإضمار الذي به ينتظم الكلام نظما بينا جليا أولى من تلك التكلفات.

المسألة الرابعة: في قوله لما آتيتكم من كتاب إشكال، وهو أن هذا الخطاب إما أن يكون مع الأنبياء أو مع الأمم، فإن كان مع الأنبياء فجميع الأنبياء ما أوتوا الكتاب، وإنما أوتي بعضهم وإن كان مع الأمم، **فالإشكال أظهر**، **والجواب** عنه من وجهين الأول: أن جميع الأنبياء عليهم السلام أوتوا الكتاب، بمعنى كونه مهتديا به داعيا إلى العمل به، وإن لم ينزل عليه والثاني: أن أشرف الأنبياء عليهم السلام هم الذين أوتوا الكتاب، فوصف الكل بوصف أشرف الأنواع.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٤٤/٨

المسألة الخامسة: الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هي الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها.

المسألة السادسة: كلمة (من) في قوله من كتاب دخلت تبيينا لما كقولك: ما عندي من الورق دانقان.

أما قوله تعالى: ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات:

السؤال الأول: ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجيء إلى النبيين وإنما يجيء إلى الأمم؟.

والجواب: إن حملنا قوله وإذ أخذ الله ميثاق النبيين على أخذ ميثاق أممهم فقد زال السؤال وإن حملناه على أخذ ميثاق النبيين أنفسهم كان قوله ثم جاءكم أي جاء في زمانكم.

السؤال الثاني: كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم، قلنا: المراد به حصول الموافقة في التوحيد، والنبوات، وأصول الشرائع، فأما تفاصيلها وإن وقع الخلاف فيها فذلك في الحقيقة ليس بخلاف، لأن جميع الأنبياء عليهم السلام متفقون على أن الحق في زمان موسى عليه السلام ليس إلا شرعه وأن الحق في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس إلا شرعه، فهذا وإن كان يوهم الخلاف، إلا أنه في الحقيقة وفاق، وأيضا فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد صلى الله عليه وسلم، والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو أن وصفه وكيفية أحواله مذكورة في التوراة والإنجيل، فلما ظهر على أحوال مطابقة لما كان مذكورا في تلك الكتب، كان نفس مجيئه تصديقا لما كان معهم، فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم.

السؤال الثالث: حاصل الكلام أن الله تعالى أخذ الميثاق على جميع الأنبياء بأن يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم فما معنى ذلك الميثاق.." [1]

"**الجواب**: فيه وجهان أحدهما: أنهم إذا ماتوا على الكفر فلو أنهم كانوا قد أنفقوا في الدنيا ملء الأرض ذهبا لن يقبل الله تعالى ذلك منهم، لأن الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة والثاني: أن الكلام وقع على سبيل الفرض، والتقدير: فالذهب كناية عن أعز الأشياء، والتقدير: لو أن/ الكافر يوم القيامة قدر على أعز الأشياء ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز أن يتوسل بذلك إلى تخليص نفسه من عذاب الله، وبالجملة فالمقصود أنهم آيسون من تخليص النفس من العقاب.

النوع الثاني: من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله لهم عذاب أليم واعلم أنه تعالى لما بين أن الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب، أردفه بصفة ذلك العذاب، فقال: لهم عذاب أليم أي مؤلم.

النوع الثالث: من الوعيد قوله وما لهم من ناصرين والمعنى أنه تعالى لما بين أنه لا خلاص لهم عن هذا العذاب الأليم بسبب الفدية، بين أيضا أنه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر، والله أعلم.

[سورة آل عمران (٣) : آية ٩٢]

لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فإن الله به عليم (٩٢)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٧٧/٨

اعلم أنه تعالى لما بين أن الإنفاق لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين كيفية الإنفاق الذي ينتفعون به في الآخرة، فقال: لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وبين في هذه الآية أن من أنفق مما أحب كان من جملة الأبرار، ثم قال في آية أخرى إن الأبرار لفي نعيم [المطففين: ٢٢] وقال أيضا: إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا [الإنسان: ٥] وقال أيضا: إن الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون [المطففين: ٢٢، ٢٦] وقال:

ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب [البقرة: ١٧٧] فالله تعالى لما فصل في سائر الآيات كيفية ثواب الأبرار اكتفى هاهنا بأن ذكر أن من أنفق ما أحب نال البر، وفيه لطيفة أخرى.

وهي أنه تعالى قال: ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة إلى آخر الآية، فذكر في هذه الآية أكثر أعمال الخير، وسماه البر ثم قال في هذه الآية لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى أنكم وإن أتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الآية فإنكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا مما تحبون، وهذا يدل على أن الإنسان إذا أنفق ما يحبه كان ذلك أفضل الطاعات، وهاهنا بحث وهو: أن لقائل أن يقول كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون

يقتضي أن من أنفق مما أحب فقد نال البر ومن نال البر دخل تحت الآيات الدالة على عظم الثواب للأبرار، فهذا يقتضي أن من/ أنفق ما أحب وصل إلى الثواب العظيم وإن لم يأت بسائر الطاعات، وهو باطل، **وجواب** هذا الإشكال: أن الإنسان لا يمكنه أن ينفق محبوبه إلا إذا توسل بإنفاق ذلك المحبوب إلى وجدان محبوب أشرف من الأول، فعلى هذا الإنسان لا يمكنه أن ينفق الدنيا إلا إذا تيقن سعادة الآخرة، ولا يمكنه أن يعترف بسعادة الآخرة إلا إذا أقر بوجود الصانع العالم القادر، وأقر بأنه يجب عليه الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه، فإذا تأملت علمت أن الإنسان لا يمكنه إنفاق في الدنيا إلا إذا كان مستجمعا لجميع الخصال." (١)

"الآيات مخصوصة باليهود، وأسباب النزول على ذلك فزال هذا الإشكال.

السؤال الثاني: هلا جزم قوله ثم لا ينصرون.

قلنا: عدل به عن حكم الجزاء إلى حكم الإخبار ابتداء كأنه قيل أخبركم أنهم لا ينصرون، والفائدة فيه أنه لو جزم لكان نفي النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الأدبار، وحين رفع كان نفي النصر وعدا مطلقا كأنه قال: ثم شأنهم وقصتهم التي أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة أبدا دائما.

السؤال الثالث: ما الذي عطف عليه قوله ثم لا ينصرون؟.

الجواب: هو جملة الشرط والجزاء، كأنه قيل: أخبركم أنهم إن يقاتلوكم ينهزموا، ثم أخبركم أنهم لا ينصرون وإنما ذكر لفظ (ثم) لإفادة معنى التراخي في المرتبة، لأن الإخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الاخبار بتوليتهم الأدبار.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٢٨٨/٨

[سورة آل عمران (٣) : آية ١١٢]

ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤ بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون (١١٢)

[في قوله تعالى ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس] واعلم أنه تعالى لما بين أنهم إن قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر أنهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة، والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشيء يضرب على الشيء فيلصق به، ومنه قولهم: ما هذا علي بضربة لازب، ومنه تسمية الخراج ضريبة.

المسألة الثانية: الذلة هي الذل، وفي المراد بهذا الذل أقوال الأول: وهو الأقوى أن المراد أن يحاربوا ويقتلوا وتغنم أموالهم وتسبى ذراريهم وتملك أراضيهم فهو كقوله تعالى: اقتلوهم حيث ثقفتموهم [البقرة: ١٩١] .

ثم قال تعالى: إلا بحبل من الله والمراد إلا بعهد من الله وعصمة وذمام من الله ومن المؤمنين لأن عند ذلك تزول الأحكام، فلا قتل ولا غنيمة ولا سبي الثاني: أن هذه الذلة هي الجزية، وذلك لأن ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار والثالث: أن المراد من هذه الذلة أنك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا، بل هم مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهينون.

واعلم أنه لا يمكن أن يقال المراد من الذلة هي الجزية فقط أو هذه المهانة فقط لأن قول إلا/ بحبل من الله يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل والجزية والصغار والدناءة لا يزول شيء منها عند حصول هذا الحبل، فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط، وبعض من نصر هذا القول، أجاب عن هذا السؤال بأن قال: إن هذا الاستثناء منقطع، وهو قول محمد بن جرير الطبري، فقال: اليهود قد ضربت عليهم الذلة، سواء كانوا على عهد من الله أو لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة إلى العزة، فقوله إلا بحبل من الله تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس. واعلم أن هذا ضعيف لأن حمل لفظ (إلا) على (لكن) خلاف الظاهر، وأيضا إذا." (١)

"لأنه تعالى أخرج المسكنة عن الاستثناء وذلك يدل على أنها باقية عليهم غير زائلة عنهم، والباقي عليهم ليس إلا الجزية، وقال آخرون: المراد بالمسكنة أن اليهودي يظهر من نفسه الفقر وإن كان غنيا موسرا، وقال بعضهم: هذا إخبار من الله سبحانه بأنه جعل اليهود أرزاقا للمسلمين فيصيرون مساكين، ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الأنواع من الوعيد قال: ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق والمعنى: أنه تعالى ألصق باليهود ثلاثة أنواع من المكروهات أولها: جعل الذلة لازمة لهم وثانيها: جعل غضب الله لازما لهم وثالثها: جعل المسكنة لازمة لهم، ثم بين في هذه الآية أن العلة لإلصاق هذه الأشياء المكروهة بهم هي: أنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق، وهنا سؤالات:

السؤال الأول: هذه الذلة والمسكنة إنما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الإسلام، والذين قتلوا الأنبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بأدوار وأعصار، فعلى هذا الموضع الذي حصلت فيه العلة وهو قتل الأنبياء لم يحصل فيه المعلول الذي هو الذلة والمسكنة، والموضع الذي حصل فيه هذا المعلول لم تحصل فيه العلة، فكان **الإشكال لازما**.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٢٨/٨

والجواب عنه: أن هؤلاء المتأخرين وإن كان لم يصدر عنهم قتل الأنبياء عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بذلك، فإن أسلافهم هم الذين قتلوا الأنبياء وهؤلاء المتأخرون كانوا راضين بفعل أسلافهم، فنسب ذلك الفعل إليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح فعلا لآبائهم وأسلافهم مع أنهم كانوا مصوبين لأسلافهم في تلك الأفعال.

السؤال الثاني: لم كرر قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة فيه ولا يجوز أن يقال التكرير/ للتأكيد، لأن التأكيد يجب أن يكون بشيء أقوى من المؤكد، والعصيان أقل حالا من الكفر فلم يجز تأكيد الكفر بالعصيان؟.

والجواب: من وجهين الأول: أن علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الأنبياء، وعلة الكفر وقتل الأنبياء هي المعصية، وذلك لأنهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا، ونور الإيمان يضعف حالا فحالا، ولم يزل كذلك إلى أن بطل نور الإيمان وحصلت ظلمة الكفر، وإليه الإشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون [المطففين: ١٤] فقوله ذلك بما عصوا إشارة إلى علة العلة ولهذا المعنى قال أرباب المعاملات، من ابتلي بترك الآداب وقع في ترك السنن، ومن ابتلي بترك السنن وقع في ترك الفريضة، ومن ابتلي بترك الفريضة وقع في استحقار الشريعة، ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني: يحتمل أن يريد بقوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون من تقدم منهم، ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا لا يلزم التكرار، فكأنه تعالى بين علة عقوبة من تقدم، ثم بين أن من تأخر لما تبع من تقدم كان لأجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق أن ما أنزله الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس إلا من باب العدل والحكمة.

[سورة آل عمران (٣) : الآيات ١١٣ الى ١١٥]

ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون (١١٣) يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين (١١٤) وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين (١١٥)

[في قوله تعالى ليسوا سواء من أهل الكتاب إلى قوله تعالى وأولئك من الصالحين]." [١]

"ثم قال: أو يكبتهم الكبت في اللغة صرع الشيء على وجهه، يقال: كبته فانكبت هذا تفسيره، ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والإهلاك واللعن والهزيمة والغيظ، والإذلال، فكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت، وقوله خائبين الخيبة هي الحرمان والفرق بين الخيبة وبين اليأس أن الخيبة لا تكون إلا بعد التوقع، وأما اليأس فإنه قد يكون بعد التوقع وقبله، فنقيض اليأس الرجاء، ونقيض الخيبة الظفر، والله أعلم.

[سورة آل عمران (٣) : آية ١٢٨]

ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون (١٢٨)

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٣٠/٨

[في قوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم] في الآية مسائل:
المسألة الأولى: في سبب نزول هذه الآية قولان الأول: وهو المشهور: أنها نزلت في قصة أحد، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أوجه أحدها: أنه أراد أن يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات أحدها:
روي أن عتبة بن أبي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول: «كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم» ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت هذه الآية
وثانيها: ما
روى سالم بن عبد الله عن أبيه عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن أقواما فقال: «اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحرث بن هشام، اللهم العن صفوان بن أمية» فنزلت هذه الآية أو يتوب عليهم فتاب الله على هؤلاء وحسن إسلامهم
وثالثها: أنها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك
لأنه صلى الله عليه وسلم لما رآه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال: «لأمثلن منهم بثلاثين» ، فنزلت هذه الآية،
قال القفال رحمه الله، وكل هذه الأشياء حصلت يوم أحد، فنزلت هذه الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على كل الاحتمالات
الثاني: في سبب نزول هذه الآية أنها نزلت بسبب
أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما.
الوجه الثالث: أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا أمره ويدعو عليهم فنزلت الآية، فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا إن هذه الآية نزلت في قصة أحد.
القول الثاني: أنها نزلت في واقعة أخرى وهي
أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار أصحابه إلى أهل بئر معونة ليعلموهن القرآن فذهب إليهم عامر بن الطفيل مع عسكره وأخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعا شديدا ودعا على الكفار أربعين يوما، فنزلت هذه الآية، هذا قول مقاتل
وهو بعيد لأن أكثر العلماء اتفقوا على أن هذه الآية في قصة أحد، وسياق الكلام يدل عليه وإلقاء قصة أجنبية عن أول الكلام وآخره غير لائق.
المسألة الثانية: ظاهر هذه الآية يدل على أنها وردت في أمر كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل فيه فعلا، وكانت هذه الآية كالمنع منه، وعند هذا يتوجه الإشكال، وهو أن ذلك الفعل إن كان بأمر الله تعالى، فكيف منعه الله منه؟ وإن قلنا إنه ما كان بأمر الله تعالى وبإذنه، فكيف يصح هذا مع قوله وما ينطق عن الهوى [النجم: ٣] وأيضا دلت الآية على عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فالأمر الممنوع عنه في هذه الآية إن كان حسنا فلم منعه الله؟ وإن كان قبيحا، فكيف يكون فاعله معصوما؟.

واجواب من وجوه الأول: أن المنع من الفعل لا يدل على أن الممنوع منه كان مشتغلا به فإنه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك [الزمر: ٦٥] وأنه عليه الصلاة والسلام ما أشرك قط وقال: يا أيها النبي." (١)

"وجعل أميرهم عبد الله بن جبير فلما ظهر المشركون أقبل الرماة عليهم بالرمي الكثير حتى انهزم المشركون، ثم إن الرماة رأوا نساء المشركين صعدن الجبل وكشفن عن سوقهن بحيث بدت خلاخيلهن، فقالوا الغنيمة الغنيمة، فقال عبد الله: عهد الرسول إلينا أن لا نبرح عن هذا المكان فأبوا عليه وذهبوا إلى طلب الغنيمة، وبقي عبد الله مع طائفة قليلة دون العشرة إلى أن قتلهم المشركون فهذا هو التنازع.

البحث الثاني: قوله: في الأمر فيه وجهان: الأول: أن الأمر هاهنا بمعنى الشأن والقصة، أي تنازعتم فيما كنتم فيه من الشأن. والثاني: أنه الأمر الذي يضاده النهي. والمعنى: وتنازعتم فيما أمركم/ الرسول به من ملازمة ذلك المكان. وثالثها: وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون، والمراد عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان.

بقي في هذه الآية سؤالات: الأول: لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية؟

واجواب: أن القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة فشلوا في أنفسهم عن الثبات طمعا في الغنيمة، ثم تنازعوا بطريق القول في أنا: هل نذهب لطلب الغنيمة أم لا؟ ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة.

السؤال الثاني: لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام؟

واجواب: هذا اللفظ وإن كان عاما إلا أنه جاء المخصص بعده، وهو قوله: منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة.

السؤال الثالث: ما الفائدة في قوله: من بعد ما أراكم ما تحبون.

واجواب عنه: أن المقصود منه التنبيه على عظم المعصية، لأنهم لما شاهدوا أن الله تعالى أكرمهم بإنجاز الوعد كان من حقهم أن يمتنعوا عن المعصية، فلما أقدموا عليها لا جرم سلبهم الله ذلك الإكرام وأذاقهم وبال أمرهم.

ثم قال تعالى: ثم صرفكم عنهم ليبتليكم وقد اختلف قول أصحابنا وقول المعتزلة في تفسير هذه الآية، وذلك لأن صرفهم عن الكفار معصية، فكيف أضافه إلى نفسه؟ أما أصحابنا فهذا الإشكال غير وارد عليهم، لأن مذهبهم أن الخير والشر بإرادة الله وتخليقه، فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف أن الله تعالى رد المسلمين عن الكفار، وألقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم، وهذا قول جمهور المفسرين. قالت المعتزلة: هذا التأويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل، أما القرآن فهو قوله تعالى: إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا [آل عمران: ١٥٥] فأضاف ما كان منهم إلى فعل الشيطان، فكيف يضيفه بعد هذا إلى نفسه؟ وأما المعقول فهو أنه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف، ولو كان ذلك بفعل الله لم يجز معاتبة القوم عليه، كما لا يجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم، ثم عند هذا ذكروا وجوها من التأويل: الأول: قال الجبائي: إن الرماة كانوا فريقين، بعضهم فارقوا المكان أولا لطلب الغنائم، وبعضهم بقوا هناك، ثم هؤلاء الذين بقوا أحاط بهم العدو، فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة أصلا، فلهذا السبب جاز لهم أن يتنحوا عن ذلك الموضع إلى موضع يتحرزون فيه عن العدو، ألا ترى أن النبي/ صلى الله عليه وسلم

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٨/٣٥٥

ذهب إلى الجبل في جماعة من أصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك، فلما كان ذلك الانصراف جائزا أضافه إلى نفسه بمعنى أنه كان بأمره وإذنه، ثم قال: ليبتليكم والمراد أنه تعالى لما صرفهم إلى ذلك المكان وتحصنوا به أمرهم هناك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين، ولا شك أن." (١)

"مبتدأ وقوله: (لله) خبره، ثم صارت هذه الجملة خبرا لإن، وأما النصب فلأن لفظة «كل» للتأكيد، فكانت كلفظة أجمع، ولو قيل: إن الأمر أجمع، لم يكن إلا النصب، فكذا إذا قال «كله» .

المسألة الثانية: الوجه في تقرير هذا **الجواب** ما بينا: أنا إذا قلنا بمذهب أهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من أفعاله في الإماتة والإحياء، والفقر والإغناء والسراء والضراء، وإن قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح، فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها إلا الله تعالى، فربما كانت المصلحة في إيصال السرور واللذة، وربما كانت في تسليط الأحزان والآلام، فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه.

المسألة الثالثة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع المحدثات بقضاء الله وقدره، وذلك لأن المنافقين قالوا: إن محمدا لو قبل منا رأينا ونصحنا، لما وقع في هذه المحنة، فأجاب الله عنه بأن الأمر كله لله، وهذا **الجواب**: إنما ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته إذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا **الجواب** دافعا لشبهة المنافقين، فثبت أن هذه الآية دالة على ما ذكرنا. وأيضا فظاهر هذه الآية مطابق للبرهان العقلي، وذلك لأن الموجود، إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه إلا عند الانتهاء إلى الواجب لذاته، فثبت أن كل ما سوى الله تعالى مستند إلى إيجاده وتكوينه، وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث، أو ممكن دون ممكن، فتدخل فيه أفعال العباد وحركاتهم وسكناتهم، وذلك هو المراد بقوله: قل إن الأمر كله لله وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله للإنصاف.

ثم إنه تعالى قال: يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك [إلى آخر الآية] .

واعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: هل لنا من الأمر من شيء، وهذا الكلام محتمل، فلعل قائله كان من المؤمنين المحقين، وكان غرضه منه إظهار الشفقة، وإنه متى يكون الفرج؟ ومن أين تحصل النصرة؟ ولعله كان من المنافقين، وإنما قاله طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الإسلام فبين تعالى في هذه الآية أن غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثاني، والفائدة في هذا التنبيه أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم متحرزا عن مكرهم وكيدهم.

النوع الثالث: من الأشياء التي حكى الله عن المنافقين، قولهم: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا.

وفيه إشكال، وهو أن لقائل أن يقول: ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله: هل لنا من الأمر من شيء ويمكن أن يجاب عنه من وجهين: الأول: أنه تعالى لما حكى عنهم قولهم: هل لنا من الأمر من شيء فأجاب عنه بقوله: الأمر كله لله واحتج المنافقون على الطعن في هذا **الجواب** بقولهم: لو كان لنا من الأمر شيء لما خرجنا من المدينة وما قتلنا هاهنا، فهذا يدل على أنه ليس الأمر كما قلتم من أن الأمر كله لله، وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين أهل السنة وأهل الاعتزال/ فإن السني يقول: الأمر كله في الطاعة والمعصية والإيمان والكفر بيد الله، فيقول المعتزلي: ليس الأمر كذلك، فإن الإنسان

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٩/٣٨٨

مختار مستقل بالفعل، إن شاء آمن، وإن شاء كفر، فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها، بل يكون الغرض منه الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الأولى.

والوجه الثاني: أن يكون المراد من قوله: هل لنا من الأمر من شيء هو أنه هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء، ويكون المراد من قوله: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا هو ما كان يقوله عبد الله بن أبي من أن محمدا لو أطاعني وما خرج من المدينة ما قتلنا هاهنا.

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه:." (١)

"الموت فلأن يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم، كان ذلك خيرا له من أن يموت من غير فائدة، وهو المراد من قوله: ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فهذا هو المقصود من الكلام، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في المراد بقوله: كالذين كفروا فقال بعضهم: هو على إطلاقه، فيدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا أو لم يكن، وقال آخرون: إنه مخصوص بالمنافقين لأن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مختصة بشرح أحوالهم، وقال آخرون: هذا مختص بعبد الله بن أبي بن سلول، ومعتب بن قشير، وسائر أصحابه، وعلى هذين القولين فالآية تدل على أن الإيمان ليس عبارة عن الإقرار باللسان، كما تقول الكرامية إذا لو كان كذلك لكان المنافق مؤمنا، ولو كان مؤمنا لما سماه الله كافرا.

المسألة الثانية: قال صاحب «الكشاف» : قوله: وقالوا لإخوانهم أي لأجل إخراجهم كقوله: وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه [الأحقاف: ١١] وأقول: تقرير هذا الوجه أنهم/ لما قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا، فهذا يدل على أن أولئك الإخوان كانوا ميتين ومقتولين عند هذا القول، فوجب أن يكون المراد من قوله: وقالوا لإخوانهم هو أنهم قالوا ذلك لأجل إخوانهم، ولا يكون المراد هو أنهم ذكروا هذا القول مع إخوانهم.

المسألة الثالثة: قوله: (إخوانهم) يحتمل أن يكون المراد منه الأخوة في النسب وإن كانوا مسلمين، كقوله تعالى: وإلى عاد أخاهم هودا [الأعراف: ٦٥] وإلى ثمود أخاهم صالحا [الأعراف: ٧٣] فإن الأخوة في هذه الآيات أخوة النسب لا أخوة الدين، فلعل أولئك المقتولين من المسلمين كانوا من أقارب المنافقين، فالمنافقون ذكروا هذا الكلام، ويحتمل أن يكون المراد من هذه الأخوة المشاكلة في الدين، واتفق إلى أن صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك.

المسألة الرابعة: المنافقون كانوا يظنون أن الخارج منهم لسفر بعيد، وهو المراد بقوله: إذا ضربوا في الأرض والخارج إلى الغزو، وهو المراد بقوله: أو كانوا غزى إذا نالهم موت أو قتل فذلك إنما نالهم بسبب السفر والغزو، وجعلوا ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد، وذلك لأن في الطباع محبة الحياة وكراهية الموت والقتل، فإذا قيل للمرء: إن تحرزت من السفر والجهاد فأنت سليم طيب العيش، وإن تقحمت أحدهما وصلت إلى الموت أو القتل، فالغالب أنه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٣٩٦/٩

البيت، وكان ذلك من مكايد المنافقين في تنفير المؤمنين عن الجهاد.

فإن قيل: فلماذا ذكر بعض الضرب في الأرض الغزو وهو داخل فيه؟

قلنا: لأن الضرب في الأرض يراد به الإبعاد في السفر، لا ما يقرب منه، وفي الغزو لا فرق بين بعيده وقريبه، إذ الخارج من المدينة إلى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب في الأرض مع قرب المسافة وإن كان غازيا، فهذا فائدة إفراد الغزو عن الضرب في الأرض.

المسألة الخامسة: في الآية **إشكال وهو** أن قوله: وقالوا لإخوانهم يدل على الماضي، وقوله: إذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما؟ بل لو قال: وقالوا لإخوانهم إذ ضربوا في الأرض، أي حين ضربوا لم يكن فيه إشكال.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أن قوله: قالوا تقديره: يقولون فكأنه قيل: لا تكونوا كالذين كفروا." (١)

"لحوق الضرر به، فنهاه الله تعالى عن الإسراف فيه ألا ترى إلى قوله تعالى: فلا تذهب نفسك عليهم حسرات [فاطر: ٨] الثاني: أن المعنى لا يحزنوك بخوف أن يضروك ويعينوا عليك، ألا ترى إلى قوله:

إنهم لن يضروا الله شيئا يعني أنهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير أنفسهم، ولا يعود وبال ذلك على غيرهم ألبتة.

ثم قال: إنهم لن يضروا الله شيئا والمعنى أنهم لن يضروا النبي وأصحابه شيئا، وقال عطاء: يريد: لن يضروا أولياء الله شيئا.

ثم قال تعالى: يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه رد على المعتزلة، وتنصيص على أن الخير والشر بإرادة الله تعالى، قال القاضي:

المراد أنه يريد الإخبار بذلك والحكم به.

واعلم أن هذا **الجواب** ضعيف من وجهين: الأول: أنه عدول عن الظاهر، والثاني: بتقدير أن يكون الأمر كما قال، لكن الإتيان بضد ما أخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الإشكال.

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: الإرادة لا تتعلق بالعدم، وقال أصحابنا ذلك جائز، والآية دالة على قول أصحابنا لأنه قال: يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة فبين أن إرادته متعلقة بهذا العدم. قالت المعتزلة: المعنى أنه تعالى ما أراد ذلك كما قال: ولا يريد بكم العسر [البقرة: ١٨٥] قلنا: هذا عدول عن الظاهر.

المسألة الثالثة: الآية تدل على أن النكرة في موضع النفي تعم، إذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال: ولهم عذاب عظيم وهذا كلام مبتدأ والمعنى أنه كما لا حظ لهم البتة من منافع الآخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الآخرة.

[سورة آل عمران (٣) : آية ١٧٧]

إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب أليم (١٧٧)

اعلم أنا لو حملنا الآية الأولى على المنافقين واليهود، وحملنا هذه الآية على المرتدين لا يبعد أيضا حمل الآية الأولى على

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٩/٤٠٠

المرتدين، وحمل هذه الآية على اليهود، ومعنى اشتراء الكفر بالإيمان منهم، أنهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على أعدائهم، فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه، فكأنهم أعطوا الإيمان وأخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من إعطاء شيء وأخذ غيره بدلا عنه، ولا يبعد أيضا حمل هذه الآية على المنافقين، وذلك لأنهم متى كانوا مع المؤمنين أظهروا الإيمان، فإذا خلوا إلى شياطينهم كفروا وتركوا الإيمان، فكان ذلك كأنهم اشتروا الكفر بالإيمان.

واعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى: الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئا [آل عمران: ١٧٦] وقال في هذه الآية: إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئا والفائدة في هذا التكرار أمور:

أحدها: أن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لا شك أنهم كانوا كافرين أولا، ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك، وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات، ومثل هذا الإنسان لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على إلحاق الضرر بالغير. وثانيها: أن أمر الدين أهم/ الأمور وأعظمها، ومثل هذا مما لا يقدم الإنسان فيه." (١)

"ويخرجهم من النار، فثبت دلالة هذه الآية من/ هذين الوجهين على حصول العفو.

المسألة الثالثة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق أصحاب الكبائر مقبولة يوم القيامة، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران الذنوب مطلقا من غير أن قيدوا ذلك بالتوبة، فأجاب الله قولهم وأعطاهم مطلوبهم فإذا قبل شفاعة المؤمنين في العفو عن الذنب، فلأن يقبل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان أولى.

النوع الرابع: من دعائهم:

[سورة آل عمران (٣) : آية ١٩٤]

ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد (١٩٤)

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: وآتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف المضاف ثم فيه وجوه أحدها: وآتنا ما وعدتنا على ألسنة رسلك. وثانيها: وآتنا ما وعدتنا على تصديق رسلك، والدليل عليه أن هذه الآية مذكورة عقيب ذكر المنادي للإيمان وهو، الرسول وعقيب قوله: فآمنا وهو التصديق.

المسألة الثانية: هاهنا سؤال: وهو أن الخلف في وعد الله محال، فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا أنه لا محالة واقع؟

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل، بل المقصود منه إظهار الخضوع والذلة والعبودية، وقد أمرنا بالدعاء في أشياء نعلم قطعا أنها توجد لا محالة، كقوله: قل رب احكم بالحق [الأنبياء: ١١٢] وقوله: فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك [غافر: ٧] .

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٣٧/٩

والوجه الثاني في **الجواب**: أن وعد الله لا يتناول آحاد الأمة بأعيانهم، بل إنما يتناولهم بحسب أوصافهم، فإنه تعالى وعد المتقين بالثواب، ووعد الفساق بالعقاب، فقوله: وآتنا ما وعدتنا معناه: وفقنا للأعمال التي بها نصير أهلا لوعدك، واعصمنا من الأعمال التي نصير بها أهلا للعقاب/ والخزي، وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الآية طلب التوفيق للطاعة والعصمة عن المعصية.

الوجه الثالث: أن الله تعالى وعد المؤمنين بأن ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم، فهم طلبوا تعجيل ذلك، وعلى هذا التقدير يزول الإشكال.

المسألة الثالثة: الآية دلت على أنهم إنما طلبوا منافع الآخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لأنهم قالوا: ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك، وفي آخر الكلام قالوا: إنك لا تخلف الميعاد وهذا يدل على أن المقتضي لحصول منافع الآخرة هو الوعد لا الاستحقاق.

المسألة الرابعة: هاهنا سؤال آخر: وهو أنه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة، فقوله:

آتنا ما وعدتنا على رسلك طلب للثواب، فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب؟ وهو قوله: ولا تخزنا يوم القيامة بل لو طلب ترك العقاب أولا ثم طلب إيصال الثواب كان الكلام مستقيما.

والجواب من وجهين: الأول: أن الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله: آتنا ما وعدتنا على رسلك المراد منه المنافع، وقوله: ولا تخزنا المراد منه التعظيم، الثاني: أنا قد بينا أن." (١)

"**والجواب** عنه على طريقين: الأول: أن نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا او كبروا ثم فيه وجهان: أحدهما: أنه تعالى سماهم يتامى على مقتضى أصل اللغة، والثاني: أنه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتم وإن كان قد زال في هذا الوقت كقوله تعالى: فألقي السحرة ساجدين [الأعراف: ١٢٠] أي الذين كانوا سحرة قبل السجود، وأيضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة، بلوغ الأجل في قوله: فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن [الطلاق: ٢] والمعنى مقاربة البلوغ، ويدل على أن المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى: فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم [النساء: ٦] والإشهاد لا يصح قبل البلوغ وإنما يصح بعد البلوغ.

الطريق الثاني: أن نقول: المراد باليتامى الصغار، وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان: أحدهما: أن قوله: وآتوا أمر، والأمر إنما يتناول المستقبل، فكان المعنى أن هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم أموالهم، وعلى هذا الوجه زالت المناقضة. والثاني: المراد: وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون إليه لنفقتهم وكسوتهم، والفائدة فيه أنه كان يجوز أن يظن أنه لا يجوز إنفاق ماله عليه حال كونه صغيرا، فأباح الله تعالى ذلك، وفيه **إشكال وهو** أنه لو كان المراد ذلك لقال: وآتوهم من أموالهم، فلما أوجب إيتاءهم كل أموالهم سقط ذلك.

المسألة الرابعة:

نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن الحسن أنه قال: لما نزلت هذه الآية في أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وعزلوا

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٦٨/٩

أموال اليتامى عن أموالهم، فشكوا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى:
ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم [البقرة: ٢٢٠]
قال أبو بكر الرازي:
وأظن أنه غلط من الراوي، لأن المراد بهذه الآية إيتاؤهم أموالهم بعد البلوغ وإنما غلط الراوي بآية أخرى، وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أنزل الله ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن
[البقرة: ١٥٢] وإن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما [النساء: ١٠] ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه، فاشتد ذلك على اليتامى، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله تعالى ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم
فخلطوا عند ذلك طعامهم/ بطعامهم وشرابهم بشرابهم. قال المفسرون: الصحيح
أنها نزلت في رجل من غطفان، كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم، فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه، فتراجعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فنزلت هذه الآية، فلما سمعها العم قال:
أطعنا الله وأطعنا الرسول، نعوذ بالله من الحوب الكبير، ودفع ماله إليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فإنه يحل داره»
أي جنته،
فلما قبض الصبي ماله أنفقه في سبيل الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ثبت الأجر وبقي الوزر» فقالوا: يا رسول الله لقد عرفنا أنه ثبت الأجر، فكيف بقي الوزر وهو ينفق في سبيل الله؟
فقال: ثبت أجر الغلام وبقي الوزر على والده.
المسألة الخامسة: احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن السفيه، لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين، قال لأن قوله: وآتوا اليتامى أموالهم مطلق يتناول السفيه أونس منه الرشد أو لم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على أن إيناس الرشد قبل بلوغ هذا السن، شرط في وجوب دفع المال إليه، وهذا الإجماع لم يوجد بعد هذا السن، فوجب إجراء الأمر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية.
أجاب أصحابنا عنه: بأن هذه الآية عامة، لأنه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة، ثم إنهم ميزوا بعد ذلك." (١)
"نحو بناء الرباطات، وإعانة الملهوفين والنفقة على الأيتام والأرامل، وإنما يقدر الرجل على ذلك لأنه يخالط الناس كثيرا، والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك. الخامس:
روي أن جعفر الصادق سئل عن هذه المسألة فقال: إن حواء أخذت حفنة من الحنطة وأكلتها، وأخذت حفنة أخرى وخبأتها، ثم أخذت حفنة أخرى ودفعتها إلى آدم، فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الله الأمر عليها، فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل.

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٤٨٣/٩

السؤال الثاني: لم لم يقل: للأنثيين مثل حظ الذكر، أو للأنثى مثلا نصف حظ الذكر؟

والجواب من وجوه: الأول: لما كان الذكر أفضل من الأنثى قدم ذكره على ذكر الأنثى، كما جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى. الثاني: أن قوله: للذكر مثل حظ الأنثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الأنثى بالالتزام، ولو قال: كما ذكرتم لدل ذلك على نقص الأنثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام، فرجح الطريق الأول تنبيها على أن السعي في تشهير الفضائل يجب أن يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل، ولهذا قال: إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها [الإسراء: ٧] فذكر الإحسان مرتين والإساءة مرة واحدة. الثالث: أنهم كانوا يورثون الذكور دون الإناث وهو السبب لورود هذه الآية، فقيل: كفى للذكر أن جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى، فلا ينبغي له أن يطمع في جعل الأنثى محرومة عن الميراث بالكلية والله أعلم.

المسألة السادسة: لا شك أن اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة، ولا شك أنه مستعمل في ولد الابن قال تعالى: يا بني آدم [الأعراف: ٢٦] وقال للذين كانوا في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام: يا بني إسرائيل [البقرة: ٤٠] إلا أن البحث في أن لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا أو حقيقة.

فإن قلنا: إنه مجاز فنقول: ثبت لي أصول الفقه أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا، فحينئذ يمتنع أن يريد الله بقوله: يوصيكم الله في أولادكم ولد الصلب وولد الابن معا.

واعلم أن الطريق في دفع هذا **الإشكال أن** يقال: إنا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية بل من السنة ومن القياس، وأما إن أردنا أن نستفيده من هذه الآية فنقول: الولد وولد الابن ما صارا مرادين من هذه الآية معا، وذلك لأن أولاد الابن لا يستحقون الميراث إلا في إحدى حالتين، إما عند عدم ولد الصلب رأسا، وإما عند ما لا يأخذ ولد الصلب كل الميراث، فحينئذ يقتسمون الباقي، وأما أن يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه أولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الأمر كذلك، وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الآية على الولد وعلى ولد الابن أن يكون قد أريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا، لأنه حين أريد به ولد الصلب ما أريد به ولد الابن، وحين أريد به ولد الابن ما أريد به ولد الصلب، فالحاصل أن هذه الآية تارة تكون خطابا مع ولد الصلب وأخرى مع ولد الابن، وفي كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئا واحدا، أما إذا قلنا: إن وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة، فإن جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الإشكال، لأنه ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لإفادة معنييه معا، بل الواجب أن يجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان/ والفرس. والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى:

وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم [النساء: ٢٣] وأجمعوا أنه يدخل فيه ابن الصلب وأولاد الابن، فعلمنا." (١)

"أن لفظ الابن متواطئ بالنسبة إلى ولد الصلب وولد الابن، وعلى هذا التقدير يزول الإشكال.

واعلم أن هذا البحث الذي ذكرناه في أن الابن هل يتناول أولاد الابن قائم في أن لفظ الأب والأم هل يتناول الأجداد والجدات؟ ولا شك أن ذلك واقع بدليل قوله تعالى: نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق [البقرة: ١٣٣]

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥١٢/٩

والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة، فإن الصحابة اتفقوا على أنه ليس للجد حكم مذكور في القرآن، ولو كان اسم الأب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك والله أعلم.

المسألة السابعة: اعلم أن عموم قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين زعموا أنه مخصوص في صور أربعة: أحدها: أن الحر والعبد لا يتوارثان. وثانيها: أن القاتل على سبيل العمد لا يرث. وثالثها: أنه لا يتوارث أهل ملتين، وهذا خبر تلقته الأمة بالقبول وبلغ حد المستفيض، ويتفرع عليه فرعان.

الفرع الأول: اتفقوا على أن الكافر لا يرث من المسلم، أما المسلم فهل يرث من الكافر؟ ذهب الأكثرون إلى أنه أيضا لا يرث، وقال بعضهم: إنه يرث قال الشعبي: قضى معاوية بذلك وكتب به إلى زياد، فأرسل ذلك زياد إلى شريح القاضي وأمره به، وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث، فلما أمره زياد بذلك كان يقضي به ويقول: هكذا قضى أمير المؤمنين.

حجة الأولين عموم

قوله عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملتين»

وحجة القول الثاني: ما

روي أن معاذا كان باليمن فذكروا له أن يهوديا مات وترك أخا مسلما فقال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «الإسلام يزيد ولا ينقص»

ثم أكدوا ذلك بأن قالوا إن ظاهر قوله: يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين يقتضي توريث الكافر من المسلم، والمسلم من الكافر، إلا أنا خصصناه

بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يتوارث أهل ملتين»

لأن هذا الخبر أخص من تلك الآية، والخاص مقدم على العام فكذا هاهنا

قوله: «الإسلام يزيد ولا ينقص»

أخص من

قوله: «لا يتوارث أهل ملتين»

فوجب تقديمه عليه، بل هذا التخصيص أولى، لأن ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الآية، والخبر الأول ليس كذلك، وأقصى ما قيل في جوابه: أن

قوله: «الإسلام يزيد ولا ينقص»

ليس نصا في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الأحوال.

الفرع الثاني: المسلم إذا ارتد ثم مات أو قتل، فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة أجمعوا/ على أنه لا يورث، بل يكون لبيت المال، أما المال الذي اكتسبه حال كونه مسلما ففيه قولان: قال الشافعي: لا يورث بل يكون لبيت المال، وقال أبو حنيفة: يرثه ورثته من المسلمين، حجة الشافعي أنا أجمعنا على ترجيح

قوله عليه السلام: «لا يتوارث أهل الملتين»

على عموم قوله: للذكر مثل حظ الأنثيين والمرتد وورثته من المسلمين أهل ملتين، فوجب أن لا يحصل التوارث.

فإن قيل: لا يجوز أن يقال: إن المرتد زال ملكه في آخر الإسلام وانتقل إلى الوارث، وعلى هذا التقدير فالمسلم إنما ورث عن المسلم لا عن الكافر.

قلنا: لو ورث المسلم من المرتد لكان إما أن يرثه حال حياة المرتد أو بعد مماته، والأول باطل، ولا يحل له أن يتصرف في تلك الأموال لقوله تعالى: إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم [المؤمنون: ٦] وهو بالإجماع باطل. والثاني: باطل لأن المرتد عند مماته كافر فيفضي إلى حصول التوارث بين أهل ملتين، وهو خلاف الخبر. ولا يبقى هاهنا إلا أن يقال: إنه يرثه بعد موته مستندا إلى آخر جزء من أجزاء إسلامه، إلا أن." (١)

"كان معه في محاربة الجن، فإنه تعالى أسكنهم في الأرض أولا فأفسدوا فيها، فبعث إليهم إبليس في جند من الملائكة فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال. وجاعل: من جعل الذي له مفعولان وهما في الأرض خليفة أعمل فيهما، لأنه بمعنى المستقبل ومعتمد على مسند إليه. ويجوز أن يكون بمعنى خالق. والخليفة من يخلف غيره وينوب منابه، والهاء فيه للمبالغة، والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام لأنه كان خليفة الله في أرضه، وكذلك كل نبي استخلفهم الله في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم، لا لحاجة به تعالى إلى من ينوبه، بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه، وتلقي أمره بغير وسط، ولذلك لم يستنبئ ملكا كما قال الله تعالى: ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ألا ترى أن الأنبياء لما فاقت قوتهم، واشتعلت قريحتهم بحيث يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، أرسل إليهم الملائكة ومن كان منهم أعلى رتبة كلمه بلا واسطة، كما كلم موسى عليه السلام في الميقات، ومحمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج، ونظير ذلك في الطبيعة أن العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد، جعل الباري تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا ويعطي ذلك. أو خليفة من سكن الأرض قبله، أو هو وذريته لأنهم يخلفون من قبلهم، أو يخلف بعضهم بعضا. وإفراد اللفظ: إما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه كما استغني بذكر أبي القبيلة في قولهم: مضر وهاشم. أو على تأويل من يخلفكم، أو خلفا يخلفكم. وفائدة قوله تعالى هذا للملائكة، تعليم المشاورة، وتعظيم شأن المجعول، بأن بشر عز وجل بوجود سكان ملكوته، ولقبه بالخليفة قبل خلقه، وإظهار فضله الراجح على ما فيه من المفاسد بسؤالهم، وجوابه وبيان أن الحكمة تقتضي إيجاد ما يغلب خيره، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير إلى غير ذلك.

قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء تعجب من أن يستخلف لعمارة الأرض وإصلاحها من يفسد فيها، أو يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية، واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد وألغتها، واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره، وليس باعتراض على الله تعالى جلت قدرته، ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة، فإنهم أعلى من أن يظن بهم ذلك لقوله تعالى: بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وإنما عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى، أو تلق من اللوح، أو استنباط عما ركز في عقولهم أن العصمة من خواصهم، أو قياس لأحد الثقلين على الآخر. والسفك والسبك والسفح والشن أنواع من الصب، فالسفك

---

(١) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير الرازي، فخر الدين ٥١٣/٩

يقال في الدم والدمع، والسبك في الجواهر المذابة، والسفح في الصب من أعلى، والشن في الصب من فم القربة ونحوها، وكذلك السن، وقرئ «يسفك» على البناء للمفعول، فيكون الراجع إلى من، سواء جعل موصولا أو موصوفا محذوفا، أي: يسفك الدماء فيهم.

ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة **الإشكال كقولك**: أتحسن إلى أعدائك وأنا الصديق المحتاج القديم. والمعنى: أتستخلف عصاة ونحن معصومون أحقاء بذلك، والمقصود منه، الاستفسار عما رجحهم ومع ما هو متوقع منهم. على الملائكة المعصومين في الاستخلاف، لا العجب والتفاخر. وكأنهم علموا أن المجعول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار أمره: شهوية وغضبية تؤديان به إلى الفساد وسفك الدماء، وعقلية تدعوه إلى المعرفة والطاعة. ونظروا إليها مفردة وقالوا: ما الحكمة في استخلافه، وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضي الحكمة إيجاده فضلا عن استخلافه، وأما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد. وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين إذا صارت مهذبة مطواعة للعقل، متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والإنصاف. ولم يعلموا أن التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد، كالإحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة إلى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف، وإليه أشار تعالى إجمالا بقوله: قال إني أعلم ما لا." (١)

"التفات لأن الجارى على لا أجد فيما أوحى إلى أن لو قيل فإن ربى أو فإن الله فعدل الخطاب التفاتا فقيل "فإن ربك " لأن الكلام إذا تنوع حرك الخواطر إلى تفهمه فقال تعالى: "فإن ربك " ومع قصد الالتفات لم يعدل فيه عند تخصيص الخطاب لأنه موضع تعنيف وزجر لمن تقدم فورد الالتفات باسم الربوبية مع الإضافة إلى ضمير خطابه صلى الله عليه وسلم ولم يقل: فإن الله وكان يكون فيه الالتفات لما قصد فيه من نحو الوارد فى قوله: "ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم "، وما ورد من مثله ليكون ذلك معرفا بمكانته عليه السلام وتحكيما للإعراض عنهم وعدم التفاتهم وتناسب آخر الكلام وأوله.

والجواب عن السؤال الرابع والخامس: أن آية المائدة من آخر ما نزل فورد فيها استيفاء ما حكم سبحانه بتحريمه وإلحاقه بالميتة والدم ولحم الخنزير أعقب الكلام بقوله "فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم " تتميا لبيان حال المضطر ومظنة الاضطرار زيادة على ما ورد فى الآى الأخر ليرتفع ما عسى أن يكون باقيا فيها من إجمال أو **إشكال ليجرى** مع قوله "اليوم أكملت لكم دينكم ..

الآية ".

الآية الموفية ثلاثين قوله تعالى: "إن الذبن يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون "، وبعد هذه الآية بأزيد من عشرة آيات: "إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون فى بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب عظيم "، وفى سورة آل عمران: "إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا

---

(١) تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل ناصر الدين البيضاوي ٦٨/١

يزكيهم ولهم عذاب أليم ".

للسائل أن يسأل عن تخصيص آيتي البقرة بذكر الكتم بقوله فى الآيتين: "ان الذين يكتمون " وهؤلاء بالسابق من ظاهر الآية هم المذكورون فى آية آل عمران ولم يذكر من الآى الثلاث من الوعيد مع البادى من اتحاد مرتكبهم وعن تخصيص كل موضع من هذه بما ورد فيه مرتكبا وجزاء فهذه ثلاثة أسئلة.

والجواب عن الآيتين الأوليين والله أعلم أنه لما تقدم قبلهما فى السورة نفسها قوله." [1]

"فاعل رذيلة يمقت فاعلها ويشنأ وتستخسه الطباع السليمة فوسمت فعلته بالمقت وساوت الزنا فيما وراء ذلك فلهذا زيد فى آية النساء قوله "ومقتا ".

الآية الخامسة:

قوله تعالى: "محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان " وفى المائدة "محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان " لا **إشكال فى** هذه الآية لأن مصرف الوصف فى الأولى للإماء المتزوجات عند عدم الطول ومصرف الوصف فى المائدة للمتزوجين من الرجال، وهذا السؤال والذى قبله لا **إشكال فيهما**.

الآية السادسة:

قوله تعالى: "فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا " وفى سورة النحل: "وجئنا بك شهيدا على هؤلاء "

للسائل أن يسأل عن وجه اختلاف ما اختلف فى هاتين الآيتين فى التقديم والتأخير من قوله "وجئنا بك على هؤلاء شهيدا " وقوله "وجئنا بك شهيدا على هؤلاء " مع اجتماعهما فى معنى واحد من شهادة الرسل على أممهم وشهادة نبينا صلى الله عليه وسلم على أمته؟

والجواب عن ذلك: والله أعلم أن آية النحل تقدمها قوله تعالى: "ويوم نبعث فى كل شهيدا عليهم من أنفسهم " فتقدم اسم الشهيد على المشهود عليه فورد ما نسق على ذلك من الإخبار بشهادته ـ عليه السلام ـ على أمته مرتبا على ما تقدمه من مقتضى النظم فى التناظر والتناسب فقيل: "وجئنا بك شهيدا على هؤلاء " متوازنا مع قوله "شهيدا عليهم " وذلك على ما يجب والله أعلم.

أما آية النساء فلم يرد فيها إفصاح بذكر المشهود عليهم ولا كناية عنهم بضمير ولا اسم إشارة بل فى آية النساء داع إلى تقدم المجرور بـ على وهو أنه لما تقدم قوله تعالى: "والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر " وذلك من صفة المنافقين ناسب هذا تقديم المجرور فى قوله "وجئنا بك على هؤلاء شهيدا " حتى كأنه بحسب المفهوم لم يقصد به غيرهم ولا شهد على من سواهم وقد تقدم نحو هذا ومنه

لتقربن قربا جلذيا ما دام فيهن فصيل حيا

وقال تعالى: "ولم يكن له كفوا أحد " وليس فى آية النحل ما يقتضى ذلك بل مقتضاها إطلاق شهادته عليه السلام للجميع

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٥٩/١

من صالح وطالح إذ لم يتقدم قبلها التقييد بل ظاهر مما تقدمها أن المراد جميع من بعث صلى الله عليه وسلم إليه فهذان حاملان من الآيتين على وجوب ورود النظم على ما ورد.." (١)

"والتأكيد أو الإيجاز ألا ترى أن مجموع الكلم الواقعة من لدن قوله فى سورة الأعراف "ولقد خلقناكم " وهو ابتداء القصة إلى قوله: "قال أنظرنى إلى يوم يبعثون " بضع وأربعون كلمة، والوارد فى الحجر من لدن قوله: "ولقد خلقنا الإنسان " إلى قوله: "قال رب فأنظرنى " بضع وسبعون كلمة وفى سورة ص من لدن قوله "إذ قال ربك " إلى الآية بضع وستون كلمه، فقد وضح ما قصد فى الأعراف من إيجاز الاخبار فى القصة وما فى السورتين بعد من الإطناب ثم إنه ورد فى سورتى الحجر وص التأكيد بكل وأجمع فى قوله: "كلهم أجمعون " ولم يرد ذلك فى الأعراف فقصد ما قلناه وتناسب الإطناب والتأكيد ولاءم ما ورد من الزيادة فى السورتين الأخيرتين ولم يكن ليناسب العكس والله أعلم بما أراد.

فإن قلت ما وجه ورود القصة الواحدة موجزة ومطولة أخرى؟

قلت: ليحصل من ذلك الاطلاع على على البلاغة وجلالة النظم وعلى فصاحة فى طرفى الإيجاز والإطناب، فإن الفصيح البليغ من البشر إن رام هذا لم يف فى الطرفين بما يريده ووضح التفاوت فى هذا بوجه.

فإن قلت فما وجه تقديم الموجز على المطول؟ قلت: شبه ذلك بالمجمل من الكلام والمفصل وإنما يريده التفصيل بعد الإجمال فهذا **الجواب** منزل على الترتيب الثابت، والله سبحانه أعلم بما أراد.

الآية الثالثة: قوله تعالى مخبرا عن قول إبليس: " قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم (١٦) ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين (١٧) "، وفي سورة الحجر: " قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين (٣٩) إلا عبادك منهم المخلصين (٤٠) ".

إن سأل سائل عن وجه اختلاف الوارد فى السورتين المحكى من قول إبليس مع اتحاد القصة **فجوابه**: أن المعنى الحاصل من قوله فى السورتين واحد لا **إشكال فيه** ثم اختلف التعبير عن ذلك بحسب ما تقدم فى كل واحدة من السورتين وماااستدعاه من المناسبة ولما تقدم فى الأعراف قوله تعالى: "اتبعوا ما انزل إليكم من ربكم " والإشارة إلى القرآن لأنه يوضح الطريق إليه وهو الصراط المستقيم قال تعالى: "وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه " والاشارة بهذا إلى المنزل قرآنا لأنه مبين للصراط المستقيم الذى طمع اللعين فى الاستيلاء عليه وقطه سالكه فقيل عبارة عن مرامه." (٢)

"الحكمة زكل هذه الآى متلائمة متعاضدة لا تعارض فيها ولا **إشكال وقد** تضمن هذا **الجواب** أجوبة عن مواضع من هذه الآى وقوله فى

الأعراف: "فأخرجنا به من كل الثمرات " مناسب لقوله: "حتى إذا أقلت سحابا ثقالا " لما تقدم ما يشير إلى كثرة مائها ناسبه التعريف بكثرة ما يخرج سبحانه به من مختلف الثمرات ولما قصد فى آية الفرقان سقى الحيوان العاقل وغير العاقل ناسبه ما تقدم من وصف الماء بالطهورية والطيب وقد حصل إخراج الثمرات بقوله لنحيي به بلدة ميتا وأما قوله فى سورة

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ١٠٣/١

(٢) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ١٧٩/١

الروم: "فإذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم مستبشرون " فجار مع قوله قبل الآية: "ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات " لما ذكر سبحانه إرسالها مبشرات اتبع ذلك ما به البشارة وهو الودق المرسل من السحاب المشار بها والاخبار بمن المبشر بها وهو من يشاء تخصيصه من عباده بتلك الرحمة فأوضح آخر الآية المجمل قبلها وحصلت ما قصد بها على أكمل تناسب وأما قوله فى سورة الملائكة: "فأحيينا به الأرض بعد موتها " فمبنى على قوله: "يأيها الناس إن وعد الله حق " والمراد بهذا العودة الأخراوية فأرى سبحان مثالا يوضحها لمن تدبر وعقل فقال تعالى: "سقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها " ثم قال: "كذلك النشور " والآى قبلها لم يتقدمها مثل ما تقدم هذه من تحريك الخلق وتخويفهم بالوعد الأخراوى فلم تعقب بمثل ما أعقبت به من هذه من تحرير التشبيه وان كان فى أكثرها التشبيه على إحياء الموتى ولكنه ليس كالواقع هنا.

والجواب عن قوله فى سورة الأعراف: "كذلك نخرج الموتى " أنه مقابل بقوله: "فأخرجنا به من كل الثمرات " ولم يرد هكذا فى سائر الآيات أعنى التعبير بلفظ الإخراج لما ينبت المطر وما يخلق سبحانه فى الأرض ولما ورد فى سورة الملائكة قوله سبحانه: "فأحيينا به الأرض بعد موتها " قوبل تشبيها بقوله: "كذلك النشور " ولم يكن ليتحر المراد لو قيل: كذلك الإحياء ولو قيل: كذلك إحياء الموتى لاجتمع فيه الطول مع مخالفة الفواصل فيما قبل الآية وما بعدها، ألا ترى قوله تعالى: "ولا يغرنكم بالله الغرور " قوله بعد الآية: "ومكر أولئك هو يبور " وما تخلل الآيتين وما ورد بعدها ثم إن النشور هو إخراج الموتى وإحياؤهم مع أنه أوجز وأطبق للفواصل فجاء كل على ما يناسب واما سائر الآي فلم تبن على قصد التشبيه ولا جرى فيها ذلك فوقع الاكتفاء فيها بمجرد الإيماء والإحالة على غير طريقة التشبيه.." (١)

"ثم استمر ذكر دعائهم وتحذيرهم من التولى وما يعقبه إن وقع منهم ثم ذكر تحديه عليه السلام إياهم بالقرآن وطلبهم بمعارضته والإتيان بعشر سور مثله فى البلاغة وعلى النظم وان كان ما يأتون به مفترى ليكون أسهل عليهم ولم يعدل بالآى عن هذا الغرض وما يرجع إليه إلى ذكر إرسال نوح عليه السلام فوردت الآى بذلك منسوقة فقد ورد قبلها ما يناسب عطفها عليه قال تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة ... "الآيات وبعدها: "ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق ... "الآيات، فذكرهم بإيجادهم وانتقالهم متقلبين فى أطوار مكتنفين بتوالى إنعامه منسوقا بعض ذلك على بعض مفتتحة المطالع بما يتأتى به القسم من قوله تعالى تحكيما وإظهارا للظاهر من اكتناف إنعامه وإحسانه ثم عطف على ذلك ما أنعم به من إرسال الرسل فذكر أولهم إرسالا إلى الخلق ليناسب ما بدأوا به من النعم الأولية فقال: "ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه " وكل ما ذكر فى هذه الآى نعم متناسبة والآء متوالية ولهذا لم يذكر فى هذه الآية ذكر عذاب الا بالإيماء الوجيز وخصت بقوله عقب الأمر بالعبادة: "أفلا تتقون " فذكرهم بالتقوى المجردة لنجاتهم وتخلصهم من العذاب ولم يكن ليلائم ذكر العذاب والإفصاح به ما تقدم من التذكير بإحسانه سبحانه وإنعامه من أول السورة إلى هنا.

والجواب عن السؤال الثانى: ان دعاء الرسل أممهم مما يتكرر ويتوالى فى أوقات مختلفة محال متباينة فمرة يرغبون ومرة يخوفون

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ١/ ١٨٨

ويندرون وذلك بسبب حال حال ولكل مقام مقال.

فاختلاف المحكى من مقالهم إنما هو بحسب اختلاف الأوقات وما يناسب كل وقت وما يجرى فيه ويشاهد من أقوال المدعوين وأحوالهم وكل المحكى من معنى مقالاتهم لا **إشكال فيه**، ألا ترى أن نبيا صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين كان يدعوا قبائل العرب إذا وفدوا على مكة ويقف على كل قبيلة قبيلة فيكلمهم ويسمعهم القرآن ويدعوهم إلى الله بما يناسب أحوالهم ومقالهم ألا ترى قوله عليه السلام لقبيلة كانت تعلاف ببني عبد الله "يا بني عبد الله ان الله قد حسن اسم ابيكم " فكان يفتتح دعاء كل طائفة بمثل هذا فلكل مقام مقال، فلا سؤال فى المحكى من قول نوح عليه السلام، لقومه واختلاف ذلك وإنما السؤال فى اختصاص كل سورة بالوارد فيها من حكاية كلامه عليه السلام إذ لا يذكر فى كل سورة الا ما يناسب وهو السؤال الثالث.." (١)

"مقابل به قولهم لنوح عليه السلام: "إنا لنراك فى ضلال مبين " فقيل لهم بل أنتم قوم عمون فأنى لكم بالتفريق بين الهدى والضلالة.

وأما قوله فى الأعراف: "فانظر كيف كان عاقبة المنذرين " فليجرى مع آية الأعراف فيما ورد فيها من التعريف بإنذارهم فى قوله: "أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم " فوقع هنا التعريف بإنذارهم ثم ورد فى يونس بقوله: "فانظر كيف كان عاقبة المنذرين " فحصل التعريف فى الآيتين بإنذارهم وعاقبة من أنذر فلم يرجع عن غيه.

الآية الحادية عشرة من سورة الأعراف

قوله تعالى فى قصة صالح: " قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم " وفى سورة هود: " ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب " وفى سورة الشعراء: " قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم (١٥٥) ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب يوم عظيم "

فاختلف الوصف لمختوم به فى الآى الثلاث فقد يسأل عن ذلك؟

والجواب: مثل هذا ليس بخلاف ولا مشكل لأن وصف العذاب بالإيلام لا ينافى وصفه بالقرب وإنما وصف فى سورة هود بالقرب ليجرى مع قوله بعد: "تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام " فجرى فى الوصف رعى هذا ولا ينافى ذلك الإيلام وأما الوصف فى سورة الشعراء بعظيم فمن صفة اليوم لما فيه من الأهوال لا من صفة العذاب فلا **إشكال فى** شئ من هذا.

الآية الثانية عشرة قوله تعالى فى قصة صالح: "فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فى دارهم جاثمين " وكذا فى قصة شعيب فى السورة فيما بعد وفى سورة هود فى القصة المذكورة قبل: "فعقروها فقال تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام " وقال فى قصة شعيب فى سورة هود أيضا: "وأخذ الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا فى ديارهم جاثمين " فورد فى هذه الآية الأخيرة تسمية عذابهم بالصحية وجمعه اسم الدار وفى الآيات قبل "بالرجفة " وإفراد الدار.

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ١/١٩٠

فأقول إن وجه اختصاص كل سورة بما خصت به أن اسم الدار لفظ يقع على المنزل الواحد والمسكن المفرد ويقع على مساكن القبيلة والطائفة الكبيرة وإن اتسعت وافترقت وتعددت مساكنها وديارها إذا ضمها إقليم واحد واجتمعت فى." [1]

"من آيات الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فلما انطوت (الآيات) في قوله: (بآيات ربه) من التعميم بحسب الشاهد مما اقترن بها على ما لا يتوقف فيه ذو عقل إلا أن يمنعه مانع من ذلك، عظم مرتكب المعرض فعطف بثم، قال تعالى: (ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها) (السجدة: ٢٢) استبعادا للتوقف عن الإيمان والتصديق عند مشاهدة ما لاغبار عليه من الدلائل، ولا **إشكال فيه**. قال الزمخشري: (ثم) في قوله: (ثم أعرض عنها) للاستبعاد قال: والمعنى أن الإعراض عن مثل آيات الله في وضوحها وإنارتها وإرشادها إلى سواء السبيل والفوز العظيم بالسعادة العظمى بعد التذكير بها مستبعد في العقل، كما تقول لصاحبك وجدت مثل تلك الفرصة ثم لم تنتهزها استبعادا لتركه الانتهاز، وقال: ومنه (ثم) في بيت الحماسة:

لا يكشف الغماء إلا ابن حرة يرى غمرات الموت ثم يزورها

قال استبعد أن يزور غمرات الموت بعد أن رآها واستيقنها واطلع على شدتها.

انتهى نص كلامه إلا في لفظة أسقطها لجريها فيما لا يكاد ينفك عنه في إحراز مذهبه الخبيث، فتركها وإجحاضها لا يخل بشيء من المعنى، قلت والمراد أن ما ذكرنا من الاستبعاد والاستعظام الذي تقتضيه ثم هنا قائم مقام المهلة، فلتكاثر الآيات وتنويعها مستوضحة عظمت جريمة المتوقف عنها، فأشارت ثم لذلك، فافترق القصدان، وجاء كل على ما يناسب، والله أعلم.

وجواب ثان، وهو أنه لما ذكر في آية الكهف إرسال الرسل، عليهم السلام، في قوله تعالى: (وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق) (الكهف: ٥٦)، فذكر إرسالهم وتكذيب قومهم إياهم، وإنما وقع تكذيب المكذبين عند دعاء الرسل إياهم معقبا به دعاءهم، فجرى مع هذا وناسبه قوله تعالى: (ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها) (الكهف: ٥٧)، لأنهم إنما أعرضوا عقب دعاء الرسل إياهم وعند جدالهم المذكور في قوله: (ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق) (الكهف: ٥٦)، إنما ارتكبوا الجدال **جوابا** للرسل ليدحضوا الحق بباطلهم، فالتعقيب هنا بين، فورد بالفاء.

وأما آية السجدة فلم يقع فيها ذكر إرسال الرسل، ولا جرى في الآية (ذكر تكذيب) ولا دعاء وإن كانت آيها عامة في العرب، وإنما ورد فيها انقسام المكلفين بحسب السوابق في إشارة قوله تعالى: (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون) (السجدة: ١٨)، ثم." [2]

"قتلون * وأخي هارون هو أفصح مني لسانا فأرسله معي ردءا يصدقني إني أخاف أن يكذبون * قال سنشد عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطانا فلا يصلون إليكما بآياتنا أنتما ومن اتبعكما الغالبون) (القصص: ٣٢ – ٣٥) إلى قوله: (ومن

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٢٠٠/١

(٢) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٣٢١/٢

اتبعكما الغالبون) (القصص: ٣٥). للسائل أن يسأل عن اختلاف المحكي من قول موسى، عليه السلام، حين بعث إلى فرعون مع اتحاد القضية في السور الثلاث وقد وقع في كل سورة منها ما ليس في الأخرى، فيسأل عن هذا؟ وعن وجه اختصاص كل سورة بما ورد فيها؟

والجواب عن السؤال الأول: أن قول موسى، عليه السلام، لا توقف في أنه لم ترد حكايته إلا بالمعنى لاختلاف اللسانين كما تقدم، وإذا تقرر كونها بالمعنى، والترادف فيما بين اللغتين في كل لفظتين يراد بهما معنى واحد غير مطرد، فلا **إشكال في** أن المعنى قد يتوقف حصوله على الكمال على تعبيرين أو أكثر، لا سيما مع ما في اللسان العربي من الاشتراك والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز وغير ذلك من عوارض الألفاظ، فكيف ينكر اختلاف التعبير عن المعنى الواحد بألفاظ وعبارات مختلفة، بل نقول إنه لو كان المحكي قولا عربيا وحكي بالمعنى لما استنكر اختلاف العبارة، فكيف مع اختلاف اللسانين؟ والحاصل من قول موسى، عليه السلام، في هذه السور الثلاث سؤاله ربه شرح صدره وتيسير أمره وإطلاق لسانه وتشكيه منه والتعاون بأخيه هارون، عليهما السلام، وخوفه أن يكذب وذكره ما تقدم منه من قتل القبطي، على هذه القضيات السبع دار المحكي من كلامه، عليه السلام، وقد يرد في سورة منها بعض ذلك مما ليس في الأخرى، ولم يتعارض شيء من ذلك، فارتفع **الإشكال المتوهم** جملة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن الوارد في سورة طه من قوله: (قال رب اشرح لي صدري) (طه: ٢٥) إلى أن قيل له: (قال قد أوتيت سؤلك يا موسى) (طه: ٣٦) مناسب لما بينت عليه السورة من التأنيس والبشارة لنبينا صلى الله عليه وسلم من لدن افتتاحها بقوله: (ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى) (طه: ٢) إلى ختامها بقوله لنبيه عليه السلام: (لا نسألك رزقا نحن نرزقك) (طه: ١٣٢) وقوله تهديدا ووعيدا لأعداء نبيه صلى الله عليه وسلم: (قل كل متربص فتربصوا ...) (طه: ١٣٥)، ولا توقف في بيان هذا التناسب.

وأما سورة الشعراء وسورة القصص فإنما بناؤها على قصص موسى عليه السلام، أما الشعراء فمبينة على ابتداء الرسالة ودعائه فرعون ومراجعة إياه إلى نجاة بني إسرائيل وإغراق فرعون، وأما سورة القصص فمبينة على ابتداء امتحان بني إسرائيل بذبح الأبناء واستحياء النساء للخدمة والمهنة، وتخليص موسى، عليه السلام، من ذلك، وتكفل." (١)

"العالمين) بإضافة اسمه سبحانه (إلى العالمين) ليحصل منه أنه مالك الكل وأنهم تحت قهره تعالى وفي قبضته، وعدل عن الإضافة إلى ضمير الخطاب إذ لم يقصد هنا ما تقدم من التلطف، ونظير الوارد في هاتين الآيتين قوله تعالى في سورة الأنعام: (ولو شاء الله ما فعلوه) (الأنعام: ١٣٧)، فقف على ذلك في سورة الأنعام، وقد تبين جليل النظم وعلي التناسب في كل ما تقدم، وأن عكس الوارد في هذه الآي لا يناسب، والله سبحانه أعلم.

الآية الخامسة من سورة طه: ع - قوله تعالى: (الذي جعل لكم الأرض مهدا وسلك لكم فيها سبلا) (طه: ٥٣)، وقال في سورة الزخرف: (الذي جعل لكم الأرض مهدا وجعل لكم فيها سبلا لعلكم تهتدون) (الزخرف: ١٠)، للسائل أن يسأل

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٣٣٧/٢

عن وجه الاختلاف بين سلك وجعل؟ ووجه اختصاص كل من السورتين بما ورد فيها؟

والجواب عن ذلك: أن العبارتين في السورتين معناهما متقارب وهو ما هيأه سبحانه لعباده من المذكور في قوله: (هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها) (الملك: ١٥)، والمراد (بسلك) وجعل ما خلق وذلل سبحانه منها وهيأه لتصرفنا في معايشنا ومنافعها.

والجواب عن الثاني أن اختصاص كل واحدة من العبارتين بموضعها في آية طه مقصود بها التلطف بالدعاء إلى الله (عز وجل) على ما تقدم من أمره تعالى لموسى وهارون، عليهما السلام، في قوله: ((فقولا له قولا لينا) (طه: ٤٤)، فلما بني الكلام على هذا وأعقب بقوله: (وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى *كلوا وارعوا أنعامكم) (طه: ٥٣ – ٥٤)، – ولا إشكال في أن هذا من التلطف والرفق في الدعاء – ناسب ذلك العبارة بسلك عما أنهج تعالى من السبل ولاطرق لمرافق العباد ومصالحهم، وهي منبئة عما تعطيه جعل في الآية الأخرى مع زيادة الوضوح وكمال التهيئة، فهي أنسب لما قصد في هذه السورة، تقول: منهج سالك أي واضح، ولو قلت مجعول لم يعط هذا المعنى من الوضوح. أما آية الزخرف فمبنية على توبيخ من كفر من العرب وترقيعهم، ألا ترى قوله سبحانه: (أفنضرب عنكم الذكر صفحا أن كنتم قوما مسرفين) (الزخرف: ٥)، وقوله إخبارا عن مكذبي الأمم: (وما يأتيهم من نبي إلا كانوا به يستهزئون) (الزخرف: ٧)، وقوله: (فأهلكنا أشد منهم بطشا) (الزخرف: ٨) أي من هؤلاء الذين." [١]

"المفتتح باسمها في آية التحريم، أعيد الضمير هنا إليها من حيث إن ذلك تخصيص وتكريم جليل وآية باهرة، وقد قصد ههنا تشريفها وتشريف ابنها، عليه السلام، بالذكر في قوله: (وجعلناها وابنها آية) (الأنبياء: ٩١)، ولم يقع في آية التحريم ذكر ابنها، فلما اتسع المقصود هنا بذكر من لم يذكر هناك، وقصد من التشريف ما هو أكثر، ناسبه التوسعة في عودة الضمير، فأعيد إلى الذات المطهرة (بجملتها، فقيل): (فرجها فنفخنا فيها من روحنا)، وأفهم ذلك ما أفهمه الضمير الخاص بمحل النفخ من غير إشكال، وقيل في آية التحريم: (فيه) لعوده إلى الموضع المخصوص على ما يجب، لم يقصد هنا من توسع المدح ما قصد في الأولى، وإنما قصد بآية التحريم تخصيصها في ذاتها بعظيم إيمانها، وتصديقها، وإثباتها في القانتين، وتشبيه حالها في سابق سعادتها بالمذكورة قبلها، واجتماعهما في ضرب المثل بهما للمؤمنين، فالحامل على ذكرها هنا غير الحامل في سورة الأنبياء مع اتحاد الوصف الواقع به التمدح، مع تناظر الألفاظ (وتشاكلها)، وهي قوله تعالى: (والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها) (الأنبياء: ٩١)، فاجتمع في هذا الموضع ما قصد من مدحها ومدح ابنها، عليه السلام، مع مضارعة الألفاظ وتشاكلها، فجاء كل على ما ثبت فيه، ولم يقصد في التحريم غير ذكرها بالحال التي ناسبتها فيها امرأة فرعون، ولم يوسع الكلام بذكر ابنها، عليه السلام، كما ذكر في الأخرى، ولا هنا داعية تشاكل كما هناك، فلهذا ورد الضمير على ما ورد من الخصوص فقيل: (فيه).

والجواب، عن وجه اختصاص كل واحد من الموضعين بالوارد فيه: أن آية الأنبياء ورت منسوقة على آيات تضمنت ذكر جملة من الرسل، موصوفين بخصائص عليه وآيات نبوية، أولهم إبراهيم، عليه السلام، ثم ابنه إساحاق ثم ابنه يعقوب ثم نوح

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٢/ ٣٤٠

ولوط وداود وسليمان وأيوب وإسماعيل وإدريس وذو الكفل وذو النون وزكرياء، فلما ذكر هؤلاء العلية، عليهم السلام، بخصائص ومنح ناسب ذلك ذكر مريم وابنها بما منحا عليهما السلام. وأما آية التحريم فمقصود فيها ذكر عظيمتين جليلتين يبين بهما حكم سبقية القدر بالإيمان والكفر، وهما قضية امرأتي نوح ولوط، وإن انضواءهما إلى هذين النبيين الكريمين، عليهما السلام، انضواء الزوجية التي لا أقرب منها، ومع ذلك لم يغنيا عنهما من الله شيئا، وقصة امرأة فرعون وقد انضوت إلى أكفر كافر، فلم يضرها كفره، ثم ذكرت مريم، عليها السلام، للالتقاء في الاختصاص وسبقية السعادة، ولم يدع داع إلى ذكر ابنها فلا وجه لذكره هنا، وأما آيةالأنبياء فلذكره هناك أوضح حامل، فجاء كل على ما يجب، ولا يمكن فيه عكس الوارد، والله أعلم.." (١)

"اصطفى) (النمل: ٥٩)، إلى قوله: (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) (النمل: ٦٤)، للسائل أن يسأل عن وجه الاختلاف فيما أعقبت به كل آية منها وإبداء التناسب في ذلك؟

والجواب، والله أعلم: أن الآية الأولى لما نبهوا فيها ذكروا بما تشهد العقول بديهيا وتعترف بدلالته – إذ لا **إشكال فيه** – من أن السماوات والأرض تشهد بإحكام منعتها، وإتقان خلقها، وما أودع سبحانه فيها من العجائب والآيات المشاهدة للعيان، مع انسحاب التغير على جميعها وعلى ما فيها، بأن لها موجودا أوجدها وأحكم صنعتها وإتقانها، وأنه لا يمكن أن أوجدت أنفسها ولا أوجدها غيرها مما يماثلها في شواهد الافتقار وانسحاب التغير، وذلك ما لا تنفك عنه سائر الموجودات فيشهد العقل بأن لها موجدا من غير جنسها متعاليا عن شبهها. إذ لو شبهها لافتقر إلى موجد آخر، فلبيان الأمر ما أعقبت هذه الآية الأولى بقوله: (بل هم قوم يعدلون) (النمل: ٦٠)، أي أن الأمر غير خاف ولكنهم يعدلون عنه، وكذا قيل لهم في دعائهم إلى الإيمان في أول سورة البقرة حين ذكروا بقوله: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ...) (البقرة: ٢١) إلى قوله: (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) (البقرة: ٢٢)، فهذا كقوله: (بل هم قوم يعدلون) من غي فرق، لما ذكروا في الموضعين بخلق السماوات والأرض، وإنزال الماء من السماء، وإخراج الثمرات، وإنبات الحدائق العجيبة، وكانوا يتعرفون بخلقه سبحانه جميع ذلك (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله) (العنكبوت: ٦١)، (ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله) (العنكبوت: ٦٣)، فاعترافهم بهذا ثم يجعلون له تعالى الند والشريك عدول واضح بعد قيام الحجو عليهم، فقيل هنا: (بل هم قوم يعدلون).

ثم لما ذكروا بما هو أخفى في قوله تعالى: (أمن جعل الأرض قرارا) (النمل: ٦١)، فإن تمهيد الأرض للسكني، وتفجير الأنهار خلالها، وحجز ما بين العذب والمالح من مياهها، ليس مما ظهور الاعتبار به وبيانه في الجلاء والوضوح كخلق السماوات والأرض وإنزال الماء إلى ما في الآية، فلما كان التذكير بما في الآية الثانية أخفى أعقب هذا بقوله: (بل أكثرهم لا يعلمون) (النمل: ٦١)، ثم تدرج الاعتبار إلى ما هو أخفى فقيل: (أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٣٥٢/٢

الأرض) (النمل: ٦٢)، وخفاء الاعتبار بهذا واضح، ولا يحصل عليه إلا من أمعن النظر فيما تقدم قبله، فأعقب هذا لخفائه بقوله: (قليلا ما تذكرون) (النمل: ٦٢)، ثم أعقب بما لا يمكن أن." (١)

"منها استدلال بهذا الخلق العظيم، وما هو عليه من جليل التناسب، وإتقان الصنعة وإحكامها من غير تفاوت ولا فطور، على واحدانية تعالى، وانفراده بالخلق والأمر، واتصافه بالعلم والقدرة إلى ما يجب له تعالى من صفات الكمال، والتعالي عن شبه الخليقة، ولوضوح هذا الدليل ما أخبر تعالى عنهم أنهم لو سئلوا لاعترفوا فقال تعالى: (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله) (لقمان: ٢٥)، وأما قوله تعالى: (ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله) (العنكبوت: ٦٣)، فمقصودها إقامة البرهان على الإحياء من بعد الموت، وبيان ذلك بمثال (مشاهد) للعالم يحصل عن اعتباره جواز ما قصد تمثيله، وبذلك أفصحت آية الأعراف في تعقيبها بقوله: (كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) (الأعراف: ٥٧)، وذلك أبين شيء، فقد اختلف المقصد كما تقدم.

ووجه تخصيص سورة العنكبوت بهذه الآية مناسبتها لما تردد فيها وتكرر من ذكر العودة الأخراوية أو الإشارة إليها في ما نيف على عشرى مواضع، أولها: قوله: (من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت وهو السميع العليم) (العنكبوت: ٥)، وآخرها ما ورد قبل الآية المتكلم فيها من قوله: (كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون) (العنكبوت: ٥٧) وما اتصل بها، وأنصها في المقصود قوله تعالى: (أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير) (العنكبوت: ١٩) إلى قوله: (ثم الله ينشئ النشأة الآخرة) (العنكبوت: ٢٠)، فناسب ما تردد في هذه السورة من هذه الآي إيراد آية المثال المذكورة، ولما لم يرد في السورتين الأخريين مثل الوارد المتكرر في سورة العنكبوت لم يكن ليناسبها ورود آية المثال مناسبتها حيث وردت.

والجواب عن السؤال الثاني، وهو توجيه اختلاف الحال فيما وقع فيه التعقيب في هذه الآي، أن ذلك مبني على الترتيب الثابت في الكتاب العزيز (لما) ذكر تعالى حالهم لو سئلوا عن خلق السماوات والأرض وتسخير النيرين، ولا **إشكال فيه** لمن وفق، قال تعالى: (فأنى يؤفكون) (العنكبوت: ٦١) أي كيف يصرفون عن الدلالة مع وضوحها، ثم قال عقب آية لقمان: (بل أكثرهم لا يعلمون) (لقمان: ٢٥)، وحصل مما أعقبت به الآيتان ما في قوة أن لو قيل: كيف يصرفون مع بيان الأمر ما ذلك إلا لمنعهم عن العلم: (إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) (الكهف: ٥٧).

وأما ختام آية الزخرف بقوله: (ليقولن خلقهن العزيز العليم) (الزخرف: ٩)." (٢)

"٢٦)، وكان الكلام في قوة أن لو قيل: فعليه مطابق كفره من العذاب، وكذلك تضمن قوله في الناجين: (ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون) من تفصيل الأحوال في الثواب كل بحسب ما مهد لنفسه كما في قوله: (إنما تجزون ما كنتم تعملون) (الطور: ١٦)، فعبر عن ذلك بأوجز عبارة وأوفاها بالمقصود، وقدمت الإشارة إلى ذلك التفصيل في الطرفين بقوله: (يومئذ يصدعون).

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٢/٣٨١

(٢) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٢/٣٩٢

وأما آية الشورى فإنه تقدم قبلها قوله تعالى: (ومن يضلل الله فما له من ولي من بعده) (الشورى: ٤٤)، والولي من يرجع إليه انضواء واعتمادا، ثم قال تعالى مخبرا عن الظالمين في نفي الولي والنصير عنهم: (وما كان لهم من أولياء ينصرونهم من دون الله ومن يضلل الله فما له من سبيل) (الشورى: ٤٦)، فلما نفى عنهم الأولياء الناصرين والسبيل إلى التخلص ناسب ذلك أمره تعالى العباد بالاستجابة له فقال: (استجيبوا لربكم من قبل أن يأتي يوم لا مرد له من الله) (الشورى: ٤٧) أي أنه آت لا محالة: (ما لكم من ملجإ يومئذ) أي من ولي ترجعون إليه أو يدفع عنكم، (وما لكم من نكير) أي إنكار، فلا تعلق لكم ولا ينفعكم إنكاركم إن تعلقتم، فحذر تعالى عباده من حال الظالمين في عدم الولي والناصر، وأمرهم بالاستجابة قبل التورط وانقطاع الطمع والرجاء في التخلص، وعدم جدوى الإنكار لمن ظن التعلق به، فحذرهم مما امتحن به غيرهم بعد ذكر حال من امتحن، فناسب ذلك لكه أوضح تناسب.

الآية الخامسة من سورة الروم – قوله تعالى: (ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات وليذيقكم من رحمته ولتجري الفلك بأمره ولتبتغوا من فضله) (الروم: ٤٦) وفي سورة الجاثية: (الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله) (الجاثية: ١٢)، للسائل أن يسأل عن زيادة (فيه) في سورة الجاثية وكونه لم يثبت في سورة الروم؟

والجواب، أن هذا لا **إشكال فيه**، لأن البحر لم يجر له ذكر في آية الروم، فلم يكن للضمير ما يرجع إليه، فلم يؤت به بهذا، ولو قصد محل جري الفلك ألزم الإتيان بالظاهر (ولقيل): ولتجري الفلك في البحر، وهو مفهوم من السياق، فلم يحتج إليه هناك. أما آية الجاثية فإنه لما قدم فيها ذكر البحر جيء بالضمير المجرور العائد إليه على ما ينبغي، وكان له مفسرا، فحسن الإتيان به بخلاف آية الروم، فالفرق بينهما لا خفاء به.." (١)

"تقول (العرب) قاتله (الله) ما أشعره، لا يريدون دعاء على من يقولون له ذلك وإنما يقولون متعجبين، وإنما نزل القرآن بلسانهم، فقوله (فقتل كيف قدر) مناط بمن يصح منه التعجب، والله سبحانه متعال عن ذلك، وكأن قد قيل لهم: هذا مما تتعجبون منه وتقولون هذا الكلام، فقوله تعالى: (إنه فكر وقدر) إخبار عن حال الوليد وتفكره فيما يقول وتقديره ما يرد عليه إذ قال بأنه عليه السلام شاعر أو مجنون أو غير ذلك مما رموه به، وأنهم مكذبون في كل ما يرومون رميه به من ذلك لبيان حاله عليه السلام، وقوله: (فقتل كيف قدر) تعجب من إصابته في نفي الجنون والتكهن والشعر عنه صلي الله عليه وسلم في قوله: لقد سمعت من محمد كلاما ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، فصدق تقديره في هذا لو أتم الله له الأمر. فالأول إخبار أعني قوله: (إنه فكر وقدر)، والثاني تعجب عن إصابة تقديره بعد الفكر وهو قوله: (فقتل كيف قدر)، والثالث وهو قوله: (ثم قتل كيف قدر) تأكيد للتعجب من حالة في تحويمه لوا سابقة: (سأرهقه صعودا)، والسابقة هي التي حملته على أدباره واستكباره فقال: (فقال إن هذا إلا سحر يؤثر) (المدثر: ٢٤)، فنكص على عقبيه لما سبق له بعد مقاربته وتحويمه، (وبإزاء) ما تقدم من مقاربته وتحويمه في تنزيهه النبي صلي الله عليه وسلم عما رموه به ورد اتعجب، وفي طي الكلام شديد توعده على كفره بعد أن تبين له الأمر فضل على علم، ومثل هذا التكرار استعظاما للواقع موجود في

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٢/٤٠١

فصيح كلامهم، ومنه قول الشاعر.

ألا يا اسلمي ثم اسلمي ثمت اسلمي.

وجاء بثم لتحرز نية اعتناء بهذا المعطوف بها وأنه أكد من الأول فوضح وجه ورود ما يتوهم تكرارا واستدعاء مقصود الكلام إياه، والله سبحانه أعلم.

الآية الثالثة من سورة المدثر قوله تعالى: (كلا بل لا يخافون الآخرة (٥٣) كلا إنه تذكرة (٥٤) فمن شاء ذكره (٥٥) وما يذكرون إلا أن يشاء الله) (المدثر٥٣ – ٥٦)، وقال في سورة الإنسان: (إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا (٢٩) وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما) (الإنسان: ٢٩ – ٣٠). للسائل أن يسأل عما بين الآيتين من الاختلاف؟ وورود الضمير في قوله: " إنه " في الأولي مذكرا وتأنيثه في الثانية؟

والجواب، أن هذا مما لا **إشكال فيه** لأن المذكر به عظة أو موعظة وهو أيضا وعظ وتنبيه. فتارة تراعى العرب في مثل هذا جهة التذكير وتارة تراعي جهة التأنيث، فتحمل." [1]

"نغص الموت ذا الغني والفقيرا

فتكرير الموت هنا أوسع في التهويل من تكراره في قوله صدر البيت: " يسبق الموت شئ "، لأنا إذا عللنا هذا إنما نقول أعاد الظاهر موضع المضمر لما أراد من تعظيم الموت وتهويل أمره، فإذا عللنا تكريره في قوله: " نغص الموت ذا الغنى والفقيرا " عللناه بهذا وبأن الكلام جملتان فحسن فيهما ما لا يحسن في الجملة الواحدة. وإذا تقرر هذا فاعلم أن الواقع في الآية العلية أجل في البلاغة من هذا كله وأعظم موقعا في الفصاحة لا تساع مجال التوسع، ألا ترى أن البلد معظم فهذا مسوغ كاف، والكلام جملتان وهذا مسوغ أيضا، والجملة الواقع فيها التكرر جملة اعتراض، وجمل الاعتراض كالكلام الأجنبي بوجه عام، إنما يؤتي بالجملة تشديدا وإنباء بما يقصد من اعتناء أو تحرير كلام، فلكون جمل الاعتراض أجنبية في الأصل عن الكلام حسن فيها ما لا يحسن في غيرها، فساغ التكرير وحسن في الآية من هذه الأوجه الثلاثة. إلا أن القسم إنما وقع بقوله: (أقسم بهذا البلد ووالد وما ولد)، وليس قوله: (أنت حل بهذا البلد) مما وقع به القسم بوجه، وإنما هي جملة اعتراض سيقت بيانا لعظم قدره صلي الله عليه وسلم وأن هذا البلد العظيم الحرمة أحل له ولم يحل لأحد غيره. فكأن قد قيل: أقسم بهذا البلد العظيم لدينا وقد حللناه لك على عظم قدره، وذكره ظاهرا لما يحرز هذا المعنى من تعظيمه لما فيه من التنبيه والتحريك، فسيقت هذه الجملة اعتراضا وكلاما قائما بنفسه. ليس من المقسم به في شئ، وإنما جئ به لما ذكر. وإذا تباين الكلام بجهة ما لم يستثقلوا فيه إعادة الظاهر إذ هو بمثابة ما الثاني فيه غير الأول، فوضح أن الآية واردة على أعلى وجوه البلاغة وأفصح الكلام، وأنه لو جئ هنا بالمضمر مكان الظاهر لم يكن بوجه، والله أعلم

الآية الثانية من سورة البلد – قوله تعالى: (لقد خلقنا الإنسان في كبد) (البلد: ٤)، وفي سورة التين والزيتون: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) (التين: ٤)، إن سئل عن قوله في الأولى: "في كبد" وفي الثانية: "في أحسن تقويم"؟

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٢/٤٩٣

فالجواب عنه: أنهما حالان من حالات الإنسان لا تعارض بينهما لأن مصرف كل من هاتين الحالتين بين، وكلام المفسرين في ذلك شاف، وليس هذا بالجملة من الغرض المبنى عليه هذا الكتاب إذ لا **إشكال فيه**.

*****." (١)

"ولكل واحد من أبويه السدس لذهبت فائدة التأكيد وهو التفصيل بعد الإجمال والسدس مبتدأ خبر لأبويه والبدل متوسط بينهما للبيان وقرأ الحسن

النساء (١١)

السدس والربع والثمن والثلث بالتخفيف ﴿مما ترك إن كان له ولد﴾ وهو يقع على الذكر والأنثى ﴿فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ أي مما ترك والمعنى وورثه أبواه فحسب لأنه إذا ورثه أبواه مع أحد الزوجين كان للأم ثلث ما يبقى بعد إخراج نصيب الزوج لا ثلث ما ترك لأن الأب أقوى من الأم في الإرث بدليل أن له ضعف حظها إذا خلصا فلو ضرب لها الثلث كملا لأدى إلى حظ نصيبه عن نصيبها فإن امرأة لو تركت زوجا وأبوين فصار للزوج النصف وللأم الثلث والباقي للأب حازت الأم سهمين والأب سهما واحدا فينقلب الحكم إلى أن يكون للأنثى مثل حظ الذكرين فلأمه بكسر الهمزة حمزة وعلى لمجاروة كسر اللام ﴿فإن كان له﴾ أي للميت ﴿إخوة فلأمه السدس﴾ إذا كانت للميت اثنان منالاخوة والأخوات فصاعدا فلأمه السد والأخ لا يحجب والأعيان والغلات والأخياف فى حجم الأم سواء ﴿من بعد وصية﴾ متعلق بما تقدمه من قسمة المواريث كلها لا بما يليه وحدة كأنه قيل قسمة هذه الأنصباء من بعد وصية ﴿يوصي بها﴾ وما بعده بفتح الصاد مكي وشامي وحماد ويحيي وافق الأعشى في الأولى وحفص في الثانية لمجاورة يورث وكسر الاولى لمجاوة ر يؤصيكم الله البقاون بكسر الصادين أي يوصى بها الميت ﴿أو دين﴾ **والإشكال أن** الدين مقدم على الوصية في الشرع وقدمت الوصية على الدين في التلاوة **والجواب** إن أو لا تدل على الترتيب ألا ترى أنك إذا قلت جاءني زيد أو عمرو كان المعنى جاءني أحد الرجلين فكان التقدير في قوله من بعد وصية يؤصى بها أو دين من بعد أحد هذين الشيئين الوصية أو الدين ولو قيل بهذا اللفظ لم." (٢)

"إصلاح ذات البين ﴿ومن يفعل ذلك﴾ المذكور ﴿ابتغاء مرضات الله﴾ طلب رضا الله وخرج عنه من فعل ذلك رياء أو ترؤسا وهو مفعول له **والإشكال أنه** قال إلا من أمر ثم قال ومن يفعل ذلك **والجواب** أنه ذكر الأمر بالخير ليدل به على فاعله لأنه إذا دخل الآمر به في زمرة الخيرين كان الفاعل فيهم ادخل ثم قال ومن يفعل ذلك فذكر الفاعل وقرن به الوعد بالأجر العظيم أو المراد ومن يأمر بذلك فعبر عن الأمر بالفعل ﴿فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾ يؤتيه أبو عمرو وحمزة." (٣)

---

(١) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل ابن الزبير الغرناطي ٥٠٧/٢

(٢) تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل النسفي، أبو البركات ٣٣٦/١

(٣) تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل النسفي، أبو البركات ٣٩٦/١

"لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم (٧٣)

﴿لقد كفر الذين قالوآ إن الله ثالث ثلاثة﴾ أي ثالث ثلاثة آلهة **والإشكال أنه** تعالى قال في الآية الأولى لقد كفر الذين قالوا إن الله

المائدة (٧٣ ـ ٧٦)

هو المسيح ابن مريم وقال في الثانية لقد كفر الذين قالوآ إن الله ثالث ثلاثة **والجواب** أن بعض النصارى كانوا يقولون كان المسيح بعينه هو الله لأن الله ربما يتجلى في بعض الأزمان في شخص فتجلى في ذلك الوقت في شخص عيسى ولهذا كان يظهر من شخص عيسى أفعال." (١)

"يدعو لمن ضره أقرب من نفعه لبئس المولى ولبئس العشير (١٣)

﴿يدعو لمن ضره أقرب من نفعه﴾ **والإشكال أنه** تعالى نفى الضر والنفع عن الأصنام قبل هذه الآية وأثبتهما لها هنا **والجواب** أن المعنى إذا فهم ذهب هذا الوهم وذلك أن الله تعالى سفه الكافر بأنه يعبد جماد لا يملك ضرا ولا نفعا وهو يعتقد فيه أنه ينفعه ثم قال يوم القيامة يقول هذا الكافر بدعاء وصراخ حين يرى استضراره بالأصنام ولا يرى لها أثر الشفاعة لمن ضره أقرب من نفعه ﴿لبئس المولى﴾ أي الناصر الصاحب ﴿ولبئس العشير﴾ المصاحب أو كرر يدعو كأنه قال يدعو يدعو من دون الله مالا يضره ومالا ينفعه ثم قال لمن ضره بكونه معبودا أقرب من نفعه بكونه شفيعا." (٢)

"لأعذبنه عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين (٢١)

﴿لأعذبنه عذابا شديدا﴾ بنتف ريشه وإلقائه في الشمس أو بالتفريق بينه وبين ألفه أو بإلزامه خدمة أقرآنه أو بالحبس مع أضداده وعن بعضهم أضيق السجون معاشرة الأضداد أو بإيداعه القفص أو بطرحه بين يدي النمل ليأكله وحل له تعذيب الهدهد لما رأى فيه من المصلحة كما حل ذبح البهائم والطيور للأكل وغيره من المنافع وإذا سخر له الطير لم يتم التسخير إلا بالتأديب والسياسة ﴿أو لأذبحنه أو ليأتيني﴾ بالنون الثقيلة ليشاكل قوله لأعذبنه وحذف

النمل (٢٤ - ٢١)

نون العماد للتخفيف ليأتيني بنونين مكي الأولى للتأكيد والثانية للعماد ﴿بسلطان مبين﴾ بحجة له فيها عذر ظاهر على غيبته **والإشكال أنه** حلف على أحد ثلاثة أشياء اثنان منها فعله ولا مقال فيه والثالث فعل الهدهد وهو مشكل لأنها من أين درى أنه يأتي بسلطان حتى قال والله ليأتيني بسلطان **وجوابه** أن معنى كلامه ليكونن أحد الأمور يعني إن كان الإتيان بسلطان لم يكن تعذيب ولا ذبح وإن لم يكن كان أحدهما وليس في هذا ادعاء دراية." (٣)

---

(١) تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل النسفي، أبو البركات ١/٤٦٤

(٢) تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل النسفي، أبو البركات ٢/٤٣١

(٣) تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل النسفي، أبو البركات ٢/٥٩٩

"عليهما السلام من يعقوب إسرائيل الله بن إسحق ذبيح الله بن إبراهيم خليل الله وإنما قيل وفديناه وإن كان الفادي إبراهيم عليه السلام والله تعالى هو المفتدى منه لأنه الآمر بالذبح لأنه تعالى وهب له الكبش ليفتدي به وههنا **إشكال** **وهو** أنه لا يخلوا إما أن يكون ما أتى به إبراهيم عليه السلام من بطحه على شقه وإمرار الشفرة على حلقه في حكم الذبح أم لا فإن كان في حكم الذبح فما معنى الفداء والفداء هوالتخليص من الذبح ببدل وإن لم يكن فما معنى قوله قد صدقت الرؤيا وإنما كان يصدقها لو صح منه الذبح أصلا أو بدلا ولم يصح **والجواب** أنه عليه السلام قد بذل وسعه وفعل ما يفعل الذابح ولكن الله تعالى جاء بما منع الشفرة أن تمضي فيه وهذا لا يقدح في فعل إبراهيم ووهب الله له الكبش ليقيم ذبحه مقام تلك الحقيقة في نفس إسماعيل بدلا منه وليس هذا بنسخ منه للحكم كما قال البعض بل ذلك الحكم كان ثابتا إلا أن المحل الذي أضيف إليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء ليستقر حكم الأمر عند المخاطب في آخر الحال على أن المبتغي منه في حق الولد أن يصير قربانا بنسبة الحكم إليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حال المكاشفة وإنما النسخ بعد استقرار المراد بالأمر لا قبله وقد سمي فداء في الكتاب لا نسخا." (١)

"إن هي إلا موتتنا الأولى وما نحن بمنشرين (٣٥)

﴿إن هى﴾ ما الموتة ﴿إلا موتتنا الأولى﴾ **والإشكال ان** الكلام وقع في الحياة الثانية لافى الموت فهلا قيل إن هي إلا حياتنا الأولى وما معنى ذكر الأولى كأنهم وعدوا موتة أخرى حتى جحدوها وأثبتوا الأولى **والجواب** أنه قيل لهم إنكم تموتون موتة تتعقبها حياة كما تقدمتكم موتة قد تعقبتها حياة وذلك قوله تعالى وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فقالوا إن هي إلا موتتنا الأولى يريدون ما الموتة التي من شأنها أن يتعقبها حياة إلا الموتة الأولى فلا فرق إذا بين هذا وبين قوله إلا حياتنا الدنيا في المعنى ويحتمل أن يكون هذا إنكارا لما في قوله ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ﴿وما نحن بمنشرين﴾ بمبعوثين يقال أنشر الله الموتى ونشرهم اذا بعثهم." (٢)

"(الفرع الثالث) الجماع حرام في حال الاعتكاف ويفسد به وأما ما دون الجماع كالقبلة ونحوها فمكروه ولا يفسد به عند أكثر العلماء، وهو أظهر قول الشافعي والثاني يبطل به وهو قول مالك، وقيل إن أنزل بطل اعتكافه وإن لم ينزل فلا، وهو قول أبي حنيفة، وأما الملامسة بغير شهوة فجائز، ولا يفسد به الاعتكاف لما روي عن عائشة: «أنها كانت ترجل النبي صلى الله عليه وسلم وهي حائض وهو معتكف في المسجد، وهي في حجرتها يناولها رأسه» زاد في رواية:

«وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة إذا كان معتكفا» وفي رواية: «وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان» أخرجاه في الصحيحين. الترجيل تسريح الشعر، وقولها إلا لحاجة حوائج الإنسان كثيرة والمراد منها هاهنا كل ما يضطر الإنسان إليه مما لا يجوز له فعله في المسجد وموضع معتكفه.

وقوله تعالى: تلك حدود الله يعني تلك الأحكام التي ذكرت في الصيام والاعتكاف من تحريم الأكل والشرب والجماع حدود الله وقيل حدود الله فرائض الله. وأصل الحد في اللغة المنع، والحد الحاجز بين الشيئين الذي يمنع اختلاط أحدهما بالآخر

---

(١) تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل النسفي، أبو البركات ١٣٣/٣

(٢) تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل النسفي، أبو البركات ٢٩٢/٣

وحد الشيء بالوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره وقيل معنى حدود الله المقادير التي قدرها ومنع من مخالفتها فلا تقربوها أي فلا تأتوها ولا تغشوها. فإن قلت في الآية إشكالان:

أما الأول فهو أنه قال: تلك حدود الله وهو إشارة إلى ما تقدم من الأحكام وبعضها فيه إباحة وبعضها فيه حظر فكيف قال في الجميع فلا تقربوها؟. **الإشكال الثاني** هو أنه تعالى قال في هذه الآية: تلك حدود الله فلا تقربوها وقال في آية أخرى: تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في آية أخرى: ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده فكيف الجمع بين هذه الآيات؟. قلت: **الجواب** عن السؤالين من وجهين: أما **الإشكال الأول**، **فجوابه** أن الأحكام التي تقدمت فيما قبل، وإن كانت كثيرة إلا أن أقربها إلى هذه الآية قوله تعالى: ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد وذلك يوجب تحريم الجماع في حال الاعتكاف، وقال قبلها: ثم أتموا الصيام إلى الليل وذلك يوجب تحريم الأكل والشرب في النهار فلما كان الأقرب إلى هذه الآية جانب التحريم قال تلك حدود الله فلا تقربوها **والجواب** عن **الإشكال الثاني** أن من كان في طاعة الله تعالى والعمل بفرائضه فهو منصرف في حيزي الحق فنهي أن يتعداه فيقع في حيز الباطل ثم بولغ في ذلك فنهي أن يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيزي الحق والباطل لئلا يداني الباطل فيقع فيه فهو كقوله صلى الله عليه وسلم «كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه» وقيل أراد بحدوده هنا محارمه ومناهيه لقوله: ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد ونحو هذا التحريم فهي حدود لا تقرب كذلك أي كما بين لكم ما أمركم به ونهاكم عنه كذلك يبين الله آياته أي معالم دينه وأحكام شريعته للناس مثل هذا البيان الشافي الوافي لعلهم يتقون أي لكي يتقوا ما حرم عليهم فينجوا من العذاب. قوله عز وجل:

[سورة البقرة (٢): آية ١٨٨]

ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون (١٨٨)

ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل نزلت في امرئ القيس بن عابس الكندي ادعى عليه ربيعة بن عبدان الحضرمي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للحضرمي: ألك بينة قال لا قال فلك يمينه فانطلق ليحلف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما إن حلف على ماله ليأكله ظلما ليلقين الله وهو عنه معرض فأنزل الله هذه الآية.

والمعنى لا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل أي من غير الوجه الذي أباحه الله له. وأصل الباطل الشيء الذاهب.

(فصل) أما حكم الآية فأكل المال بالباطل على وجوه: الأول: أن يأكله بطريق التعدي والنهب والغصب. الثاني:." (١)

"إشكال. وهو أن الله تعالى قال قبل هذه الآية: يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج. قلت قوله هي مواقيت للناس والحج وعام وهذه الآية وهي قوله تعالى: الحج أشهر معلومات خاص والخاص مقدم على العام. وقيل: إن الآية الأولى مجملة وهذه الآية مفسرة لها. فإن قلت إنما قال الحج أشهر بلفظ الجمع وعند الشافعي أشهر الحج شهران وعشر ليال وعند أبي حنيفة وعشرة أيام فما وجه هذا؟ قلت: إن لفظ الجمع يشترك فيه

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ١/١١٩

ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى: فقد صغت قلوبكما وقيل إنه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وإنما رآه في ساعة منها ولا **إشكال فيه** على القول الثالث وهو قول من قال إن أشهر الحج ثلاث شوال وذو القعدة وذو الحجة بكماله فمن فرض فيهن الحج يعني فمن ألزم نفسه وأوجب عليها فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير حاجا وهو فعل يفعله ثم اختلفوا في ذلك الفعل فقال الشافعي: ينعقد الإحرام بمجرد النية من غير حاجة إلى التلبية ووجهه أن فرض الحج عبارة عن النية فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج وقال أبو حنيفة: لا يصح الشروع في الإحرام بمجرد النية حتى تنضم إليه التلبية أو سوق الهدي ووجهه أن الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا به من انضمام شيء إلى النية كتكبيرة الإحرام مع النية في الصلاة، وفي الآية دليل على أن الإحرام بالحج لا ينعقد إلا في أشهره وهو قول ابن عباس وإليه ذهب الشافعي وأحمد وإسحاق لأن الله تعالى خصص هذه الأشهر بفرض الحج فيها فلو انعقد في غيرها لم يكن لهذا التخصيص وجه ولا فائدة وقال مالك والثوري وأبو حنيفة: ينعقد إحرامه بالحج في جميع شهور السنة ووجهه أن الإحرام إلزام الحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر لأن الله تعالى جعل الأهلة كلها مواقيت للحج بقوله: هي مواقيت للناس والحج وقد تقدم **الجواب** عنه. وقوله تعالى فلا رفث قال ابن عباس الرفث الجماع وفي رواية عنه أن الرفث غشيان النساء والتقبيل والغمز وأن يعرض لهن بالفحش من الكلام فعلى هذا القول التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا، قال حصين بن قيس أخذ ابن عباس بذنب بعيره يلويه وهو يحدو ويقول:

وهن يمشين بنا هميسا ... إن يصدق الطير ننك لميسا

فقلت: أترفث وأنت محرم؟ فقال: إن الرفث ما قيل عند النساء وقوله لميسا هو اسم امرأة وقيل الرفث كلام متضمن لما يستقبح ذكره من ذكر الجماع ودواعيه وقوله فلا رفث يحتمل أن يكون نهيا عن تعاطي الجماع وأن يكون نهيا عن الحديث في ذلك لأنه من دواعيه وقيل الرفث هو الفحش والخنا والقول القبيح. وقيل الرفث اللغو من الكلام ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث يومئذ ولا يصخب» ولا فسوق أصله الخروج عن الطاعة قال ابن عباس: هي المعاصي كلها وهو قول طاوس والحسن وسعيد بن جبير وقتادة والزهري والربيع والقرظي وقال ابن عمر: هو ما نهي عنه المحرم في حال الإحرام من قتل الصيد وتقليم الأظافر، وأخذ الشعر وما أشبه ذلك وقيل هو السباب والتنابز بالألقاب (ق) عن أبي هريرة قال سمعت رسول صلى الله عليه وسلم يقول: «من حج ولم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه» ولا جدال في الحج قال ابن عباس الجدال هو المراء وهو أن يماري الرجل صاحبه ويخاصمه حتى يغضبه وقيل: هو قول الرجل الحج اليوم يقول آخر الحج غدا وقيل هو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في حجة الوداع وقد أحرموا بالحج «اجعلوا أهلا لكم بالحج عمرة إلا من قلد الهدي قالوا كيف نجعلها عمرة وقد سمينا الحج فهذا كان جدالهم. وقيل: هو ما كان عليه أهل الجاهلية كان بعضهم يقف بعرفة وبعضهم بمزدلفة وكان بعضهم يحج في ذي القعدة وبعضهم في ذي الحجة وكل يقول الصواب فيما فعلته فأنزل الله: ولا جدال في الحج فأخبر أن أمر الحج قد استقر على ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا خلاف فيه بعده وذلك معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ألا أن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق

الله السموات والأرض» وقيل: معناه ولا شك في الحج أنه في ذي الحجة فأبطل النسيء وقيل: ظاهر الآية خبر ومعناه نهي أي لا ترفثوا." (١)

"النفر الثاني، وهو اليوم الثالث من أيام التشريق فلا إثم عليه في تأخره. واعلم أنه إنما يجوز التعجيل لمن نفر بعد الزوال من اليوم الثاني من أيام التشريق وقبل غروب الشمس، من ليلة ذلك اليوم وإن غربت عليه الشمس، وهو بمنى لزمه المبيت بها لرمي اليوم الثالث، هذا مذهب الشافعي وأكثر الفقهاء وقال أبو حنيفة: يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر لأنه لم يدخل وقت الرمي، بعد ورخص لرعاة الإبل وأهل سقاية الحاج ترك المبيت بمنى ليالي منى. فإن قلت: قوله ومن تأخر فلا إثم عليه فيه **إشكال وهو** أن الذي أتى بأفعال الحج كاملة تامة فقد أتى بما يلزمه، فما معنى قوله فلا إثم عليه إنما يخاف من الإثم من قصر فيما يلزمه. قلت فيه أجوبة أحدها أنه تعالى لما أذن في التعجيل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة، فإنه يأثم فأزال الله تعالى هذه الشبهة وبين إنه لا إثم عليه في الأمرين فإن شاء عجل وإن شاء أخر. **الجواب** الثاني أن من الناس من كان يتعجل ومنهم من كان يتأخر، وكل فريق يصوب فعله على فعل الفريق الآخر فبين الله تعالى أن كل واحد من الفريقين مصيب في فعله وأنه لا إثم عليه. **الجواب** الثالث إنما قال: ومن تأخر فلا إثم عليه لمشاكلة اللفظة الأولى فهو كقوله: وجزاء سيئة سيئة مثلها ومعلوم أن جزاء السيئة ليس بسيئة. **الجواب** الرابع أن فيه دلالة على جواز الأمرين فكأنه تعالى قال: فتعجلوا أو تأخروا فلا إثم في التعجيل ولا في التأخير لمن اتقى أي ذلك التخيير ونفي الإثم للحاج المتقي وقيل لمن اتقى أن يصيب في حجه شيئا مما نهاه الله عنه من قتل صيد وغيره، مما هو محظور في الحج، وقيل: معناه أنه ذهب إثمه إن اتقى فيمن بقي من عمره، وذلك أن الحاج يرجع مغفورا له بشرط أن لا يرتكب ما نهي عنه فيما بقي من عمره وهو قوله: واتقوا الله أي في المستقبل والتقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات واعلموا أنكم إليه تحشرون أي فيجازيكم بأعمالكم وفيه حث على التقوى. قوله عز وجل:

[سورة البقرة (٢): آية ٢٠٤]

ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام (٢٠٤)

ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي حليف بني زهرة، واسمه أبي وإنما سمي الأخنس لأنه خنس يوم بدر بثلاثمائة رجل من بني زهرة، عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك أنه أشار على بني زهرة الرجوع يوم بدر، وقال لهم: إن محمدا ابن أختكم فإن يك كاذبا كفاكموه الناس وإن يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا: نعم ما رأيت قال إني سأخنس بكم فاتبعوني فخنس فسمي الأخنس بذلك وكان الأخنس حلو الكلام حلو المنظر، وكان يأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجالسه ويظهر الإسلام ويقول: إني لأحبك ويحلف بالله على ذلك وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدني مجلسه وكان الأخنس منافقا فنزل فيه، ومن الناس من يعجبك قوله، أي يروقك وتستحسنه ويعظم في قلبك في الحياة الدنيا، يعني أن حلاوة كلامه فيما يتعلق بأمر الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه يعني قوله: والله

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ١/١٢٩

إني بك مؤمن ولك محب وهو ألد الخصام أي شديد الجدال في الباطل، وقيل: هو كاذب القول، وقيل: هو شديد القسوة في المعصية جدل بالباطل يتكلم بالحكمة ويعمل بالخطيئة (ق) عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم» يعني الشديد في الخصومة.

[سورة البقرة (٢): الآيات ٢٠٥ الى ٢٠٧]

وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد (٢٠٥) وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد (٢٠٦) ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد (٢٠٧)

وإذا تولى أي أدبر وأعرض عنك بعد إلانة القول وحلاوة المنطق سعى في الأرض أي سار ومشى." [١]

"عن مواضعه يعني يغيرون صفة محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة وقال ابن عباس: كانت اليهود يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسألونه عن الأمر فيخبرهم به فيرى أنهم يأخذون بقوله فإذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه، وقيل المراد بالتحريف إلقاء الشبهة الباطلة والتأويلات الفاسدة وهو تحريف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى الباطل ويقولون سمعنا وعصينا يعني سمعنا قولك وعصينا أمرك وذلك أنهم كانوا إذا أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بأمر قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في الباطن: عصينا وقيل إنهم كانوا يظهرون ذلك القول عنادا واستخفافا واسمع غير مسمع هذه كلمة تحتمل المدح والذم فأما معناها في المدح اسمع غير مسمع مكروها. وأما معناها في الذم فإنهم كانوا يقولون اسمع منا ولا نسمع منك. وقيل إنهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اسمع ثم يقولون في أنفسهم لا سمعت وقيل معناه غير مقبول منك ما تدعو إليه وقيل معناه غير مسمع جوابا يوافقك ولا كلاما ترتضيه وراعنا أي ويقولون راعنا يريدون بذلك نسبته إلى الرعونة وقيل معناه أرعنا سمعك أي اصرف سمعك إلى كلامنا وأنصت إلى قولنا ومثل هذا لا يخاطب به الأنبياء بل إنما يخاطبون بالإجلال والتعظيم والتبجيل والتفخيم ليا بألسنتهم وطعنا في الدين أصله لويا لأنه من لويت الشيء إذا فتلته والمعنى أنهم يفتلون الحق فيجعلونه باطلا لأن راعنا من المراعاة فيجعلونه من الرعونة. وكانوا يقولون لأصحابهم إنما نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف ذلك فأظهره الله تعالى على خبث ضمائرهم وما في قلوبهم من العداوة والبغضاء ثم قال تعالى: ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا يعني ولو أنهم قالوا بدل سمعنا وعصينا سمعنا وأطعنا واسمع يعني بدل قولهم لا سمعت وانظرنا يعني بدل قولهم راعنا أي انظر إلينا لكان خيرا لهم يعني عبد الله وأقوم يعني أعدل وأصوب ولكن لعنهم الله يعني طردهم وأبعدهم من رحمته بكفرهم يعني بمحمد صلى الله عليه وسلم: فلا يؤمنون إلا قليلا يعني فلا يؤمن من اليهود إلا نفر قليل مثل عبد الله بن سلام وأصحابه وقيل أراد بذلك القليل هو اعترافهم بأن الله خلقهم ورزقهم.

قوله تعالى: يا أيها الذين أوتوا الكتاب خطاب لليهود آمنوا بما نزلنا يعني القرآن مصدقا لما معكم يعني التوراة وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كلم أحبار اليهود عبد الله بن صوريا وكعب بن الأشرف فقال يا معشر «اليهود اتقوا الله وأسلموا فو الله إنكم لتعلمون أن الذي جئتكم به لحق» قالوا ما نعرف ذلك وأصروا على الكفر فأنزل الله هذه الآية وأمرهم بالإيمان

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ١/١٣٦

وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد فقال تعالى: من قبل أن نطمس وجوها أصل الطمس إزالة الأثر بالمحو وذكروا في المراد بالطمس هاهنا وجهين: أحدهما أن يحمل على حقيقته والثاني أن يحمل على مجازه أما من حمله على الحقيقة فقال هو محو تخطيط صور الوجوه قال ابن عباس يجعلها كخف البعير وقيل نعيمها فيكون المراد بالوجه العين فنردها على أدبارها يعني نجعلها على هيئة أدبارها وهي الاقفاء وقيل نديرها فنجعل الوجوه إلى خلف والأقفاء إلى قدام وإنما جعل الله هذا عقوبة لهم لما فيه من تشويه الخلقة والمثلة والفضيحة، وعند هذا يحصل لهم الغم وتكثر الحسرات فعلى هذا يكون هذا الوعيد مختصا بيوم القيامة.

وأما من حمل الطمس على المجاز فقال المراد به نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها يعني على ضلالتها وقيل المراد بالطمس طمس القلب والبصيرة فنردها على أدبارها يعني بتغيير أحوالهم فنلبسهم الصغار والذلة بعد العز وقيل المراد بالطمس محو آثارهم من المدينة وردهم إلى أذرعات وأريحاء من أرض الشام من حيث جاءوا وهو إجلاء بني النضير فإن قلت قد أوعدهم وهددهم بطمس الوجوه إن لم يؤمنوا ولم يؤمنوا فلم يفعل بهم ذلك قلت هذا **الإشكال إنما** يرد على من فسر الطمس بتغيير الوجوه ومحو تخطيطها وحمله على الحقيقة **والجواب** عنه إن هذا مشروط بعدم الإيمان وقد آمن منهم ناس فرفع عن الباقين. وروي أن عبد الله بن سلام لما سمع هذه الآية جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يأتي أهله فأسلم وقال: يا رسول الله ما كنت أرى أن أصل إليك حتى يحول وجهي إلى قفاي وكذلك روي عن كعب الأحبار أنه لما سمع هذه الآية في خلافة عمر بن الخطاب أسلم. وقال يا رب أسلمت مخافة أن يصيبني وعيد هذه الآية فكان هذا الوعيد مشروطا بأن لا يؤمن أحد منهم وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن." (١)

"لهم ما ذكر في قوله: «وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر» الآية قال الواحدي فأما وجه تحريم الطيبات عليهم كيف ومتى كان وعلى لسان من حرم عليهم فلم أجد فيه شيئا انتهى إليه فتركه ولقد أنصف الواحدي فيما قال فإن هذه الآية في غاية **الإشكال وبيانه** إن الله تعالى لا يعاقب على ذنب قبل وقوعه وقد ذكر المفسرون في معنى الظلم المذكور في الآية ما تقدم ذكره وكلها ذنوب في المستقبل. فإن قلت علم الله وقوع هذه الذنوب منهم قبل وقوعها لحرم عليهم ما حرم من الطيبات التي كانت لهم حلالا عقوبة لهم على ما سيقع منهم قلت **جوابه** ما تقدم وهو أن الله تعالى لا يعاقب على ذنب قبل وقوعه ولهذا لم يذكر الإمام فخر الدين في تفسير هذه الآية ما ذكره المفسرون بل ذكر تفسيرا إجماليا فقال أعلم أن أنواع الذنوب محصورة في نوعين: الظلم للخلق والإعراض عن الدين الحق، أما ظلم الخلق فإليه الإشارة بقوله وبصدهم عن سبيل الله كثيرا

[سورة النساء (٤): الآيات ١٦١ الى ١٦٢]

وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما (١٦١) لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٣٨٦/١

أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما (١٦٢)

وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه ثم إنهم مع ذلك في غاية الحرص على طلب المال فتارة يحصلونه بطريق الربا مع أنهم قد نهوا عنه وتارة يحصلونه بطريق الرشا وهو المراد بقوله وأكلهم أموال الناس بالباطل فهذه الأربعة هي الذنوب التي شدد عليهم بسببها في الدنيا والآخرة، أما التشديد في الدنيا فهو ما تقدم من تحريم الطيبات عليهم وأما التشديد في الآخرة فهو المراد بقوله تعالى: وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما قال المفسرون: إنما قال منهم لأن الله علم أن قوما منهم سيؤمنون فيأمنون من العذاب.

قوله تعالى: لكن الراسخون في العلم منهم يعني من اليهود وهذا استثناء استثنى الله عز وجل من آمن من أهل الكتاب ممن تقدم وصفهم وصفتهم في الآيات التي تقدمت فبين فيما تقدم حال كفار اليهود والجهال منهم وبين في هذه الآية حال من هداه لدينه منهم وأرشده للعمل بما علم فقال لكن الراسخون في العلم ولكن هنا بمعنى الاستدراك والاستثناء والراسخون في العلم الثابتون في العلم البالغون فيه أولو البصائر الثاقبة والعقول الصافية وهم عبد الله بن سلام وأصحابه الذين أسلموا من أهل الكتاب لأنهم رسخوا في العلم وعرفوا حقيقته فأوصلهم ذلك إلى الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والمؤمنون يعني بالله ورسله يؤمنون بما أنزل إليك يعني بالقرآن الذي أنزل إليك وما أنزل من قبلك يعني ويؤمنون بسائر الكتاب التي أنزلها الله على أنبيائه من قبله يا محمد وفي المراد بالمؤمنين هاهنا قولان: أحدهما إنهم أهل الكتاب فيكون المعنى لكن الراسخون في العلم منهم وهم المؤمنون. والقول الثاني أنهم المهاجرون والأنصار من هذه الأمة فيكون قوله والمؤمنون ابتداء كلام مستأنف يؤمنون بما أنزل إليك ويعني أنهم يصدقون بالقرآن الذي أنزل إليك يا محمد وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة اختلف العلماء في وجه نصبه فحكي عن عائشة وأبان بن عثمان أنه غلط من الكتاب ينبغي أن يكتب والمقيمون الصلاة. وقال عثمان بن عفان إن في المصحف لحنا ستقيمه العرب بألسنتهم فقيل له أفلا تغيره؟ فقال دعوه فإنه لا يحل حراما ولا يحرم حلالا وذهب عامة الصحابة وسائر العلماء من بعدهم إلى أنه لفظ صحيح ليس فيه من خطأ من كاتب ولا غيره وأجيب عما روي عن عثمان بن عفان وعن عائشة وأبان بن عثمان بأن هذا بعيد جدا لأن الذين جمعوا القرآن هم أهل اللغة والفصاحة والقدرة على ذلك فكيف يتركون في كتاب الله لحنا يصلحه غيرهم فلا ينبغي أن ينسب هذا إليهم. قال ابن الأنباري: ما روي عن عثمان لا يصلح لأنه غير متصل ومحال أن يؤخر عثمان شيئا فاسدا ليصلحه غيره ولأن القرآن منقول بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه؟ وقال الزمخشري في الكشاف ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوع لحن في خط المصحف وربما التفت إليه من." (١)

"وملكه فكيف يكون بعض ملكه جزء منه؟ لأن التجزئة إنما تصح في الأجسام والله تعالى منزه عن صفات الأعراض والأجسام وكفى بالله وكيلا يعني أنه تعالى كاف في تدبير جميع خلقه فلا حاجة له إلى غيره، وكل الخلق محتاجون إليه وفقراء إليه وهو غني عنهم.

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٤٤٧/١

لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا (١٧٢) فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا (١٧٣) يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا (١٧٤) فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما (١٧٥)
وقوله تعالى: ن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله
وذلك أن وفد نجران قالوا يا محمد إنك تعيب صاحبنا فتقول إنه عبد الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم إنه ليس بعار على عيسى أن يكون عبد الله فنزلت لن يستنكف المسيح يعني لن يأنف ولن يتعظم والاستنكاف الاستكبار مع الأنفة يقال نكفت من كذا واستنكفت منه أي أنفت منه وأصله من نكفت الشيء نحيته ونكفت الدمع إذا نحيته بإصبعك من خدك والمعنى لن ينقبض ولن يمتنع ولن يأنف المسيح أن يكون عبد الله لا الملائكة المقربون
يعني ولن يستنكف الملائكة المقربون وهم حملة العرش والكروبيون وأفاضل الملائكة مثل: جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل أن يكونوا عبيد الله لأنهم في ملكه ومن جملة خلقه وقيل لما ادعت النصارى في عيسى أنه ابن الله وذلك لما رأوا منه خوارق العادات من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك من المعجزات، أجاب الله تعالى عن هذه الشبهات التي وقعت للنصارى بأن عيسى من شرف قدره وكرامته لن يستنكف أن يكون عبدا لله. وكذلك الملائكة المقربون فإنهم مع كرامتهم وعلو منزلتهم لن يستنكفوا أن يكونوا عبيدا لله وقد يستدل بهذه الآية من يقول بتفضيل الملائكة على البشر ووجه الدليل أن الله تعالى ارتقى من عيسى إلى الملائكة ولا يرتقي إلا من الأدنى إلى الأعلى ولا حجة لهم فيه **والجواب** عنه أن الله تعالى لم يقل ذلك رفعا لمقامهم على مقام البشر بل قاله ردا على من يقول إن الملائكة بنات الله أو أنهم آلهة كما رد على النصارى قولهم إن المسيح ابن الله وقاله أيضا ردا على النصارى فإنهم يقولون بتفضيل الملائكة يعني كما أن المسيح عبد الله فكذلك الملائكة عبيد الله. وقوله تعالى: من يستنكف عن عبادته ويستكبر
يعني ومن يتعظم عن عبادة الله ويأنف من التذلل لله والخضوع والطاعات من جميع خلقه سيحشرهم إليه جميعا
يعني فسيبعثهم يوم القيامة لموعدهم الذي وعدهم حيث لا يملكون لأنفسهم شيئا فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم يعني يوفيهم جزاء أعمالهم الصالحة ويزيدهم من فضله يعني ويزيدهم على ما أعطاهم من الثواب على أعمالهم الصالحة من التضعيف على ذلك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأما الذين استنكفوا واستكبروا يعني الذين أنفوا وتكبروا عن عبادة الله تعالى فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله يعني من سوى الله لأنفسهم وليا يعني ينجيهم من عذابه ولا نصيرا يعني ولا ناصرا ينصرهم منه، ويدفع عنهم عقوبته بقي في الآية سؤال وهو أن التفصيل غير مطابق للمفصل لأن التفصيل اشتمل على ذكر فريقين: وهو قوله: «فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فيوفيهم أجورهم وأما الذين استنكفوا واستكبروا» والمفصل اشتمل على ذكر فريق واحد وهو قوله: «ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر» **والجواب** أنه لا **إشكال فيه** فهو مثل قولك جمع الإمام الخوارج فمن لم يخرج عليه كساه وحمله ومن خرج عليه

نكل به، وصحة ذلك لوجهين: أحدهما أنه حذف ذكر أحد الفريقين لدلالة التفصيل عليه لأن ذكر أحدهما يدل على ذكر." (١)

"الأعمال لا سيما لدفع المال وإنفاقه وإمساكه فأطلقوا اسم السبب على المسبب وأسندوا الجود والبخل إلى اليد مجازا فقيل للجواد الكريم فياض اليد ومبسوط اليد وقيل للبخيل مقبوض اليد.

وقوله تعالى: غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا يعني: أمسكت أيديهم عن كل خير وطردوا عن رحمة الله.

قال الزجاج: رد الله عليهم فقال: أنا الجواد الكريم وهم البخلاء وأيديهم هي المغلولة المسوكة. وقيل:

هذا دعاء على اليهود علمنا الله كيف ندعو عليهم؟ فقال: غلت أيديهم أي في نار جهنم. فعلى هذا هو من الغل حقيقة أي شدت أيديهم إلى أعناقهم وطرحوا في النار جزاء لهم على هذا القول ومعنى لعنوا بما قالوا عذبوا بسبب ما قالوا فمن لعنتهم أنهم مسخوا في الدنيا قردة وخنازير وضربت عليهم الذلة والمسكنة والجزية وفي الآخرة لهم عذاب النار.

وقوله تعالى: بل يداه مبسوطتان يعني أنه تعالى جواد كريم ينفق كيف يشاء وهذا **جواب** لليهود ورد عليهم ما افتروه واختلقوه على الله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وإنما أجيبوا بهذا **الجواب** على قدر كلامهم.

وأما الكلام في اليد فقد اختلف العلماء في معناها على قولين: أحدهما وهو مذهب جمهور السلف وعلماء أهل السنة وبعض المتكلمين أن يد الله صفة من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه فيجب علينا الإيمان بها والتسليم ونمرها كما جاءت في الكتاب والسنة بلا كيف ولا تشبيه ولا تعطيل قال الله تعالى لما خلقت بيدي وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين».

والقول الثاني: قول جمهور المتكلمين وأهل التأويل، فإنهم قالوا اليد تذكر في اللغة على وجوه، أحدها: الجارحة وهي معلومة. وثانيهما: النعمة. يقال: لفلان عندي يد أشكره عليها. وثالثها: القدرة قال الله تعالى: أولي الأيدي والأبصار فسروه بذوي القوى والعقول لا يدلك بهذا الأمر والمعنى سلب كمال القدرة. ورابعها: الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان أي في ملكه ومنه قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح أي يملك ذلك، أما الجارحة فمنتفية في صفة الله عز وجل لأن العقل دل على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والأبعاض تعالى الله عن الجسمية والكيفية والتشبيه علوا كبيرا فامتنع بذلك أن تكون يد الله بمعنى الجارحة وأما سائر المعاني، التي فسرت اليد بها فحاصلة، لأن أكثر العلماء من المتكلمين زعموا أن اليد في حق الله عبارة عن القدرة وعن الملك وعن النعمة وهاهنا إشكالان:

أحدهما: أن اليد إذا فسرت بمعنى القدرة فقدرة الله واحدة ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين في قوله تعالى بل يداه مبسوطتان وأجيب عن هذا **الإشكال بأن** اليهود لما جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل أجيبوا على وفق كلامهم فقال: بل يداه مبسوطتان. أي ليس الأمر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد كريم على سبيل الكمال فإن من أعطى بيديه فقد أعطى عل أكمل الوجوه.

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ١/٤٥٣

الإشكال الثاني: أن اليد إذا فسرت بالنعمة فنص القرآن ناطق بتثنية اليد ونعم الله غير محصورة ولا معدودة ومنه قوله تعالى: وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وأجيب عن هذا **الإشكال بأن** التثنية بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها مثل: نعمة الدنيا ونعمة الدين ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ونعمة النفع ونعمة الدفع. فالمراد بالتثنية، المبالغة في وصف النعمة. أجاب أصحاب القول عن هذا بأن قالوا: إن الله تعالى أخبر عن آدم أنه خلقه بيديه ولو كان معنى خلقه لآدم بقدرته أو بنعمته أو بملكه لم يكن لخصوصية آدم بذلك وجه مفهوم لأن جميع خلقه مخلوقون بقدرته وجميعهم في ملكه ومتقلبون في نعمه فلما خص الله آدم عليه السلام بقوله تعالى لما خلقت بيدي دون خلقه علم بذلك اختصاصه وتشريفه على غيره. ونقل الإمام فخر الدين." (١)

"[سورة المائدة (٥): الآيات ١١٧ الى ١١٨]

ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد (١١٧) إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم (١١٨)

قوله تعالى إخبارا عن عيسى ما قلت لهم إلا ما أمرتني به يعني ما قلت لهم إلا قولا أمرتني به أن اعبدوا الله يعني قلت لهم اعبدوا الله ربي وربكم يعني وحده ولا تشركوا به شيئا وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم يعني وكنت أشهد ما يفعلون وأحصره ما دمت مقيما فيهم فلما توفيتني يعني فلما رفعتني إلى السماء فالمراد به وفاة الرفع لا الموت كنت أنت الرقيب عليهم يعني الحفيظ عليهم المراقب لأعمالهم وأحوالهم والرقيب الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء وأنت على كل شيء شهيد يعني أنت شهدت مقالتي التي قلتها لهم وأنت الشهيد عليهم بعد ما رفعتني إليك لا تخفى عليك خافية فعلى هذا الشهيد هنا بمعنى الشاهد لما كان وما يكون أن يجوز أن يكون الشهيد هنا بمعنى العليم يعني أنت العالم بكل شيء فلا يعزب عن علمك شيء.

قوله عز وجل إخبارا عن عيسى عليه السلام إن تعذبهم يعني إن تعذب هؤلاء الذين قالوا هذه المقالة بأن تميتهم على كفرهم فإنهم عبادك لا يقدرون على دفع ضر نزل بهم ولا جلب نفع لأنفسهم وأنت العادل فيهم لأنك أوضحت لهم طريق الحق فرجعوا عنه وكفروا وإن تغفر لهم يعني لمن تاب من كفره منهم بأن تهديه إلى الإيمان فإن ذلك بفضلك ورحمتك فإنك أنت العزيز يعني في الانتقام ممن تريد الانتقام منه لا يمتنع عليك ما تريده الحكيم في أفعالك كلها وهذا التفسير إنما يصح على قول السدي لأنه قال كان سؤال الله عز وجل لعيسى عليه السلام حين رفعه إلى السماء قبل يوم القيامة. أما على قول جمهور المفسرين إن هذا السؤال إنما يقع يوم القيامة ففي قوله وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم **إشكال وهو** أنه يليق بعيسى عليه السلام طلب المغفرة لهم مع علمه بأن الله تعالى لا يغفر لمن يموت على الشرك **والجواب** عن هذا **الإشكال** **من** وجوه أحدها أنه ليس هذا على طريق طلب المغفرة ولو كان كذلك لقال فإنك أنت الغفور الرحيم ولكنه على تسليم الأمر إلى الله وتفويضه إلى مراده فيهم لأنه العزيز في ملكه الحكيم في فعله ويجوز في حكمته وسعة مغفرته ورحمته أن يغفر للكفار، لكنه تعالى أخبر أنه لا يفعل ذلك بقوله إن الله لا يغفر أن يشرك به الوجه الثاني: قيل معناه أن تعذبهم يعني

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٦٠/٢

إقامتهم على كفرهم إلى الموت وإن تغفر لهم يعني لمن آمن منهم وتاب ورجع عن كفره، الوجه الثالث: قال ابن الأنباري: لما قال الله لعيسى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله. لم يقع لعيسى إلا أن النصارى حكت عنه الكذب لأنه لم يقل ذلك وقول الكذب ذنب فيجوز أن يسأل له المغفرة والله أعلم بمراده وأسرار كتابه (م) عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم تلا قول الله عز وجل في إبراهيم رب إنهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فإنه مني الآية وقول عيسى: إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم فرفع يديه وقال اللهم أمتي أمتي فبكى فقال الله تعالى: يا جبريل اذهب إلى محمد وربك أعلم فاسأله ما يبكيك، فأتاه جبريل عليه السلام فسأله فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال وهو أعلم فقال يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوءك. عن أبي ذر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام حتى أصبح بآية والآية إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم أخرجه النسائي قوله عز وجل:

[سورة المائدة (٥): الآيات ١١٩ الى ١٢٠]

قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم (١١٩) لله ملك السماوات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير (١٢٠)

قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم اتفق جمهور العلماء على أن المراد بهذا اليوم يوم القيامة." (١)

"أقول لكم عندي خزائن الله جمع خزانة وهي اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء إحرازه بحيث لا تناله الأيدي والمعنى ليس عندي خزائن رزق الله فأعطيكم منها ما تريدون لأنهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم إن كنت رسولا من الله فاطلب منه أن يوسع علينا عيشنا ويغني فقرنا فأخبر أن ذلك بيد الله لا بيدي ولا أعلم الغيب يعني فأخبركم بما مضى وما سيقع في المستقبل، وذلك أنهم قالوا له: أخبرنا بمصالحنا ومضارنا في المستقبل حتى نستعد لتحصيل المصالح ودفع المضار، فأجابهم بقوله: ولا أعلم الغيب فأخبركم بما تريدون ولا أقول لكم إني ملك وذلك أنهم قالوا: ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ويتزوج النساء؟ فأجابهم بقوله: ولا أقول لكم إني ملك لأن الملك يقدر على ما لا يقدر عليه البشر ويشاهد ما لا يشاهدون فلست أقول شيئا من ذلك ولا أدعيه فتنكرون قولي وتجحدون أمري. وإنما نفى عن نفسه الشريفة هذه الأشياء تواضعا لله تعالى واعترافا له بالعبودية وأن لا يقترحوا عليه الآيات العظام إن أتبع إلا ما يوحى إلي يعني ما أخبركم إلا بوحي من الله أنزله علي ومعنى الآية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعلمهم أنه لا يملك خزائن الله التي منها يرزق ويعطي وأنه لا يعلم الغيب فيخبر بما كان وما سيكون وأنه ليس بملك حتى يطلع على ما لا يطلع عليه البشر إنما يتبع ما يوحى إليه من ربه عز وجل فما أخبر عنه من غيب بوحي الله إليه وظاهر الآية يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان يجتهد في شيء من الأحكام بل جميع أوامره ونواهيه إنما كانت بوحي من الله إليه قل هل يستوي الأعمى والبصير؟

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٩٥/٢

يعني: المؤمن والكافر والضال والمهتدي والعالم والجاهل أفلا تتفكرون يعني أنهما لا يستويان.
قوله عز وجل: وأنذر به يعني وخوف بالقرآن والإنذار إعلام مع تخويف الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم.
قال ابن عباس: يريد المؤمنين لأنهم يخافون يوم القيامة وما فيه من شدة الأهوال. وقيل: معنى يخافون يعلمون والمراد بهم كل معترف بالبعث من مسلم وكتابي وإنما خص الذين يخافون الحشر بالذكر دون غيرهم وإن كان إنذاره صلى الله عليه وسلم لجميع الخلائق لأن الحجة عليهم أوكد من غيرهم لاعترافهم بصحة المعاد والحشر. وقيل:
المراد بهم الكفار لأنهم لا يعتقدون صحة ولذلك قال: يخافون أن يحشروا إلى ربهم، وقيل: المراد بالإنذار جميع الخلائق فيدخل فيه كل مؤمن معترف بالحشر وكل كافر منكر له لأنه ليس أحد إلا وهو يخاف الحشر سواء اعتقد وقوعه أو كان يشك فيه ولأن دعوة النبي صلى الله عليه وسلم وإنذاره لجميع الخلق ليس لهم من دونه يعني من دون الله ولي أي قريب ينفعهم ولا شفيع يعني يشفع لهم ثم إن فسرنا الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أن المراد بهم الكفار فلا **إشكال فيه** لقوله تعالى: ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وإن فسرنا الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أن المراد بهم المؤمنون ففيه إشكال، لأنه قد ثبت بصحيح النقل شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم للمذنبين من أمته وكذلك تشفع الملائكة والأنبياء والمؤمنون بعضهم لبعض **والجواب** عن هذا **الإشكال أن** الشفاعة لا تكون إلا بإذن الله لقوله عز وجل: من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه وإذا كانت الشفاعة بإذن الله صح قوله: ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع يعني حتى يأذن الله لهم في الشفاعة فإذا أذن فيها كان للمؤمنين ولي وشفيع لعلهم يتقون يعني ما نهيتم عنه.

[سورة الأنعام (٦): آية ٥٢]
ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين (٥٢)
قوله تعالى: ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه قال سلمان وخباب بن الأرت:
فينا نزلت هذه الآية جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري وهما من المؤلفة قلوبهم فوجدوا." (١)
"قال الله تعالى: لا مبدل لكلماته لأنها مصونة عن التحريف والتغيير والتبديل باقية إلى يوم القيامة وفي قوله: لا مبدل لكلماته دليل على أن السعيد لا ينقلب شقيا ولا الشقي ينقلب سعيدا، فالسعيد من سعد في الأزل والشقي من شقي في الأزل وأورد على هذا أن الكافر يكون شقيا بكفره فيسلم فينقلب سعيدا بإسلامه وأجيب عنه بأن الاعتبار بالخاتمة فمن ختم له بالسعادة كان قد كتب سعيدا في الأزل ومن ختم له بالشقاوة كان شقيا في الأزل والله أعلم.
وقوله تعالى: وهو السميع يعني لما يقول العباد العليم بأحوالهم قوله عز وجل: وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله قال المفسرون إن المشركين جادلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين في أكل الميتة وذلك أنهم قالوا للمسلمين كيف تأكلون ما قتلتم ولا تأكلوا ما قتل ربكم؟ فقال الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: وإن تطع أكثر من في

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ١١٤/٢

الأرض في أكل الميتة، وكان الكفار يومئذ أكثر أهل الأرض يضلوك عن سبيل الله، يعني يضلوك عن دين الله الذي شرعه لك وبعثك به وقيل معناه لا تطعهم في معتقداتهم الباطلة فإنك إن تطعهم يضلوك عن سبيل الله يعني يضلوك عن طريق الحق ومنهج الصدق ثم أخبر عن حال الكفار وما هم عليه فقال تعالى: إن يتبعون إلا الظن يعني أن هؤلاء الكفار الذين يجادلونك ما يتبعون في دينهم الذي هم عليه إلا الظن وليسوا على بصيرة وحق في دينهم وليسوا بقاطعين أنهم على حق لأنهم اتبعوا أهواءهم وتركوا التماس الصواب والحق واقتصروا على اتباع الظن والجهل وإن هم إلا يخرصون يعني يكذبون وأصل الخرص الحزر والتخمين، ومنه خرص النخلة إذا حزر كمية ثمرتها على الظن من غير يقين ويسمى الكذب خرصا لما يدخله من الظنون الكاذبة وقيل: إن كل قول مقول عن ظن وتخمين يقال له خرص لأن قائله لم يقله عن علم ويقين إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله يقول الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم يا محمد إن ربك هو أعلم منك ومن جميع خلقه أي الناس يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين يعني وهو أعلم أيضا بمن كان على هدى واستقامة وسداد ولا يخفى عليه شيء من أحوال خلقه فأخبر تعالى أنه أعلم بالفريقين الضال والمهتدي وأنه يجازي كلا بما يستحق.

[سورة الأنعام (٦): الآيات ١١٨ الى ١٢٠]

فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين (١١٨) وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين (١١٩) وذروا ظاهر الإثم وباطنه إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون (١٢٠)

قوله تعالى: فكلوا مما ذكر اسم الله عليه هذا **جواب** لقول المشركين حيث قالوا للمسلمين أتأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتل ربكم؟ فقال الله تعالى للمسلمين فكلوا أنتم مما ذكر اسم الله عليه من الذبائح: إن كنتم بآياته مؤمنين وقيل كانوا يحرمون أصنافا من النعم ويحلون الميتة فقيل: أحلوا ما أحل الله وحرموا ما حرم الله، فعلى هذا القول تكون الآية خطابا للمشركين. وعلى القول الأول تكون الآية خطابا للمسلمين وهو الأصح لقوله في آخر الآية: إن كنتم بآياته مؤمنين وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه يعني وأي شيء لكم في أن لا تأكلوا وما يمنعكم من أن تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهذا تأكيد في إباحة ما ذبح على اسم الله دون غيره: وقد فصل لكم ما حرم عليكم يعني وقد بين لكم الحلال من الحرام فيما تطعمون. وقال جمهور المفسرين: المراد بقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم المحرمات المذكورة في قوله تعالى: حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به وأورد الإمام فخر الدين الرازي هاهنا إشكالا فقال: في سورة الأنعام مكية وسورة المائدة من آخر ما أنزل الله تعالى بالمدينة، وقوله: وقد فصل يجب أن يكون ذلك المفصل متقدما على هذا المحل والمدني متأخر على." (١)

"قوله أو لتعودن في ملتنا وأجيب عن هذا **الإشكال بأن** اتباع شعيب كانوا قبل الإيمان به على ملة أولئك الكفار فخاطبوا شعيبا وأتباعه جميعا فدخل هو في الخطاب وإن لم يكن على ملتهم قط. وقيل: معناه لتصيرن إلى ملتنا فوقع العود

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ١٥٠/٢

على معنى الابتداء كما تقول قد عاد علي من فلان مكروه بمعنى قد لحقني منه ذلك وإن لم يكن قد سبق منه مكروه فهو كما قال الشاعر:

فإن تكن الأيام أحسن مدة ... إلي فقد عادت لهن ذنوب

أراد فقد صارت لهن ذنوب ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الإحسان.

وقوله تعالى: قال أولو كنا كارهين أي لا نعود في ملتكم وإن أكرهتمونا وأجبرتمونا على الدخول فيها فلا نقبل ولا ندخل قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها يعني أن شعيبا أجاب قومه إذ دعوه ومن آمن به إلى العود إلى ملتهم والدخول فيها فقال قد افترينا يعني قد اختلقنا على الله كذبا وتخرصنا عليه من القول باطلا إن نحن رجعنا إلى ملتكم وقد علمنا فساد ما أنتم عليه من الملة والدين وقد أنقذنا الله وخلصنا منها وبصرنا خطأها وهذا أيضا فيه من **الأشكال مثل** ما في الأول وهو أن شعيبا عليه الصلاة والسلام ما كان في ملتهم قط حتى يقول إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها **والجواب** عنه مثل ما أجيب عن **الإشكال الأول** وهو أن نقول إن الله نجى قومه الذين آمنوا به من تلك الملة الباطلة، إلا أن شعيبا نظم نفسه في جملتهم وإن كانا بريئا مما كانوا عليه من الكفر فأجرى الكلام على حكم التغليب. وقيل: معنى نجانا الله منها علمنا قبح ملتكم وفسادها فكأنه خلصنا منها وقوله تعالى إخبارا عنه وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا يعني وما يكون لنا أن نرجع إلى ملتكم ونترك الحق الذي نحن عليه إلا أن يشاء الله ربنا يعني إلا أن يكون قد سبق لنا في علم الله أن نعود فيها فحينئذ يمضي قضاء الله وقدره فينا وينفذ سابق مشيئته علينا وقال الواحدي: ومعنى العود هنا الابتداء والذي عليه أهل العلم والسنة في هذه الآية أن شعيبا وأصحابه قالوا ما كنا لنرجع إلى ملتكم بعد أن وقفنا على أنها ضلالة تكسب دخول النار إلا أن يريد الله إهلاكنا فأمورنا راجعة إلى الله غير خارجة عن قبضته يسعد من يشاء بالطاعة ويشقي من يشاء بالمعصية وهذا من شعيب وقومه استسلام لمشيئة الله ولم تزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب الأمر ألا ترى إلى قول الخليل عليه الصلاة والسلام «واجنبني وبني أن نعبد الأصنام» وكان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك» قال الزجاج رحمه الله تعالى المعنى وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يكون قد سبق في علم الله ومشيئته أن نعود فيها وتصديق ذلك قوله وسع ربنا كل شيء علما يعني أنه تعالى يعلم ما يكون قبل أن يكون وما سيكون وأنه تعالى كان عالما في الأزل بجميع الأشياء فالسعيد من سعد في علم الله تعالى والشقي من شقي في علم الله تعالى على الله توكلنا على الله نعتمد وإليه نستند في أمورنا كلها فإنه الكافي لمن توكل عليه والمعنى: على الله توكلنا لا على غيره فكأنه ترك الأسباب ونظر إلى مسبب الأسباب ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق لما أيس شعيب من إيمان قومه دعا بهذا الدعاء فقال ربنا افتح أي اقض وافصل واحكم بيننا وبين قومنا بالحق يعني بالعدل الذي لا جور فيه ولا ظلم ولا حيف وأنت خير الفاتحين يعني خير الحاكمين قال الفراء إن أهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح وقال غيره من أهل اللغة هي لغة مراد وأنشد لبعضهم في ذلك:

ألا أبلغ بني عصم رسولا ... فإني عن فتى حكم غني

أراد أنه غني عن حاكمهم وقاضيهم. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: ما كنت أدري ما معنى قوله ربنا افتح بيننا وبين

قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين حتى سمعت ابنة ذي يزن تقول تعال أفاتحك يعني أقاضيك.

وهذا قول قتادة والسدي وابن جريج وجمهور المفسرين أن الفاتح هو القاضي والحاكم سمي بذلك لأنه يفتح." (١)

"أعطاه قميصه فكفن فيه ثم إنه صلى الله عليه وسلم صلى عليه وليس في حديث جابر ذكر الصلاة عليه فالظاهر والله أعلم أنه صلى عليه أولا كما في حديث عمر وابن عمر ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه ثانيا بعد ما أدخل حفرته فأخرجه منها ونزع عنه القميص الذي أعطاه وكفن فيه لينفث عليه من ريقه ثم إنه صلى الله عليه وسلم ألبسه قميصه بيده الكريمة فعل هذا كله بعبد الله بن أبي تطيبا لقلب ابنه عبد الله فإنه كان صحابيا مسلما صالحا مخلصا، وأما قول قتادة: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم عاده في مرضه وأنه سأله أن يستغفر له وأن يعطيه قميصه وأن يصلي عليه فأعطاه قميصه واستغفر له وصلى عليه ونفث في جلده ودلاه في حفرته فهذه جمل من القول ظاهرها الترتيب وما المراد بهذا الترتيب إلا توفيقا بين الأحاديث فيكون قوله: ونفث في جلده ودلاه في قبره جملة منقطعة عما قبلها. يعني أنه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك بعد ما أعطاه القميص وبعد أن صلى عليه والله أعلم. وقال القرطبي في شرح صحيح مسلم له أن عبد الله بن أبي بن سلول كان سيد الخزرج في آخر جاهليتهم فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم وانصرف إليه الخزرج وغيرهم حسده وناصبه العداوة غير أن الإسلام غلب عليه فنافق وكان رأسا في المنافقين وأعظمهم نفاقا وأشدهم كفرا وكان المنافقون كثيرا حتى لقد روى عن ابن عباس أنهم كانوا ثلاثمائة رجل ومائة وسبعين امرأة وكان ولده عبد الله يعني ولد عبد الله بن أبي من فضلاء الصحابة وأصدقهم إسلاما وأكثرهم عبادة وأشرحهم صدرا وكان أبر الناس بأبيه ومع ذلك فقد قال يوما للنبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله إنك لتعلم أني من أبر الناس بأبي وإن أمرتني أن آتيك برأسه فعلت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

بل نعفو عنه وكان من أحرص الناس على إسلام أبيه وعلى أن ينتفع من بركات النبي صلى الله عليه وسلم بشيء ولذلك لما مات أبوه سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يعطيه قميصه ليكفنه فيه فينال من بركته فأعطاه وسأله أن يصلي عليه فصلى عليه كل ذلك إكراما لابنه عبد الله وإسعافا له ولطلبته من قول عمر تصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه يحتمل أن يكون قبل نزول ولا تصل على أحد منهم مات أبدا. ويظهر من هذا السياق أن عمر وقع في خاطره أن الله نهاه عن الصلاة عليه فيكون هذا من قبيل الإلهام والتحديث الذي شهد له به النبي صلى الله عليه وسلم.

ويحتمل أن يكون فهمه من سياق قوله: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم وهذان التأويلان فيهما بعد. قال القرطبي: والذي يظهر لي، والله أعلم، أن البخاري ذكر هذا الحديث من رواية ابن عباس وساقه سياقة هي أبين من هذه وليس فيها هذا اللفظ فقال عن ابن عباس عن عمر لما مات عبد الله بن أبي بن سلول دعى له رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر: وثبت إليه الحديث، إلى قوله فصلى عليه ثم انصرف فلم يلبث إلا يسيرا حتى أنزلت عليه الآيتان من براءة. قال القرطبي: وهذا مساق حسن وتنزيل متقن ليس فيه شيء من **الإشكال المتقدم** فهو الأولى وقوله صلى الله عليه وسلم: سأزيد على السبعين وعد بالزيادة وهو مخالف لما في حديث ابن عباس عن ابن عمر فإن فيه

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٢/٢٢٨

لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت وهذا تقييد لذلك الوعد المطلق فإن الأحاديث يفسر بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا فلذلك قال لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت فقد علم أنه لا يغفر له. وقوله صلى الله عليه وسلم: إني خيرت مشكل مع قوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين الآية وهذا يفهم منه النهي عن الاستغفار لمن مات كافرا وهو متقدم على الآية التي فيها التخيير **والجواب** عن هذا **الإشكال أن** المنهي عنه استغفاره لمن تحقق موته على الكفر والشرك. وأما استغفاره لأولئك المنافقين المخير فيهم فهو قد علم صلى الله عليه وسلم أنه لا يقع ولا ينفع وغايته وإن وقع كان تطييبا لقلوب الأحياء من قراباتهم فانفصل الاستغفار المنهي عنه من المخير فيه وارتفع **الإشكال** **بحمد** الله والله أعلم.

وقال الشيخ محيي الدين النووي: إنما أعطاه قميصه ليكفنه فيه تطييبا لقلب ابنه عبد الله فإنه كان صحابيا صالحا وقد سأل ذلك فأجابه إليه وقيل بل أعطاه مكافأة لعبد الله بن أبي المنافق الميت لأنه ألبس العباس حين أسر يوم بدر قميصا وفي الحديث بيان مكارم أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم فقد علم ما كان من هذا المنافق من الإيذاء له." (١)

"فإن قلت ففي الحديث الثاني شك في رفعه إنما هو جزم بأن أحد الرجلين رفعه وشك شعبة في تعيينه هل هو عطاء بن السائب أو عدي بن ثابت وكلاهما ثقة فإذا رفعه أحدهما وشك في تعيينه لم يكن هذا علة في الحديث وقوله من حال البحر أي من طين البحر كما في الرواية الأخرى.

((فصل)) ووجه إشكاله ما اعترض به الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره فقال: هل يصح أن جبريل أخذ يملأ فمه بالطين لئلا يتوب غضبا عليه **والجواب** الأقرب أنه لا يصح لأن في تلك الحالة، إما أن يقال: التكليف هل كان ثابتا أم لا فإن كان ثابتا لا يجوز لجبريل أن يمنعه من التوبة بل يجب عليه أن يعينه على التوبة وعلى كل طاعة وإن كان التكليف زائلا عن فرعون في ذلك الوقت فحينئذ لا يبقى لهذا الذي نسب إلى جبريل فائدة وأيضا لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضا بالكفر كفر وأيضا فكيف يليق بجلال الله أن يأمر جبريل بأن يمنعه من الإيمان.

ولو قيل: إن جبريل فعل ذلك من عند نفسه لا بأمر الله فهذا يبطله قول جبريل وما نتنزل إلا بأمر ربك فهذا وجه **الإشكال** **الذي** أورده الإمام على هذا الحديث في كلام أكثر من هذا، **والجواب** عن هذا الاعتراض أن الحديث قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا اعتراض عليه لأحد.

وأما قول الإمام: إن التكليف هل كان ثابتا في تلك الحالة أم لا فإن كان ثابتا لم يجز لجبريل أن يمنعه من التوبة فإن هذا القول لا يستقيم على أصل المثبتين للقدر القائلين بخلق الأفعال لله وأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهذا قول أهل السنة المثبتين للقدر، فإنهم يقولون إن الله يحول بين الكافر والإيمان ويدل على ذلك قوله تعالى: واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وقوله تعالى: وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم وقال تعالى: ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة فأخبر الله سبحانه وتعالى أنه قلب أفئدتهم مثل تركهم الإيمان به أول مرة، وهكذا فعل بفرعون منعه من الإيمان عند الموت جزاء على تركه الإيمان أولا فدس الطين في فم فرعون من جنس الطبع والختم على القلب ومنع الإيمان وصون

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٣٩٢/٢

الكافر عنه وذلك جزاء على كفره السابق وهذا قول طائفة من المثبتين للقدر القائلين بخلق الأفعال لله.

ومن المنكرين لخلق الأفعال من اعترف أيضا أن الله سبحانه وتعالى يفعل هذا عقوبة للعبد على كفره السابق فيحسن منه أن يضله ويطبع على قلبه ويمنعه من الإيمان.

فأما قصة جبريل عليه السلام مع فرعون فإنها من هذا الباب فإن غاية ما يقال فيه إن الله سبحانه وتعالى منع فرعون من الإيمان وحال بينه وبينه عقوبة له على كفره السابق ورده للإيمان لما جاءه.

وأما فعل جبريل من دس الطين في فيه فإنما فعل ذلك بأمر الله لا من تلقاء نفسه.

فأما قول الإمام لم يجز لجبريل أن يمنعه من التوبة بل يجب عليه أن يعينه عليها وعلى كل طاعة هذا إذا كان تكليف جبريل كتكليفنا يجب عليه ما يجب علينا.

وأما إذا كان جبريل إنما يفعل ما أمره الله به والله سبحانه وتعالى هو الذي منع فرعون من الإيمان وجبريل منفذ لأمر الله فكيف لا يجوز له منع من منعه الله من التوبة وكيف يجب عليه إعانة من لم يعنه الله بل قد حكم عليه وأخبر عنه أنه لا يؤمن حتى يرى العذاب الأليم حين لا ينفعه الإيمان.

وقد يقال: إن جبريل عليه السلام إما أن يتصرف بأمر الله فلا يفعل إلا ما أمر الله به وإما أن يفعل ما يشاء." (١)

"من تلقاء نفسه لا بأمر الله وعلى هذين التقديرين فلا يجب عليه إعانة فرعون على التوبة ولا يحرم عليه منعه منها لأنه إنما يجب عليه فعل ما أمر به ويحرم عليه فعل ما نهي عنه والله سبحانه وتعالى لم يخبر أنه أمره بإعانة فرعون ولا حرم عليه منعه من التوبة وليست الملائكة مكلفين كتكليفنا.

وقوله وإن كان التكليف زائلا عن فرعون في ذلك الوقت فحينئذ لا يبقى هذا الذي نسب إلى جبريل فائدة فجوابه أن يقال إن للناس في تعليل أفعال الله قولين أحدهما أن أفعاله لا تعلل وعلى هذا التقدير فلا يريد هذا السؤال أصلا وقد زال الإشكال.

والقول الثاني: إن أفعاله تبارك وتعالى لها غاية بحسب المصالح لأجلها فعلها وكذا أوامره ونواهيه لها غاية محمودة محبوبة لأجلها أمر بها ونهى عنها وعلى هذا التقدير قد يقال لما قال فرعون آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وقد علم جبريل أنه ممن حقت عليه كلمة العذاب وأن إيمانه لا ينفعه دس الطين في فيه لتحقق معاينته للموت فلا تكون تلك الكلمة نافعة له وأنه وإن كان قالها في وقت لا ينفعه فدس الطين في فيه تحقيقا لهذا المنع والفائدة فيه تعجيل ما قد قضي عليه وسد الباب عند سدا محكما بحيث لا يبقى للرحمة فيه منفذ ولا يبقى من عمره زمن يتسع للإيمان فإن موسى عليه السلام لما دعا ربه بأن فرعون لا يؤمن حتى يرى العذاب الأليم والإيمان عند رؤية العذاب غير نافع أجاب الله دعاءه.

فلما قال فرعون تلك الكلمة عند معاينة الغرق استعجل جبريل فدس الطين في فيه لييأس من الحياة ولا تنفعه تلك الكلمة وتتحقق إجابة الدعوة التي وعد الله موسى بقوله قد أجيبت دعوتكما فيكون سعي جبريل في تكميل ما سبق في حكم الله أنه يفعله فيكون سعي جبريل في مرضاة الله سبحانه وتعالى منفذا لما أمره به وقدره وقضاه على فرعون.

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٢/٤٦١

وأما قوله: لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضا بالكفر كفر، **فجوابه** ما تقدم من أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وجبريل إنما يتصرف بأمر الله ولا يفعل إلا ما أمره الله به وإذا كان جبريل قد فعل ما أمره الله به ونفذه فإنما رضي بالأمر لا بالمأمور به فأي كفر يكون هنا وأيضا فإن الرضا بالكفر إنما يكون كفرا في حقنا لأنا مأمورون بإزالته بحسب الإمكان فإذا أقررنا الكافر على كفره ورضينا به كان كفرا في حقنا لمخالفتنا ما أمرنا به.

وأما من ليس مأمورا كأمرنا ولا مكلفا كتكليفنا بل يفعل ما يأمره به ربه فإنه إذا نفذ ما أمره به لم يكن راضيا بالكفر ولا يكون كفرا في حقه وعلى هذا التقدير فإن جبريل لما دس الطين في في فرعون كان ساخطا لكفره غير راض به والله سبحانه وتعالى خالق أفعال العباد خيرها وشرها وهو غير راض بالكفر فغاية أمر جبريل مع فرعون أن يكون منفذا لقضاء الله وقدره في فرعون من الكفر وهو ساخط له غير راض به وقوله كيف يليق بجلال الله أن يأمر جبريل بأن يمنعه من الإيمان **فجوابه** أن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وأما قوله وإن قيل إن جبريل إنما فعل ذلك من عند نفسه لا بأمر الله **فجوابه** أنه إنما فعل ذلك بأمر الله منفذا لأمر الله والله أعلم بمراده وأسرار كتابه.

قوله سبحانه وتعالى: فاليوم ننجيك ببدنك أي نلقيك على نجوة من الأرض وهي المكان المرتفع.

قال أهل التفسير: لما أغرق الله سبحانه وتعالى فرعون وقومه أخبر موسى قومه بهلاك فرعون وقومه فقالت بنو إسرائيل ما مات فرعون وإنما قالوا ذلك لعظمته عندهم وما حصل في قلوبهم من الرعب لأجله فأمر الله عز وجل البحر فألقى فرعون على الساحل أحمر قصيرا كأنه ثور فرآه بنو إسرائيل فعرفوه فمن ذلك الوقت لا يقبل." (١)

"الحسن: الله هو الحق وكل دعاء إليه دعوة الحق. فإن قلت: ما وجه اتصال هذين الوصفين بما قبلهما. قلت: أما على قصة أربد فظاهر لأن إصابته بالصاعقة كانت بدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه دعا عليه وعلى صاحبه عامر بن الطفيل فأجيب فيهما فكانت الدعوة دعوة حق، وأما على قوله وهم يجادلون في الله فوعيد للكفار على مجادلتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإجابة دعائه إن دعا عليهم. وقيل في معنى الآية: الدعاء بالإخلاص، والدعاء الخالص لا يكون إلا لله تعالى والذين يدعون من دونه يعني والذين يدعونهم آلهة من دون الله، وهي الأصنام التي يعبدونها لا يستجيبون لهم بشيء

يعني لا يجيبونهم بشيء يريدونه من نفع أو دفع ضرر إن دعوهم إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه يعني إلا استجابة كاستجابة الماء لمن بسط كفيه إليه، يطلب منه أن يبلغ فاه والماء جماد لا يشعر ببسط كفيه، ولا بعطشه ولا يقدر أن يجيب دعاءه أو يبلغ فاه، وكذلك ما يدعونه جماد لا يحس بدعائهم ولا يستطيع إجابتهم، ولا يقدر على نفعهم. وقيل: شبههم في قلة جدوى دعائهم لآلهتهم بمن أراد أن يغرف الماء بيديه ليشربه فيبسطهما ناشرا أصابعه فلم تلق كفاه منه شيئا، ولم يبلغ طلبته من شربه وقيل إن القابض على الماء ناشرا أصابعه لا يكون في يده منه شيء، ولا يبلغ إلى فيه منه شيء كذلك الذي يدعو الأصنام لأنها لا تضر ولا تنفع ولا يفيده منها شيء. وقيل شبه: بالرجل العطشان الذي يرى الماء من بعيد بعينيه، فهو يشير بكفيه إلى الماء ويدعوه بلسانه فلا يأتيه أبدا هذا معنى قول مجاهد، وعن عطاء كالعطشان الجالس

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٤٦٢/٢

على شفير البئر وهو يمد يديه إلى البئر فلا هو يبلغ إلى قعر البئر ليخرج الماء، ولا الماء يرتفع إليه فلا ينفعه بسطه الكف إلى الماء ودعاؤه له، ولا هو يبلغ فاه كذلك الذي يدعون الأصنام لا ينفعهم ذلك. وقال ابن عباس: كالعطشان إذا بسط كفيه في الماء لا ينفعه ذلك ما لم يغرف بهما من الماء ولا يبلغ الماء فاه مادام باسط كفيه، وهذا مثل ضربه الله تعالى للكفار ودعائهم الأصنام حين لا ينفعهم البتة ثم ختم هذا بقوله وما دعاء الكافرين يعني أصنامهم إلا في ضلال يعني يضل عنهم إذا احتاجوا إليه، قال ابن عباس في هذه الآية أصواتهم محجوبة عن الله تعالى. قوله عز وجل ولله يسجد من في السماوات والأرض طوعا وكرها في معنى هذا السجود قولان: أحدهما أن المراد منه السجود على الحقيقة وهو وضع الجبهة على الأرض، ثم على هذا القول ففي معنى الآية وجهان أحدهما أن اللفظ وإن كان عاما إلا أن المراد منه الخصوص، فقوله: ولله يسجد من في السموات يعني الملائكة ومن في الأرض من الإنس يعني المؤمنين طوعا وكرها، يعني من المؤمنين من يسجد لله طوعا وهم المؤمنون المخلصون لله العبادة، وكرها يعني المنافقين الداخلين في المؤمنين وليسوا منهم فان سجودهم لله على كره منهم، لأنهم لا يرجون على سجودهم ثوابا ولا يخافون على تركه عقابا بل سجودهم وعبادتهم خوف من المؤمنين. الوجه الثاني: هو حمل اللفظ على العموم، وعلى هذا ففي اللفظ إشكال، وهو أن جميع الملائكة والمؤمنين من الجن والإنس يسجدون لله طوعا، ومنهم من يسجد كرها كما تقدم وأما الكفار من الجن والإنس، فلا يسجدون لله البتة فهذا وجه الإشكال. **والجواب** عنه أن المعنى أنه يجب على كل من في السموات ومن في الأرض أن يسجد لله، فعبر بالوجوب عن الوقوع والحصول. **وجواب** آخر وهو أن يكون المراد من هذا السجود هو الاعتراف بالعظمة والعبودية، وكل من في السموات من ملك ومن في الأرض من إنس وجن، فإنهم يقرون لله بالعبودية والتعظيم ويدل عليه قوله تعالى «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله». والقول الثاني: في معنى هذا السجود هو الانقياد والخضوع وترك الامتناع فكل من في السموات والأرض ساجد لله بهذا المعنى، وهذا الاعتبار لأن قدرته ومشيئته نافذة في الكل فهم خاضعون مناقدون له. وقوله تعالى وظلالهم بالغدو والآصال الغدوة والغداة أول النهار، وقيل: إلى نصف النهار والغدو بالضم من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس والآصال جمع أصل، وهو العشية والآصال العشايا

جمع عشية وهي ما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس. قال المفسرون:

إن ظل كل شخص يسجد لله ظل المؤمن والكافر. وقال مجاهد: ظل المؤمن يسجد لله طوعا وهو طائع وظل." (١)

"المستمرة دائما على حالة واحدة ودأب في السير داوم عليه، والمعنى أن الله سخر الشمس والقمر، يجريان دائما فيما يعود إلى مصالح العباد لا يفتران إلى آخر الدهر، وهو انقضاء عمر الدنيا وذهابها. قال ابن عباس: دؤبها في طاعة الله عز وجل. وقال بعضهم: معناه يدأبان في طاعة الله أي في مسيرهما وتأثيرهما في إزالة الظلمة وإصلاح النبات والحيوان لأن الشمس سلطان النهار وبها تعرف فصول السنة والقمر سلطان الليل، وبه يعرف انقضاء الشهور وكل ذلك بتسخير الله عز وجل، وإنعامه على عباده وتسخيره لهم وسخر لكم الليل والنهار يعني يتعاقبان في الضياء والظلمة والنقصان، والزيادة وذلك من إنعام الله على عباده وتسخيره لهم وآتاكم من كل ما سألتموه لما ذكر الله سبحانه وتعالى النعم العظام التي أنعم الله بها

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ١١/٣

على عباده وسخرها لهم بين بعد ذلك، أنه تعالى لم يقتصر على تلك النعم بل أعطى عباده من المنافع والمرادات ما لا يأتي على بعضها العد والحصر.

والمعنى: وآتاكم من كل ما سألتموه شيئا فحذف شيئا اكتفاء بدلالة الكلام على التبعيض، وقيل: هو على التكثير يعني وآتاكم من كل شيء سألتموه، وما لم تسألوه لأن نعمه علينا أكثر من أن تحصى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها يعني أن نعم الله كثيرة على عباده، فلا يقدر أحد على حصرها ولا عدها لكثرتها إن الإنسان قال ابن عباس: يريد أبا جهل، وقال الزجاج: هو اسم جنس ولكن يقصد به الكافر لظلوم كفار يعني ظلوم لنفسه كفار بنعمة ربه، وقيل: الظلوم الشاكر لغير من أنعم عليه فيضع الشكر في غير موضعه كفار جحود لنعم الله عليه.

وقيل: يظلم النعمة بإغفال شكرها كفار شديد الكفران لها، وقيل ظلوم في الشدة يشكو ويجزع بالنعمة يجمع ويمنع. قوله سبحانه وتعالى وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا يعني ذا آمن يؤمن فيه وأراد بالبلد مكة.

فإن قلت: أي فرق بين قوله اجعل هذا بلدا آمنا وبين قوله اجعل هذا البلد آمنا؟ قلت: الفرق بينهما أنه سأل في الأول أن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها فيها ولا يخافون وسأل في الثاني أن يخرج هذا البلد من صفة كان عليها من الخوف إلى ضدها من الأمن، كأنه قال: هو بلد مخوف فاجعله آمنا واجنبني وبني أن نعبد الأصنام يعني أبعدني وبني أن نعبد الأصنام. فإن قلت قد توجه على هذه الآية إشكالات وهي من وجوه: الأول أن إبراهيم دعا ربه أن يجعل مكة آمنة ثم إن جماعة من الجبابرة وغيرهم، قد أغاروا عليها وأخافوا أهلها. الوجه الثاني: أن الأنبياء عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام معصومون عن عبادة الأصنام، وإذا كان كذلك فما الفائدة في قوله اجنبني عن عبادتها. الوجه الثالث: أن إبراهيم عليه السلام سأل ربه أيضا أن يجنب بنيه عن عبادة الأصنام، وقد وجد كثير من بنيه عبد الأصنام مثل كفار قريش، وغيرهم ممن ينسب إلى إبراهيم عليه السلام.

قلت: الجواب عن الوجوه المذكورة من وجوه: فالجواب على الوجه الأول: من وجهين أحدهما أن إبراهيم عليه السلام لما فرغ من بناء الكعبة دعا بهذا الدعاء، والمراد منه جعل مكة آمنة من الخراب، وهذا موجود بحمد الله ولم يقدر أحد على خراب مكة، وأورد على هذا ما ورد في الصحيح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة» أخرجاه في الصحيحين. وأجيب عنه بأن قوله: اجعل هذا البلد آمنا يعني إلى قرب القيامة وخراب الدنيا وقيل: هو عام مخصوص بقصة ذو السويقتين فلا تعارض بين النصين.

الوجه الثاني: أن يكون المراد اجعل أهل هذا البلد آمنين، وهذا الوجه عليه أكثر العلماء من المفسرين وغيرهم وعلى هذا فقد اختص أهل مكة بزيادة الأمن في بلدهم كما أخبر الله سبحانه وتعالى بقوله: ويتخطف الناس من حولهم، وأهل مكة آمنون من ذلك حتى إن من التجأ إلى مكة أمن على نفسه وما له من ذلك، وحتى إن الوحوش إذا كانت خارجة من الحرم استوحشت فإذا دخلت الحرم أمنت واستأنست لعلمها أنها لا يهيجها أحد في الحرم وهذا القدر من الأمن حاصل بحمد الله بمكة وحرمها وأما الجواب عن الوجه الثاني: فمن وجوه أيضا:

الوجه الأول: أن دعاء إبراهيم عليه السلام لنفسه لزيادة العصمة والتثبيت، فهو كقوله واجعلنا مسلمين لك.

الوجه الثاني: أن إبراهيم عليه السلام، وإن كان يعلم أن الله سبحانه وتعالى يعصمه من عبادة الأصنام إلا أنه دعا." (١)

"بهذا الدعاء، هضما للنفس وإظهارا للعجز والحاجة والفاقة إلى فضل الله تعالى ورحمته، وأن أحدا لا يقدر على نفع نفسه بشيء لم ينفعه الله به فلهذا السبب دعا لنفسه بهذا الدعاء وأما دعاؤه لبنيه، وهو الوجه الثالث من الإشكالات فالجواب عنه من وجوه: الأول أن إبراهيم دعا لبنيه من صلبه، ولم يعبد أحد منهم صنما قط. الوجه الثاني: أنه أراد أولاده وأولاد أولاده الموجودين حالة الدعاء ولا شك أن إبراهيم عليه السلام قد أجيب فيهم.

الوجه الثالث قال الواحدي: دعا لمن أذن الله أن يدعو له فكأنه قال: وبني الذين أذنت لي في الدعاء لهم لأن دعاء الأنبياء مستجاب وقد كان من بنيه من عبد الصنم فعلى هذا الوجه يكون هذا الدعاء من العام المخصوص.

الوجه الرابع: أن هذا مختص بالمؤمنين من أولاده والدليل عليه أنه قال في آخر الآية: فمن تبعني فإنه مني، وذلك يفيد أن من لم يتبعه على دينه فليس منه، والله أعلم بمراده وأسرار كتابه. وقوله تعالى رب إنهن يعني الأصنام أضللن كثيرا من الناس وهذا مجاز لأن الأصنام جمادات، وحجارة لا تعقل شيئا حتى تضل من عبدها إلا أنه لما حصل الإضلال بعبادتها أضيف إليها كما تقول: فتنتهم الدنيا وغرتهم وإنما فتنوا بها واغتروا بسببها فمن تبعني فإنه مني يعني فمن تبعني على ديني واعتقادي، فإنه مني يعني المتدينين بديني المتمسكين بحبلي كما قال الشاعر:

إذا حاولت في أسد فجورا ... فإني لست منك ولست مني

أراد ولست من المتمسكين بحبلي، وقيل: معناه أنه مني حكمه حكمي جار مجراي في القرب والاختصاص ومن عصاني يعني في غير الدين فإنك غفور رحيم قال السدي: ومن عصاني ثم تاب فإنك غفور رحيم. وقال مقاتل: ومن عصاني فيما دون الشرك فإنك غفور رحيم. وشرح أبو بكر بن الأنباري هذا فقال: ومن عصاني فخالفني في بعض الشرائع وعقائد التوحيد فإنك غفور رحيم إن شئت أن تغفر له غفرت إذا كان مسلما وذكر وجهين آخرين أحدهما أن هذا كان قبل أن يعلمه الله أنه لا يغفر الشرك كما استغفر لأبويه، وهو يقول أن ذلك غير محظور، فلما عرف أنهما غير مغفور لهما تبرأ منهما، والوجه الآخر ومن عصاني بإقامته على الكفر فإنك غفور رحيم يعني أنك قادر على أن تغفر له وترحمه بأن تنقله من الكفر إلى الإيمان، والإسلام وتهديه إلى الصواب. قوله عز وجل إخبارا عن إبراهيم ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم (خ) عن ابن عباس قال: أول ما اتخذ النساء المنطق من قبل أم إسماعيل اتخذت منطقا لتعفي أثرها على سارة ثم جاء بها إبراهيم وبابنها إسماعيل، وهي ترضعه حتى وضعهما عند البيت عند دوحة فوق زمزم في أعلى المسجد، وليس بمكة يومئذ أحد وليس بها ماء، فوضعهما هناك ووضع عندهما جرابا فيه تمر وسقاء فيه ماء، ثم قفل إبراهيم منطلقا فتبعته أم إسماعيل فقالت: يا إبراهيم إلى أين تذهب وتتركنا بهذا الوادي الذي ليس فيه أنيس ولا شيء فقالت له ذلك مرارا وجعل لا يلتفت إليها فقالت آلله أمرك بهذا؟ قال نعم قالت إذن لا يضيعنا ثم رجعت فانطلق إبراهيم فدعا بهذه الدعوات فرفع يديه فقال: رب إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع حتى بلغ يشكرون وجعلت أم إسماعيل ترضع

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٣/٣٩

إسماعيل، وتشرب من ذلك الماء، حتى إذا نفذ ما في السقاء عطشت، وعطش ابنها وجعلت تنظر إليه يتلوى أو قال: يتلبط فانطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفاء أقرب جبل في الأرض يليها، فقامت عليها ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحدا فلم تر أحدا فهبطت منه حتى إذا بلغت الوادي رفعت طرف درعها، ثم سعت سعي الإنسان المجهود حتى جاوزت الوادي ثم أتت المروة فقامت عليها فنظرت هل ترى أحدا فلم تر أحدا ففعلت ذلك سبع مرات قال ابن عباس قال النبي صلى الله عليه وسلم: فلذلك سعى الناس بينهما فلما أشرفت على المروة سمعت صوتا فقالت: صه تريد نفسها ثم تسمعت فسمعت صوتا أيضا فقالت: قد أسمعت أن كان عندك غواث فإذا هي بالملك عند موضع زمزم، فبحث بقعبه أو قال بجناحه حتى ظهر الماء فجعلت تخوضه، وتقول: بيدها هكذا وجعلت تغرف من الماء في سقائها، وهو يفور بعد ما تغرف." (١)

"جبريل فقال: يا محمد ماذا صنعت؟ لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله تعالى فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم حزنا شديدا وخاف من الله تعالى خوفا كبيرا فأنزل الله تعالى هذه الآية يعزيه وكان به رحيما وسمع بذلك من كان بأرض الحبشة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. وبلغهم سجود قريش وقيل قد أسلمت قريش وأهل مكة فرجع أكثرهم إلى عشائرهم وقالوا: هم أحب إلينا حتى إذا دنوا من مكة بلغهم أن الذي كانوا يحدثوا به من إسلام أهل مكة كان باطلا فلم يدخل أحد منهم إلا بجوار أو مستخفيا. فلما نزلت هذه الآية قالت قريش: ندم محمد على ما ذكر من منزلة آلهتنا عند الله فغير ذلك وكان الحرفان اللذان ألقى الشيطان على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وقعا في فم كل مشرك فازدادوا شرا إلى ما كانوا عليه وشدة على من أسلم وقوله وما أرسلنا من قبلك من رسول الرسول هو الذي يأتيه جبريل بالوحي عيانا ولا نبي النبي هو الذي تكون نبوته إلهاما، أو مناما فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا إلا إذا تمنى يعني أحب شيئا واشتهاه وحدث به نفسه مما لم يؤمر به ألقى الشيطان في أمنيته يعني في مراده وقال ابن عباس: إذا حدث ألقى الشيطان في حديثه ووجد إليه سبيلا. والمعنى ما من نبي «إلا تمنى» أن يؤمن قومه ولم يتمن ذلك نبي إلا ألقى الشيطان عليه ما يرضى قومه فينسخ الله ما يلقي الشيطان. وقال أكثر المفسرين معنى تمنى قرأ وتلا كتاب الله ألقى الشيطان في أمنيته يعني في تلاوته قال

حسان في عثمان حين قتل:

تمنى كتاب الله أول ليلة ... وآخرها لاقى حمام المقادر

فإن قلت: قد قامت الدلائل على صدقة وأجمعت الأمة فيما كان طريقه البلاغ أنه معصوم فيه من الإخبار عن شيء منه بخلاف ما هو به لا قصدا ولا عمدا ولا سهوا ولا غلطا قال الله تعالى: وما ينطق عن الهوى وقال تعالى: لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فكيف يجوز الغلط على النبي صلى الله عليه وسلم في التلاوة وهو معصوم منه؟. قلت ذكر العلماء عن هذا الإشكال أجوبة: أحدها: توهين أصل هذه القصة وذلك أنه لم يروها أحد من أهل الصحة ولا أسندها ثقة بسند صحيح أو سليم متصل وإنما رواها المفسرون والمؤرخون المولعون بكل غريب الملفقون من

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٣/٤٠

الصحف كل صحيح وسقيم والذي يدل على ضعيف هذه القصة اضطراب رواتها وانقطاع سندها واختلاف ألفاظها فقائل يقول إن النبي صلى الله عليه وسلم كان في الصلاة وآخر يقول قرأها وهو في نادي قومه وآخر يقول قرأها وقد أصابته سنة وآخر يقول بل حدث نفسه بها فجرى ذلك على لسانه وآخر يقول إن الشيطان قالها على لسان النبي صلى الله عليه وسلم وإن النبي صلى الله عليه وسلم لما عرضها على جبريل قال ما هكذا أقرأتك إلى غير ذلك من اختلاف ألفاظها والذي جاء في الصحيح من حديث عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ والنجم فسجد فيها وسجد من كان معه غير أن شيخا من قريش أخذ كفا من حصى أو تراب فرفعه إلى جبهته قال عبد الله فلقد رأيته بعد قتل كافرا». أخرجه البخاري ومسلم وصح من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والإنس». رواه البخاري فهذا الذي جاء في الصحيح لم يذكر فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر تلك الألفاظ ولا قرأها والذي ذكره المفسرون عن ابن عباس في هذه القصة. فقد رواه عنه الكلبي وهو ضعيف جدا فهذا توهين هذه القصة **الجواب** الثاني: وهو من حيث المعنى هو أن الحجة قد قامت بالدليل الصحيح وإجماع الأمة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم ونزاهته عن مثل هذه الرذيلة وهو تمنيه أن ينزل عليه مدح إله غير الله أو أن يتسور عليه الشيطان ويشبه القرآن حتى يجعل فيه ما ليس منه حتى نبهه جبريل عن ذلك فهذا كله ممتنع في حقه صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل «ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين». الآية **الجواب** الثالث: في تسليم وقوع هذه القصة وسبب سجود الكفار أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ يرتل القرآن ترتيلا ويفصل الآي تفصيلا كما صح عنه في قراءته فيحتمل أن الشيطان ترصد لتلك السكنات فدس فيها ما اختلقه من تلك الكلمات محاكيا لصوت النبي صلى الله عليه وسلم، فسمعه من دنا منه من الكفار فظنوها من قول النبي صلى الله عليه وسلم فسجدوا معه لسجوده فأما المسلمون فلم يقدح ذلك عندهم لتحققهم من حال النبي صلى الله عليه وسلم ذم الأوثان وعيبها وإنهم كانوا يحفظون السورة كما." (١)

"فعلم ما في السموات وما في الأرض بإعلام الله تعالى إياه وإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون إذ لا يجوز على الله تعالى ولا على صفات ذاته مماسة أو مباشرة أو نقص وهذا هو أليق بتنزيهه وحمل الحديث عليه وإذا حملنا الحديث على المنام وأن ذلك كان في المنام فقد زال **الإشكال وحصل** الغرض ولا حاجة بنا إلى التأويل.

ورؤية البارئ عز وجل في المنام على الصفات الحسنة دليل على البشارة والخير والرحمة للرائي وسبب اختصام الملأ الأعلى وهم الملائكة في الكفارات وهي الخصال المذكورة في الحديث في أيها أفضل وسميت هذه الخصال كفارات لأنها تكفر الذنوب عن فاعلها فهي من باب تسمية الشيء باسم لازمه، وإنما سماه مخاصمة لأنه ورد مورد سؤال **وجواب** وذلك يشبه المخاصمة والمناظرة فلهذا السبب حسن إطلاق لفظ المخاصمة عليه والله تعالى أعلم.

قوله عز وجل: إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين أي آدم فإذا سويته أي أتممت خلقه ونفخت فيه من روحي أضاف الروح إلى نفسه إضافة ملك على سبيل التشريف كبيت الله وناقة الله ولأن الروح جوهر شريف قدسي يسري في

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٢٦١/٣

بدن الإنسان سريان الضوء في الفضاء وكسريان النار في الفحم فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس استكبر أي تعظم وكان من الكافرين قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أي توليت خلقه أستكبرت أي تعظمت بنفسك عن السجود له أم كنت من العالين أي من القوم الذين يتكبرون فتكبرت عن السجود لكونك منهم فأجاب إبليس بقوله:

[سورة ص (٣٨): الآيات ٧٦ الى ٨٨]

قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين (٧٦) قال فاخرج منها فإنك رجيم (٧٧) وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين (٧٨) قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون (٧٩) قال فإنك من المنظرين (٨٠)

إلى يوم الوقت المعلوم (٨١) قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين (٨٢) إلا عبادك منهم المخلصين (٨٣) قال فالحق والحق أقول (٨٤) لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين (٨٥)

قل ما أسئلكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين (٨٦) إن هو إلا ذكر للعالمين (٨٧) ولتعلمن نبأه بعد حين (٨٨)

قال أنا خير منه يعني لو كنت مساويا له في الشرف لكان يقبح أن أسجد له فكيف وأنا خير منه. ثم بين كونه خيرا منه فقال خلقتني من نار وخلقته من طين والنار أشرف من الطين وأفضل منه وأخطأ إبليس في القياس لأن مآل النار إلى الرماد الذي لا ينتفع به والطين أصل كل ما هو نام ثابت كالإنسان والشجرة المثمرة ومعلوم أن الإنسان والشجرة المثمرة خير من الرماد وأفضل. وقيل: هب أن النار خير من الطين بخاصية فالطين خير منها وأفضل بخواص وذلك مثل رجل شريف نسيب لكنه عار عن كل فضيلة فإن نسبه يوجب رجحانه بوجه واحد، ورجل ليس بنسيب ولكنه فاضل عالم فيكون أفضل من ذلك النسيب بدرجات كثيرة قال فاخرج منها أي من الجنة وقيل من السماء. وقيل من الخلقة التي كان فيها وذلك لأن إبليس تجبر وافتخر بالخلقة فغير الله تعالى خلقته فاسود وقبح بعد حسنه ونورانيته فإنك رجيم أي مطرود وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين فإن قلت إذا كان الرجم بمعنى الطرد وكذلك اللعنة لزم التكرار فما الفرق.

قلت الفرق أن يحمل الرجم على الطرد من الجنة أو السماء وتحمل اللعنة على معنى الطرد من الرحمة فتكون أبلغ وحصل الفرق وزال التكرار.

فإن قلت كلمة إلى لانتهاء الغاية وقوله إلى يوم الدين يقتضي انقطاع اللعنة عنه عند مجيء يوم الدين.." (١)

"[سورة فصلت (٤١): الآيات ٨ الى ١١]

إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون (٨) قل أإنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين (٩) وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين (١٠) ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين (١١)

إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون قال ابن عباس: غير مقطوع، وقيل: غير منقوص، وقيل: غير ممنون

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٤٨/٤

عليهم به، وقيل: غير محسوب. قيل نزلت هذه الآية في المرضى والزمنى والهرمى إذا عجزوا عن العمل والطاعة يكتب لهم الأجر كأصح ما كانوا يعملون فيه (خ) عن أبي موسى الأشعري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا مرتين يقول «إذا كان العبد يعمل عملا صالحا فشغله عنه مرض أو سفر كتب الله تعالى له كصالح ما كان يعمل وهو صحيح مقيم».

قوله عز وجل: قل أإنكم استفهام بمعنى الإنكار وذكر عنهم شيئين منكرين أحدهما الكفر بالله تعالى وهو قوله تعالى لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وثانيهما وتجعلون له أندادا إثبات الشركاء والأنداد له والمعنى كيف يجوز جعل هذه الأصنام الخسيسة أندادا لله تعالى مع أنه تعالى هو الذي خلق الأرض في يومين يعني الأحد والاثنين ذلك رب العالمين أي هو رب العالمين وخالقهم المستحق للعبادة لا الأصنام المنحوتة من الخشب والحجر وجعل فيها رواسي أي جبالا ثوابت من فوقها أي من فوق الأرض وبارك فيها أي في الأرض بكثرة الخيرات الحاصلة فيها وهو ما خلق فيها من البحار والأنهار والأشجار والثمار وخلق أصناف الحيوانات وكل ما يحتاج إليه وقدر فيها أقواتها أي قسم في الأرض أرزاق العباد والبهائم وقيل قدر في كل بلدة ما لم يجعله في الأخرى ليعيش بعضهم من بعض بالتجارة وقيل قدر البر لأهل قطر من الأرض والتمر لأهل قطر آخر والذرة لأهل قطر والسمك لأهل قطر وكذلك سائر الأقوات.

قيل إن الزراعة أكثر الحرف بركة لأن الله تعالى وضع الأقوات في الأرض قال الله تعالى: وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام أي مع اليومين الأولين فخلق الأرض في يومين وقدر الأقوات في يومين وهما يوم الثلاثاء ويوم الأربعاء فصارت أربعة أيام رد الآخر على الأول في الذكر سواء للسائلين معناه سواء لمن سأل عن ذلك أي فهكذا الأمر سواء لا زيادة فيه ولا نقصان **جوابا** لمن سأل في كم خلقت الأرض والأقوات ثم استوى إلى السماء أي عمد إلى خلق السماء وهي دخان ذلك الدخان كان بخار الماء، قيل كان العرش قبل خلق السموات والأرض على الماء فلما أراد الله تعالى أن يخلق السموات والأرض أمر الريح فضربت الماء فارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماء ثم أيبس الماء فخلقه أرضا واحدة ثم فتقها فجعلها سبعا.

فإن قلت هذه الآية مشعرة بأن خلق الأرض كان قبل خلق السماء وقوله والأرض بعد ذلك دحاها مشعر بأن خلق الأرض بعد خلق السماء فكيف الجمع بينهما.

قلت **الجواب** المشهور أنه تعالى خلق الأرض أولا ثم خلق السماء بعدها ثم بعد خلق السماء دحا الأرض ومدها.

وجواب آخر وهو أن يقال إن خلق السماء مقدم على خلق الأرض فعلى هذا يكون معنى الآية خلق الأرض في يومين، وليس الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين فقط بل هو عبارة عن التقدير أيضا فيكون المعنى قضى أن يحدث الأرض في يومين بعد إحداث السماء فعلى هذا يزول **الإشكال والله** أعلم بالحقيقة فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها أي ائتيا ما أمرتكما به أي افعلاه وقيل افعلا ما أمرتكما طوعا وإلا ألجأتكما إلى ذلك حتى تفعلاه كرها فأجابتا بالطوع قالتا أتينا طائعين معناه أتينا بما فينا طائعين فلما وصفهما بالقول أجراهما في الجمع مجرى من يعقل.." (١)

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٨٣/٤

"حين تعاين أهوال يوم القيامة فتقول «يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله» فإن قلت أي مناسبة بين يوم القيامة، وبين النفس اللوامة حتى جمع بينهما في القسم.

قلت وجه المناسبة أن في يوم القيامة تظهر أحوال النفوس اللوامة من الشقاوة أو السعادة فلهذا حسن الجمع بينهما في القسم وقيل إنما وقع القسم بالنفس اللوامة على معنى التعظيم لها من حيث إنها أبدا تستحقر فعلها واجتهادها في طاعة الله تعالى وقيل إنه تعالى أقسم بيوم القيامة ولم يقسم بالنفس اللوامة فكأنه قال أقسم بيوم القيامة تعظيما لها ولا أقسم بالنفس اللوامة تحقيرا لها لأن النفس الكافرة أو الفاجرة لا يقسم بها، فإن قلت المقسم به هو يوم القيامة، والمقسم عليه هو يوم القيامة، فيصير حاصله أنه أقسم بيوم القيامة على وقوع القيامة وفيه إشكال.

قلت إن المحققين قالوا: القسم بهذه الأشياء قسم بربها في الحقيقة، فكأنه قال أقسم برب القيامة، وقيل لله تعالى أن يقسم بما يشاء من خلقه وجواب القسم محذوف تقديره لتبعثن ثم لتحاسبن يدل عليه قوله تعالى:

أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه وقيل جواب القسم قوله:

[سورة القيامة (٧٥): الآيات ٤ الى ٥]

بلى قادرين على أن نسوي بنانه (٤) بل يريد الإنسان ليفجر أمامه (٥)

بلى قادرين على أن نسوي بنانه ومعنى أيحسب الإنسان أيظن هذا الكافر أن العظام بعد تفرقها ورجوعها رميما، ورفاتا مختلطة بالتراب وبعد ما نسفتها الريح فطيرتها في أباعد الأرض أن لن نجمع عظامه، أي لا يمكننا جمعها مرة أخرى وكيف خطر بباله هذا الخاطر الفاسد، وما علم أن القادر على الإبداء قادر على الإعادة نزلت هذه الآية في عدي بن ربيعة حليف بني زهرة وهو ختن الأخنس بن شريق الثقفي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول اللهم اكفني جاري السوء يعني عديا والأخنس وذلك أن عديا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد حدثني متى تكون القيامة وكيف أمرها وحالها فأخبره النبي صلى الله عليه وسلم فقال عدي بن ربيعة لو عاينت ذلك اليوم لم أصدقك، ولم أؤمن بك أو يجمع الله العظام فأنزل الله عز وجل. أيحسب الإنسان يعني هذا الكافر أن لن نجمع عظامه يعني بعد التفرق والبلاء فنحييه ما كان أول مرة، وقيل ذكر العظام وأراد بها نفسه جميعها لأن العظام قالب النفوس، ولا يستوي الخلق إلا باستوائها، وقيل إنما خرج على وفق قول هذا المنكر، أو يجمع الله العظام بلى قادرين يعني على جمع عظامه، وتأليفها وإعادتها إلى التركيب الأول والحالة، والهيئة الأولى وعلى ما هو أعظم من ذلك، وهو أن نسوي بنانه يعني أنامله فنجعل أصابع يديه ورجليه شيئا واحدا كخف البعير، أو كحافر الحمار، فلا يقدر أن يرتفق بها بالقبض والبسط والأعمال اللطيفة كالكتابة والخياطة وغيرهما، وقيل معناه أظن الكافر أن لن نقدر على عظامه بلى نقدر على جمع عظامه حتى نعيد السلاميات على صغرها إلى أماكنها، ونؤلف بينها حتى نسوي البنان فمن يقدر على جمع العظام الصغار، فهو على جمع كبارها أقدر وهذا القول أقرب إلى الصواب، وقيل إنما خص البنان بالذكر لأنه آخر ما يتم به الخلق.

قوله تعالى: بل يريد الإنسان ليفجر أمامه أي ليدوم على فجوره فيما يستقبله من الزمان ما عاش لا ينزع عن المعاصي ولا يتوب وقال سعيد بن جبير يقدم الذنب ويؤخر التوبة، ويقول سوف أتوب سوف أعمل حتى يأتيه الموت وهو على سوء

حاله وشر أعماله، وقيل هو طول الأمل يقول أعيش فأصيب من الدنيا كذا وكذا ولا يذكر الموت وقال ابن عباس: يكذب بما أمامه من البعث والحساب، وأصل الفجور الميل وسمي الكافر والفاسق فاجرا لميله عن الحق.." (١)

"رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم، ويكدحون فيه أشيء قضى عليهم، ومضى عليهم، من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم صلى الله عليه وسلم وثبتت الحجة عليهم فقال لا بل شيء قضى عليهم، ومضى فيهم، وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل، ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها» (م) عن جابر قال: «جاء سراقة بن مالك بن جعشم فقال: يا رسول الله بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن فيم العمل اليوم فيما جفت به الأقلام، وجرت به المقادير أو فيما يستقبل قال: لا بل فيما جفت به الأقلام، وجرت به المقادير قال: ففيم العمل؟ فقال اعملوا فكل ميسر لما خلق له» وهذه أقسم الله تعالى بالشمس وضحاها وما بعدها لشرفها ومصالح العالم بها، وقيل فيه إضمار تقديره ورب الشمس وما بعدها.

وأورد على هذا القول أنه قد دخل في جملة هذا القسم قوله، والسماء وما بناها وذلك هو الله تعالى، فيكون التقدير رب السماء، ورب من بناها، وهذا خطأ لا يجوز وأجيب عنه بأن ما إن فسرت بالمصدرية فلا إشكال وإن فسرت بمعنى من فيكون التقدير ورب السماء الذي بناها وجواب القسم قوله تعالى:

[سورة الشمس (٩١): الآيات ٩ الى ١٤]

قد أفلح من زكاها (٩) وقد خاب من دساها (١٠) كذبت ثمود بطغواها (١١) إذ انبعث أشقاها (١٢) فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقياها (١٣)

فكذبوه فعقروها فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها (١٤)

قد أفلح من زكاها المعنى لقد أفلح من زكاها أي فازت وسعدت نفس زكاها الله أي أصلحها وطهرها من الذنوب، ووفقها للطاعة. وقد خاب من دساها أي خابت وخسرت نفس أضلها الله تعالى، وأفسدها، وأصله من دس الشيء إذا أخفاه فكأنه سبحانه وتعالى أقسم بأشرف مخلوقاته على فلاح من طهره، وزكاه، وخسارة من خذله، وأضله حتى لا يظن أحد أنه يتولى تطهير نفسه، أو إهلاكها بالمعصية من غير قدر متقدم وقضاء سابق (م) عن زيد بن أرقم قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «اللهم إني أعوذ بك من العجز، والكسل، والبخل، والهرم وعذاب القبر، اللهم آت نفسي تقواها وزكها أنت خير من زكاها أنت وليها، ومولاها، اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع، ومن دعوة لا يستجاب لها».

قوله عز وجل: كذبت ثمود وهم قوم صالح عليه الصلاة والسلام بطغواها أي بطغيانها وعدوانها، والمعنى أن الطغيان حملهم على التكذيب حتى كذبوا إذ انبعث أشقاها أي قام وأسرع وذلك أنهم لما كذبوا بالعذاب، وكذبوا صالحا انبعث أشقى القوم وهو قدار بن سالف، وكان رجلا أشقر أزرق العين قصيرا فعقر الناقة (ق) عن عبد الله بن زمعة «أنه سمع النبي صلى الله

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٣٧٠/٤

عليه وسلم يخطب وذكر الناقة، والذي عقرها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا انبعث أشقاها انبعث لها رجل عزيز عارم منيع في أهله مثل أبي زمعة» لفظ البخاري قوله عارم أي شديد ممتنع.

قوله تعالى: فقال لهم رسول الله يعني صالحا عليه الصلاة والسلام ناقة الله أي ذروا ناقة الله وإنما قال لهم ذلك لما عرف منهم أنهم قد عزموا على عقرها وإنما أضافها إلى الله تعالى لشرفها كبيت الله.

وسقياها أي وشربها ولا تتعرضوا للماء يوم شربها فكذبوه يعني صالحا فعقروها يعني الناقة فدمدم عليهم ربهم أي فدمر عليهم ربهم وأهلكهم والدمدمة هلاك استئصال، وقيل دمدم أي أطبق عليهم العذاب طبقا حتى لم ينفلت منهم أحد بذنبهم أي فعلنا ذلك بهم بسبب ذنبهم، وهو تكذيبهم صالحا عليه الصلاة والسلام وعقرهم الناقة فسواها أي فسوى الدمدمة عليهم جميعا وعمهم بها، وقيل معناه فسوى بين الأمة وأنزل بصغيرهم، وكبيرهم، وغنيهم، وفقيرهم العذاب، ولا يخاف عقباها أي لا يخاف الله تبعة من أحد في هلاكهم كذا قال ابن عباس: وقيل هو راجع إلى العاقر والمعنى لا يخاف العاقر عقبى ما قدم عليه من عقر الناقة، وقيل هو راجع إلى صالح عليه الصلاة والسلام والمعنى لا يخاف صالح عاقبة ما أنزل الله بهم من العذاب أن يؤذيه أحد بسب ذلك والله أعلم.." (١)

"سورة لم يكن

وتسمى سورة البينة وهي مدنية قاله الجمهور، وفي رواية عن ابن عباس أنها مكية هي ثمان آيات، وأربع وتسعون كلمة وثلاثمائة وتسعة وتسعون حرفا بسم الله الرحمن الرحيم

[سورة البينة (٩٨): الآيات ١ الى ٤]

بسم الله الرحمن الرحيم

لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة (١) رسول من الله يتلوا صحفا مطهرة (٢) فيها كتب قيمة (٣) وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة (٤)

قوله عز وجل: لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب يعني اليهود والنصارى والمشركين أي ومن المشركين، وهم عبدة الأوثان، وذلك أن الكفار كانوا جنسين أحدهما أهل كتاب وسبب كفرهم ما أحدثوه في دينهم، أما اليهود فقولهم عزير ابن الله وتشبيههم الله بخلقه، وأما النصارى فقولهم المسيح ابن الله وثالث ثلاثة وغير ذلك، والثاني المشركون أهل الأوثان الذين لا ينتسبون إلى كتاب الله، فذكر الله الجنسين في قوله: لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين أي منتهين عن كفرهم وشركهم وقيل معناه زائلين حتى تأتيهم أي حتى أتتهم لفظه مضارع ومعناه الماضي البينة أي الحجة الواضحة يعني محمدا صلى الله عليه وسلم أتاهم بالقرآن فبين لهم ضلالتهم، وشركهم وما كانوا عليه من الجاهلية، ودعاهم إلى الإيمان، فآمنوا فأنقذهم الله من الجهالة والضلالة ولم يكونوا منفصلين عن كفرهم قبل بعثه إليهم، والآية فيمن آمن من الفريقين، قال الواحدي في بسيطة: وهذه الآية من أصعب ما في القرآن نظما، وتفسيرا وقد تخبط فيها الكبار من العلماء.

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٤/٤٣٣

قال الإمام فخر الدين في تفسيره إنه لم يلخص كيفية **الأشكال فيها** وأنا أقول وجه **الإشكال أن** تقدير الآية لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول، ثم إنه تعالى لم يذكر أنهم منفكون عما ذا لكنه معلوم إذ المراد هو الكفر الذي كانوا عليه، فصار التقدير لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة، التي هي الرسول، ثم إن كلمة حتى لانتهاء الغاية، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول ثم قال بعد ذلك وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة، وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول، فحينئذ يحصل بين الآية الأولى والثانية مناقضة في الظاهر، وهذا منتهى **الإشكال في** ظني قال **والجواب** عنه من وجوه:

أولها: وأحسنها الوجه، الذي لخصه صاحب الكشاف وهو أن الكفار من الفريقين أهل الكتاب، وعبدة الأوثان كانوا يقولون قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم لا ننفك عما نحن عليه من ديننا، ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود الذي هو مكتوب في التوراة والإنجيل وهو محمد صلى الله عليه وسلم فحكى الله تعالى عنهم ما كانوا يقولونه، ثم قال وما." [١]

"تفرق الذين أوتوا الكتاب، أي أنهم كانوا يعدلون اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول، ثم ما فرقهم عن الحق ولا أقرهم على الكفر إلا مجيء الرسول، ونظيره في الكلام ما يقول الفاسق الفقير لمن يعظه لست بمنفك مما أنا فيه من الأفعال القبيحة حتى يرزقني الله الغني فيرزقه الله الغنى فيزداد فسقا، فيقول واعظه لم تكن منفكا عن الفسق حتى توسر وما غمست رأسك في الفسق إلا بعد اليسار فيذكره ما كان يقول توبيخا، وإلزاما قال الإمام فخر الدين: وحاصل هذا **الجواب** يرجع إلى حرف واحد وهو أن قوله تعالى لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة مذكور حكاية عنهم، وقوله وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إخبار عن الواقع، والمعنى أن الذي وقع كان بخلاف ما ادعوا أو ثانيها أن تقدير الآية لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم وإن جاءتهم البينة وعلى هذا التقدير يزول **الإشكال إلا** أن تفسير لفظة حتى بهذا ليس من اللغة في شيء وذكر وجوها أخر قال: والمختار هو الأول ثم فسر البينة فقال تعالى: رسول من الله أي تلك البينة رسول من الله يتلوا أي يقرأ الرسول صلى الله عليه وسلم صحفا أي كتبا يريد ما تضمنه المصحف من المكتوب فيه وهو القرآن لأنه كان صلى الله عليه وسلم يقرأ عن ظهر قلبه لا عن كتاب مطهرة أي من الباطل والكذب والزور، والمعنى أنها مطهرة من القبيح، وقيل معنى مطهرة معظمة، وقيل مطهرة أي لا ينبغي أن يمسها إلا المطهرون فيها أي في الصحف كتب أي الآيات المكتوبة وقيل الكتب بمعنى الأحكام قيمة أي عادلة مستقيمة غير ذات عوج، وقيل قيمة بمعنى قائمة مستقلة بالحجة من قولهم قام بالأمر إذا أجراه على وجهه، ثم ذكر من لم يؤمن من أهل الكتاب فقال تعالى: وما تفرق الذين أوتوا الكتاب يعني في أمر محمد صلى الله عليه وسلم إلا من بعد ما جاءتهم البينة يعني جاءتهم البينة في كتبهم أنه نبي مرسل قال المفسرون لم يزل أهل الكتاب مجتمعين في تصديق محمد صلى الله عليه وسلم حتى بعثه الله تعالى فلما بعث تفرقوا في أمره، واختلفوا فيه، فآمن به بعضهم وكفر به آخرون، ثم ذكر ما أمروا به في كتبهم فقال تعالى:

[سورة البينة (٩٨): الآيات ٥ الى ٨]

---

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٤/٤٥٤

وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة (٥) إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية (٦) إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية (٧) جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه (٨)

وما أمروا يعني هؤلاء الكفار إلا ليعبدوا الله أي وما أمروا إلا أن يعبدوا الله قال ابن عباس: ما أمروا في التوراة، والإنجيل، إلا بإخلاص العبادة لله موحدين له مخلصين له الدين الإخلاص عبارة عن النية الخالصة، وتجريدها عن شوائب الرياء، وهو تنبيه على ما يجب من تحصيل الإخلاص من ابتداء الفعل إلى انتهائه، والمخلص هو الذي يأتي بالحسن لحسنه والواجب لوجوبه والنية الخالصة لما كانت معتبرة. كانت النية معتبرة فقد دلت الآية على أن كل مأمور به فلا بد وأن يكون منويا فلا بد من اعتبار النية في جميع المأمورات، قال أصحاب الشافعي: الوضوء مأمور به ودلت هذه الآية على أن كل مأمور به يجب أن يكون منويا، فتجب النية في الوضوء، وقيل الإخلاص محله القلب وهو أن يأتي بالفعل لوجه الله تعالى مخلصا له، ولا يريد بذلك رياء ولا سمعة ولا غرضا آخر حتى قالوا في ذلك لا يجعل طلب الجنة مقصودا ولا النجاة من النار مطلوبا، وإن كان لا بد من ذلك بل يجعل العبد عبادته لمحض العبودية واعترافا لربه عز وجل بالربوبية، وقيل في معنى مخلصين له الدين مقرين له بالعبودية، وقيل قاصدين بقلوبهم رضا الله تعالى بالعبادة (م) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله تعالى لا ينظر إلى أجسامكم، ولا صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم» حنفاء." [(١)]

"ذهب الله بنورهم ولم يقل: أذهب الله نورهم، مشاكلة لقوله: فلما أضاءت **فالجواب:**

أن إذهاب النور أبلغ لأنه إذهاب للقليل والكثير، بخلاف الضوء فإنه يطلق على الكثير

صم بكم عمي يحتمل أن يراد به المنافقون، والمستوقد المشبه بهم، وهذه الأوصاف مجاز عبارة عن عدم انتفاعهم بسمعهم وأبصارهم وكلامهم، وليس المراد فقد الحواس فهم لا يرجعون إن أريد به المنافقون: فمعناه لا يرجعون إلى الهدى، وإن أريد به أصحاب النار: فمعناه أنهم متحيرون في الظلمة، لا يرجعون ولا يهتدون إلى الطريق أو كصيب عطف على الذي استوقد، والتقدير: أو كصاحب صيب، أو للتنويع لأن هذا مثل آخر ضربه الله للمنافقين، والصيب: المطر، وأصله صيوب، ووزنه فعيل، وهو مشتق من قولك صاب يصوب، وفي قوله من السماء إشارة إلى قوته وشدة انصبابه، قال ابن مسعود: إن رجلين من المنافقين هربا إلى المشركين، فأصابهما هذا المطر وأيقنا بالهلاك، فعزما على الإيمان، ورجعا إلى النبي صلى الله عليه واله وسلم وحسن إسلامهما، فضرب الله ما أنزل فيهما مثلا للمنافقين، وقيل: المعنى تشبيه المنافقين في حيرتهم في الدين وفي خوفهم على أنفسهم بمن أصابه مطر فيه ظلمات ورعد وبرق، فضل عن الطريق وخاف الهلاك على نفسه، وهذا التشبيه على الجملة، وقيل: إن التشبيه على التفصيل، فالمطر مثل للقرآن أو الإسلام، والظلمات مثل لما فيه من **الإشكال على** المنافقين، والرعد مثل لما فيه من الوعيد والزجر لهم، والبرق مثل لما فيه من البراهين الواضحة، فإن قيل: لم قال رعد وبرق بالإفراد، ولم يجمعه كما جمع ظلمات؟ **فالجواب**: أن الرعد والبرق مصدران، والمصدر لا يجمع، ويحتمل أن يكونا اسمين

(١) تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن ٤/٤٥٥

وجمعهما «١» لأنهما في الأصل مصدران يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق أي من أجل الصواعق، قال ابن مسعود: كانوا يجعلون أصابعهم في آذانهم، لئلا يسمعوا القرآن في مجلس النبي صلى الله عليه واله وسلم. فهو على هذا حقيقة في المنافقين، والصواعق على هذا ما يكرهون من القرآن، والموت هو ما يتخوفونه فهما مجازان، وقيل: لأنه راجع لأصحاب المطر المشبه بهم فهو حقيقة فيهم، والصواعق على هذا حقيقة، وهي التي تكون من المطر من شدة الرعد، ونزول قطعة نار والموت أيضا حقيقة. وقيل: إنه راجع للمنافقين على وجه التشبيه لهم في خوفهم بمن جعل أصابعه في آذانه من شدة الخوف من المطر والرعد، فإن قيل: لم قال أصابعهم ولم يقل أناملهم والأنامل هي التي تجعل في الآذان؟ **فالجواب** أن ذكر الأصابع أبلغ لأنها أعظم من الأنامل، ولذلك جمعها مع أن الذي يجعل في الآذان السبابة خاصة والله محيط بالكافرين أي لا يفوتونه بل هم تحت قهره، وهو قادر على عقابهم

---

(١) . ربما كان الأصل: ولم يجمعهما.." (١)

"يخطف أبصارهم إن رجع الضمير إلى أصحاب المطر وهم الذين شبه بهم المنافقين:

فهو بين في المعنى، وإن رجع إلى المنافقين: فهو تشبيه بمن أصابه البرق على وجهين:

أحدهما: تكاد براهين القرآن تلوح لهم كما يضيء البرق، وهذا مناسب لتمثيل البراهين بالبرق حسبما تقدم، والآخر: يكاد زجر القرآن ووعيده يأخذهم كما يكاد البرق يخطف أبصار أصحاب المطر المشبه بهم كلما أضاء لهم مشوا فيه إن رجع إلى أصحاب المطر فالمعنى أنهم يمشون بضوء البرق إذا لاح لهم، وإن رجع إلى المنافقين فالمعنى أنه يلوح لهم من الحق ما يقربون به من الإيمان وإذا أظلم عليهم قاموا إن رجع إلى أصحاب المطر فالمعنى أنهم إذا زال عنهم الضوء وقفوا متحيرين لا يعرفون الطريق، وإن رجع إلى المنافقين: فالمعنى أنه إذا ذهب عنهم ما لاح لهم من الإيمان: ثبتوا على كفرهم، وقيل:

إن المعنى كلما صلحت أحوالهم في الدنيا قالوا هذا دين مبارك فهذا مثل الضوء، وإذا أصابتهم شدة أو مصيبة عابوا الدين وسخطوا: فهذا مثل الظلمة، فإن قيل: لم قال مع الإضاءة كلما، ومع الظلام إذا؟ **فالجواب** أنهم لما كانوا حراصا على المشي ذكر معه كلما، لأنها تقتضي التكرار والكثرة ولو شاء الله الآية: إن رجع إلى أصحاب المطر: فالمعنى لو شاء الله لأذهب سمعهم بالرعد وأبصارهم بالبرق، وإن رجع إلى المنافقين: فالمعنى لو شاء الله لأوقع بهم العذاب والفضيحة، وجاءت العبارة عن ذلك بإذهاب سمعهم وأبصارهم، والباء للتعدية كما هي في قوله تعالى: ذهب الله بنورهم يا أيها الناس الآية لما قدم اختلاف الناس في الدين وذكر ثلاث طوائف: المؤمنين، والكافرين والمنافقين:

أتبع ذلك بدعوة الخلق إلى عبادة الله، وجاء بالدعوة عامة للجميع لأن النبي صلى الله عليه واله وسلم بعث إلى جميع الناس اعبدوا ربكم يدخل فيه الإيمان به سبحانه وتوحيده وطاعته، فالأمر بالإيمان به لمن كان جاحدا، والأمر بالتوحيد لمن كان مشركا، والأمر بالطاعة لمن كان مؤمنا لعلكم يتعلق بخلقكم: أي خلقكم لتتقوه كقوله: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون [الذاريات: ٥٦] أو بفعل مقدر من معنى الكلام أي:

---

(١) تفسير ابن جزي = التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي ٧٣/١

دعوتكم إلى عبادة الله لعلكم تتقون، وهذا أحسن. وقيل: يتعلق بقوله: «اعبدوا» وهذا ضعيف. وإن كانت لعل للترجي فتأويله أنه في حق المخلوقين، جريا على عادة كلام العرب، وإن كانت للمقاربة أو التعليل فلا إشكال، والأظهر فيها أنها لمقاربة الأمر نحو: عسى، فإذا قالها الله: فمعناها أطباع العباد، وهكذا القول فيها حيث ما وردت في كلام الله تعالى: الأرض فراشا تمثيل لما كانوا يقعدون وينامون عليها كالفراش فهو مجاز وكذلك السماء بناء من الثمرات من للتبعيض أو لبيان الجنس، لأن الثمرات هو المأكول من الفواكه وغيرها." (١)

"أمر الله تعالى بكتب الدين: جعل الرهن توثيقا للحق، عوضا عن الكتابة، حيث تتعذر الكتابة في السفر، وقال الظاهرية: لا يجوز الرهن إلا في السفر لظاهر الآية. وأجازه مالك وغيره في الحضر لأن النبي صلى الله عليه وسلم رهن درعه بالمدينة فرهان مقبوضة يقتضي بينونة المرتهن بالرهن، وأجمع العلماء على صحة قبض المرتهن وقبض وكيله. وأجاز مالك والجمهور وضعه على يد عدل، والقبض للرهن شرط في الصحة عند الشافعي وغيره، لقوله تعالى: مقبوضة وهو عند مالك شرط كمال لا صحة فإن أمن بعضكم بعضا الآية: أي إن أمن صاحب الحق المدين لحسن ظنه به، فليستغن عن الكتابة وعن الرهن، فأمر أولا بالكتابة، ثم بالرهن ثم بالائتمان، فللدين ثلاثة أحوال ثم أمر المديان بأداء الأمانة، ليكون عند ظن صاحبه به ولا تكتموا الشهادة محمول على الوجوب فإنه آثم قلبه معناه: قد تعلق به الإثم اللاحق من المعصية في كتمان الشهادة، وارتفع آثم بأنه خبر إن، وقلبه فاعل به، ويجوز أن يكون قلبه مبتدأ، وآثم خبره، وإنما أسند الإثم إلى القلب وإن كان جملة الكاتم هي الآثمة، لأن الكتمان من فعل القلب، إذ هو يضمرها، ولئلا يظن أن كتمان الشهادة من الآثام المتعلقة باللسان وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله الآية: مقتضاها المحاسبة على ما في نفوس العباد من الذنوب، سواء أبدوه أم أخفوه، ثم المعاقبة على ذلك لمن يشاء الله أو الغفران لمن شاء الله، وفي ذلك **إشكال لمعارضته** لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها» «١» ، ففي الحديث الصحيح عن أبي هريرة: أنه لما نزلت شق ذلك على الصحابة وقالوا هلكنا إن حوسبنا على خواطر أنفسنا، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: «قولوا سمعنا وأطعنا» ، فقالوها، فأنزل الله بعد ذلك: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، فكشف الله عنهم الكربة، ونسخ بذلك هذه الآية، وقيل: هي في معنى كتم الشهادة وإبدائها، وذلك محاسب به، وقيل يحاسب الله خلقه على ما في نفوسهم، ثم يغفر للمؤمنين ويعذب الكافرين والمنافقين، والصحيح التأويل الأول لوروده في الصحيح، وقد ورد أيضا عن ابن عباس وغيره، فإن قيل: إن الآية خبر والأخبار لا يدخلها النسخ، **فالجواب**: أن النسخ إنما وقع في المؤاخذة والمحاسبة وذلك حكم يصح دخول النسخ فيه، فلفظ الآية خبر، ومعناها حكم فيغفر لمن يشاء ويعذب قرئ بجزمهما عطفا على يحاسبكم وبرفعهما «٢» على تقدير فهو يغفر

---

(١) تفسير ابن جزي = التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي ٧٤/١

(١) . أخرجه أحمد عن أبي هريرة ج ٢ ص ٥٦١ وفيه: ما لم تكلم به.

(٢) . قرأ عاصم وابن عامر بالرفع والباقون بالجزم عطفا على: يحاسبكم.." (١)

"قال الناس في الدنيا أن اعبدوا أن حرف عبارة وتفسير أو مصدرية بدل من الضمير في به إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم فيها سؤالان الأول كيف قال وإن تغفر لهم وهم كفار والكفار لا يغفر لهم؟ **والجواب** أن المعنى تسليم الأمر إلى الله، وأنه إن عذب أو غفر فلا اعتراض عليه، لأن الخلق عباده، والمالك يفعل في ملكه ما يشاء، ولا يلزم من هذا وقوع المغفرة للكفار، وإنما يقتضي جوازها في حكمة الله تعالى وعزته، وفرق بين الجواز والوقوع، وأما على قول من قال: إن هذا الخطاب لعيسى عليه السلام حين رفعه الله إلى السماء، فلا إشكال، لأن المعنى إن تغفر لهم بالتوبة، وكانوا حينئذ أحياء، وكل حي معرض للتوبة، السؤال الثاني: ما مناسبة قوله: فإنك أنت العزيز الحكيم، لقوله: وإن تغفر لهم والأليق مع ذكر المغفرة أن لو قيل: فإنك أنت الغفور الرحيم؟ **والجواب** من ثلاثة أوجه. الأول يظهر لي أنه لما قصد التسليم لله والتعظيم له، كان قوله: فإنك أنت العزيز الحكيم أليق، فإن الحكمة تقتضي التسليم له، والعزة تقتضي التعظيم له، فإن العزيز هو الذي يفعل ما يريد ولا يغلبه غيره، ولا يمتنع عليه شيء أراده، فاقتضى الكلام تفويض الأمر إلى الله في المغفرة لهم أو عدم المغفرة لأنه قادر على كلا الأمرين لعزته وأيهما فعل فهو جميل لحكمته. **الجواب** الثاني: قاله شيخنا الأستاذ أبو جعفر بن الزبير: إنما لم يقل الغفور الرحيم لئلا يكون في ذلك تعريض في طلب المغفرة لهم. فاقتصر على التسليم والتفويض دون الطلب. إذ لا تطلب المغفرة للكفار، وهذا قريب من قولنا. الثالث حكى شيخنا الخطيب أبو عبد الله بن رشيد عن شيخه إمام البلغاء في وقته حازم بن حازم أنه كان يقف على قوله: إن تغفر لهم ويجعل فإنك أنت العزيز استئنافا **وجواب** إن في قوله فإنهم عبادك كأنه قال إن تعذبهم وإن تغفر لهم فإنهم عبادك على كل حال.

هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم عموم في جميع الصادقين، وخصوصا في عيسى ابن مريم فإن في ذلك إشارة إلى صدقه في الكلام الذي حكاه الله عنه، وقرأ غير نافع بقية القراء هذا يوم بالرفع على الابتداء أو الخبر، وقرأ نافع بالنصب وفيه وجهان: أحدهما: أن يكون يوم ظرف لقال، فعلى هذا لا تكون الجملة معمول القول، وإنما معموله هذا خاصة والمعنى قال الله هذا القصص أو الخبر في يوم، وهذا بعيد مزيل لرونق الكلام، والآخر أن يكون هذا مبتدأ، ويوم في موضع خبره والعامل فيه محذوف تقديره هذا واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم، ولا يجوز أن يكون يوم مبنيا على قراءة نافع، لأنه أضيف إلى معرب، قاله الفارسي والزمخشري.." (٢)

"ليس من أهلك الذين وعدتك بنجاتهم، لأنه كافر، ولقوله: ونادى نوح ابنه إنه عمل غير صالح فيه ثلاث تأويلات على قراءة الجمهور: أحدها أن يكون الضمير في إنه لسؤال نوح نجاة ابنه، والثاني أن يكون الضمير لابن نوح وحذف المضاف من الكلام تقديره: إنه ذو عمل غير صالح، والثالث: أن يكون الضمير لابن نوح، وعمل: مصدر وصف به مبالغة كقولك: رجل صوم، وقرأ الكسائي «عمل» بفعل ماض «غير صالح» بالنصب، والضمير على هذا لابن نوح بلا **إشكال**

---

(١) تفسير ابن جزي = التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي ١٤١/١

(٢) تفسير ابن جزي = التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي ٢٥٢/١

فلا تسئلن ما ليس لك به علم أي لا تطلب مني أمرا لا تعلم أصواب هو أم غير صواب، حتى تقف على كنهه، فإن قيل: لم سمى نداءه سؤالا، ولا سؤال فيه؟ **فالجواب** أنه تضمن السؤال وإن لم يصرح به إني أعظك أن تكون من الجاهلين أن في موضع مفعول من أجله تقديره: أعظك كراهة أن تكون من الجاهلين، وليس في ذلك وصف له بالجهل، بل فيه ملاطفة وإكرام اهبط بسلام منا أي اهبط من السفينة بسلامة وعلى أمم ممن معك أي ممن معك في السفينة، واختار الزمخشري أن يكون المعنى من ذرية من معك، ويعني به المؤمنين إلى يوم القيامة، فمن على هذا لابتداء الغاية، والتقدير على أمم ناشئة ممن معك، وعلى الأول تكون من لبيان الجنس وأمم سنمتعهم يعني نمتعهم متاع الدنيا وهم الكفار إلي يوم القيامة.

تلك من أنباء الغيب إشارة إلى القصة، وفي الآية دليل على أن القرآن من عند الله لأن النبي صلى الله عليه واله وسلم لم يكن يعلم ذلك قبل الوحي إن أنتم إلا مفترون يعني في عبادتهم لغير الله يرسل السماء عليكم مدرارا السماء هنا المطر ومدرارا بناء تكثير من الدر يقال: در المطر واللبن وغيره، وفي الآية دليل على أن الاستغفار والتوبة سبب لنزول الأمطار، وروي أن عادا كان حبس عنهم المطر ثلاث سنين، فأمرهم بالتوبة والاستغفار، ووعدهم على ذلك بالمطر، والمراد بالتوبة هنا الرجوع عن الكفر، ثم عن الذنوب، لأن التوبة من الذنوب لا تصح إلا بعد الإيمان قالوا يا هود ما جئتنا ببينة أي بمعجزة، وذلك كذب منهم وجحود، أو يكون معناه بآية تضطرنا إلى." (١)

"وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق روي أنه ولد له إسماعيل وهو ابن مائة وسبع عشر عاما، وروي أقل من هذا، وإسماعيل أسن من إسحاق ربنا وتقبل دعاء إن أراد بالدعاء الطلب والرغبة فمعنى القبول: الاستجابة، وإن أراد بالدعاء العبادة، فالقبول على حقيقته ربنا اغفر لي ولوالدي قيل إنما دعا بالمغفرة لأبويه الكافرين بشرط إسلامهما، والصحيح أنه دعا لهما قبل أن يتبين له أن أباه عدو لله حسبما ورد في براءة ولا تحسبن الله غافلا هذا وعيد للظالمين وهم الكفار على الأظهر، فإن قيل: لمن هذا الخطاب هنا وفي قوله: ولا تحسبن الله مخلف وعده رسله؟ **فالجواب** أنه يحتمل أن يكون خطابا للنبي صلى الله عليه واله وسلم أو لغيره، فإن كان لغيره فلا إشكال، وإن كان له فهو مشكل لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحسب أن الله غافلا، وتأويل ذلك بوجهين: أحدهما أن المراد الثبوت على علمه بأن الله غير غافل وغير مخلف وعده، والآخر أن المراد إعلامه بعقوبة الظالمين فمقصد الكلام الوعيد لهم تشخص فيه الأبصار أي تحد النظر من الخوف مهطعين قيل: الإهطاع الإسراع، وقيل: شدة النظر من غير أن يطرف مقنعي رؤسهم قيل: الإقناع هو رفع الرأس، وقيل خفضه من الذلة لا يرتد إليهم طرفهم أي لا يطرفون بعيونهم من الحذر والجزع.

وأفئدتهم هواء أي منحرفة لا تعي شيئا من شدة الجزع فشبهها بالهواء في تعريفه من الأشياء، ويحتمل أن يريد مضطربة في صدورهم يوم يأتيهم العذاب يعني يوم القيامة، وانتصاب يوم على أنه مفعول ثان لأنذر، ولا يجوز أن يكون ظرفا أولم تكونوا تقديره: يقال لهم أو لم تكونوا الآية ما لكم من زوال هو المقسم عليه، ومعنى من زوال، أي من الأرض بعد الموت أي حلفتم أنكم لا تبعثون وعند الله مكرهم أي جزاء مكرهم وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال إن هنا نافية، واللام لام الجحود، والجبال يراد بها الشرائع والنبوات، شبهت بالجبال في ثبوتها، والمعنى مكرهم لأنه لا تزول منه تلك الجبال الثابتة الراسخة وقرأ

---

(١) تفسير ابن جزي = التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي ٣٧٢/١

الكسائي لتزول بفتح اللام ورفع تزول، وإن على هذه القراءة مخففة من الثقيلة، واللام للتأكيد، والمعنى تعظيم مكرهم أي أن مكرهم من شدته تزول منه الجبال، ولكن الله عصم ووقى منه فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله يعني." (١)

"ومن الناس من يجادل في الله بغير علم نزلت فيمن نزلت فيه الأولى وقيل الأخنس بن شريق ثاني عطفه كناية عن المتكبر المعرض له في الدنيا خزي إن كانت في النضر بن الحارث: فالخزي أسره ثم قتله، وكذلك قتل أبي جهل ذلك بما قدمت يداك أي يقال له: ذلك بما فعلت وبعدل الله، لأنه لا يظلم العباد من يعبد الله على حرف نزلت في قوم من الأعراب، كان أحدهم إذا أسلم فاتفق له ما يعجبه في ماله وولده قال: هذا دين حسن، وإن اتفق له خلاف ذلك تشاءم به وارتد عن الإسلام، فالحرف هنا كناية عن المقصد، وأصله من الانحراف عن الشيء، أو من الحرف بمعنى الطرف أي أنه في طرف من الدين لا في وسطه خسر الدنيا والآخرة خسارة الدنيا بما جرى عليه فيها، وخسارة الآخرة بارتداده وسوء اعتقاده ما لا يضره يعني الأصنام، ويدعو بمعنى يعبد في الموضعين يدعوا لمن ضره أقرب من نفعه فيها إشكالان: الأول في المعنى وهو كونه وصف الأصنام بأنها لا تضر ولا تنفع، ثم وصفها بأن ضرها أقرب من نفعها، فنفى الضر ثم أثبته، **فالجواب**: أن الضر المنفي أولا يراد به ما يكون من فعلها وهي لا تفعل شيئا، والضر الثاني: يراد به ما يكون بسببها من العذاب وغيره، **والأشكال الثاني**: دخول اللام على من وهي في الظاهر مفعول، واللام لا تدخل على المفعول، وأجاب الناس عن ذلك بثلاثة أوجه: أحدها أن اللام مقدمة على موضعها، كأن الأصل أن يقال: يدعو من لضره أقرب من نفعه، فموضعها الدخول على المبتدإ، والثاني: أن يدعو هنا كرر تأكيدا ليدعو الأول وتم الكلام عنده، ثم ابتدأ قوله: لمن ضره، فمن مبتدأ وخبره لبئس المولى، وثالثها:

أن معنى يدعو: يقول يوم القيامة هذا الكلام إذا رأى مضرة الأصنام، فدخلت اللام على مبتدإ في أول الكلام المولى هنا بمعنى الولي العشير الصاحب فهو من العشيرة.

إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية: لما ذكر أن الأصنام لا تنفع من عبدها، قابل ذلك بأن الله ينفع من عبده بأعظم النفع، وهو دخول الجنة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع السبب هنا الحبل، والسماء هنا سقف البيت وشبهه من الأشياء، التي." (٢)

"بالنصب عطفا على وحيا لأن تقديره: أن يوحي عطف على أن المقدرة

وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا الروح هنا القرآن، والمعنى مثل هذا الوحي، وهو بإرسال ملك أوحينا إليك القرآن، والأمر هنا يحتمل أن يكون واحد الأمور، أو يكون من الأمر بالشيء ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان المقصد بهذا شيئان: أحدهما تعداد النعمة عليه صلى الله عليه وسلم بأن علمه الله ما لم يكن يعلم. والآخر احتجاج على نبوته لكونه أتى بما لم يكن يعلمه ولا تعلمه من أحد، فإن قيل: أما كونه لم يكن يدري الكتاب فلا **إشكال فيه**، وأما الإيمان ففيه **إشكال لأن** الأنبياء مؤمنون بالله قبل مبعثهم؟ **فالجواب** أن الإيمان يحتوي على معارف كثيرة، وإنما كمل له معرفتها بعد بعثه، وقد كان

---

(١) تفسير ابن جزي = التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي ٤١٣/١

(٢) تفسير ابن جزي = التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي ٣٤/٢

مؤمنا بالله قبل ذلك، فالإيمان هنا يعني به كمال المعرفة وهي التي حصلت له بالنبوة ولكن جعلناه نورا الضمير للقرآن.." (١)

"فإذا وجوابها صلة اللائي، ولا صلة للذين، لأنه إنما أتى به للتأكيد. قال أصحابنا:

وهذا الذي ذهب إليه باطل، لأن القياس إذا أكد الموصول أن تكرره مع صلته لأنها من كماله، وإذا كانوا أكدوا حرف الجر أعادوه مع ما يدخل عليه لافتقاره إليه، ولا يعيدونه وحده إلا في ضرورة، فالأحرى أن يفعل مثل ذلك بالموصول الذي الصلة بمنزلة جزء منه. وخرج أصحابنا البيت على أن الصلة للموصول الثاني وهو خبر مبتدأ محذوف، ذلك المبتدأ والموصول في موضع الصلة للأول تقديره من النفر اللائي هم الذين أذاهم، وجاز حذف المبتدأ وإضماره لطول خبره، فعلى هذا يتخرج قراءة زيد أن يكون قبلكم صلة من، ومن خبر مبتدأ محذوف، وذلك المبتدأ وخبره صلة للموصول الأول وهو الذين، التقدير والذين هم من قبلكم. وعلى قراءة الجمهور تكون صلة الذين قوله: من قبلكم، وفي ذلك إشكال، لأن الذين أعيان، ومن قبلكم جار ومجرور ناقص ليس في الإخبار به عن الأعيان فائدة، فكذلك الوصل به إلا على تأويل، وتأويله أنه يؤول إلى أن ظرف الزمان إذا وصف صح وقوعه خبرا نحو: نحن في يوم طيب، كذلك يقدر هذا والذين كانوا من زمان قبل زمانكم. وهذا نظير قوله تعالى: كالذين من قبلكم وإنما ذكر والذين من قبلكم، وإن كان خلقهم لا يقتضي العبادة علينا لأنهم كالأصول لهم، فخلق أصولهم يجري مجرى الإنعام على فروعهم، فذكرهم عظيم إنعامه تعالى عليهم وعلى أصولهم بالإيجاد. وليست لعل هنا بمعنى كي لأنه قول مرغوب عنه ولكنها للترجي والإطماع، وهو بالنسبة إلى المخاطبين، لأن الترجي لا يقع من الله تعالى إذ هو عالم الغيب والشهادة «١» ، وهي متعلقة بقوله: اعبدوا ربكم، فكأنه قال: إذا عبدتم ربكم رجوتم التقوى، وهي التي تحصل بها الوقاية من النار والفوز بالجنة. قال ابن عطية: ويتجه تعلقها بخلقكم لأن كل مولود يوجد على الفطرة فهو بحيث يرجى أن يكون متقيا. ولم يذكر الزمخشري غير تعلقها بخلقكم، قال: لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة، لأن الله تعالى خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف، وركب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم، وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا لترجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة، والعصيان، كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل، انتهى كلامه. وهو مبني على مذهبه الاعتزالي من أن العبد مختار، وأنه لا يريد الله منه إلا فعل الخير، وهي مسألة

---

(١) سورة الأنعام: ٦/ ٧٣.." (٢)

"وقال الماتريدي: يحتمل أن يكون الافتتاح باسم الله، على سبيل التعظيم لمن ذكر بعده، كقوله تعالى: فأن لله خمسه «١» ، وخص جبريل وميكال بالذكر تشريفا لهما وتفضيلا. وقد ذكرنا عن أستاذنا أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، قدس الله روحه، أنه كان يسمي لنا هذا النوع بالتجريد، وهو أن يكون الشيء مندرجا تحت عموم، ثم تفرده بالذكر، وذلك

---

(١) تفسير ابن جزي = التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي ٢/٢٥٣

(٢) البحر المحيط في التفسير أبو حيّان الأندلسي ١/١٥٥

لمعنى مختص به دون أفراد ذلك العام. فجبريل وميكال جعلا كأنهما من جنس آخر، ونزل التغاير في الوصف كالتغاير في الجنس، فعطف. وهذا النوع من العطف، أعني عطف الخاص على العام، على سبيل التفضيل، هو من الأحكام التي انفردت بها الواو، فلا يجوز ذلك في غيرها من حروف العطف. وقيل: خصا بالذكر، لأن اليهود ذكرهما، ونزلت الآية بسببهما. فلو لم يذكرا، لكان لليهود تعلق بأن يقولوا: لم نعاد الله؟ ولا جميع ملائكته؟ وقيل: خصا بالذكر دفعا لإشكال: أن الموجب للكفر عداوة جميع الملائكة، لا واحد منهم. فكأنه قيل: أو واحد منهم. وجاء هذا الترتيب في غاية الحسن، فابتدئ بذكر الله، ثم بذكر الوسائط التي بينه وبين الرسل، ثم بذكر الوسائط التي بين الملائكة وبين المرسل إليهم. فهذا ترتيب بحسب الوحي. ولا يدل تقديم الملائكة في الذكر على تفضيلهم على رسل بني آدم، لأن الترتيب الذي ذكرناه هو ترتيب بالنسبة إلى الوسائط، لا بالنسبة إلى التفضيل. ويأتي قول الزمخشري: بأن الملائكة أشرف من الأنبياء، إن شاء الله، قالوا: واختصاص جبريل وميكال بالذكر يدل على كونهما أشرف من جميع الملائكة. وقالوا: جبريل أفضل من ميكال، لأنه قدم في الذكر، ولأنه ينزل بالوحي والعلم، وهو مادة الأرواح. وميكال ينزل بالخصب والأمطار، وهي مادة الأبدان، وغذاء الأرواح أشرف من غذاء الأشباح، انتهى. ويحتاج تفضيل جبريل على ميكائيل إلى نص جلي واضح، والتقدم في الذكر لا يدل على التفضيل، إذ يحتمل أن يكون ذلك من باب الترقي. ومن: في قوله: من كان عدوا شرطية. واختلف في الجواب فقيل: هو محذوف، تقديره: فهو كافر، وحذف لدلالة المعنى عليه. وقيل الجواب: فإن الله عدو للكافرين، وأتى باسم الله ظاهرا، ولم يأت بأنه عدو لاحتمال أن يفهم أن الضمير عائد على اسم الشرط فينقلب المعنى، أو عائد على أقرب مذكور، وهو ميكال، فأظهر الاسم لزوال اللبس، أو للتعظيم والتفخيم، لأن العرب إذا فخمت شيئا كررته بالاسم الذي تقدم له ومنه: لينصرنه الله «٢» ، إن الله لقوي عزيز «٣» ، وقول الشاعر:

---

(١) سورة الأنفال: ٨/ ٤١.

(٢) سورة الحج: ٢٢/ ٦٠.

(٣) سورة الحج: ٢٢/ ٤٠.." (١)

"وأكثر النحويين. وجملة ولقد علموا مقسم عليها التقدير: والله لقد علموا. والجملة الثانية عنده غير مقسم عليها. وأجاز الفراء أن تكون الجملتان مقسما عليهما، وتكون من للشرط، وتبعه في ذلك الحوفي وأبو البقاء. قال أبو البقاء: اللام في لمن اشتراه هي التي يوطأ بها القسم مثل: لئن لم تنته «١» ، ومن في موضع رفع بالابتداء، وهي شرط وجواب القسم ما له في الآخرة من خلاق. انتهى كلامه. فاشتراه في القول الأول صلة، وفي هذا القول خبر عن من، ويكون إذ ذاك جواب الشرط محذوفا يدل عليه جواب القسم، لأنه اجتمع قسم وشرط، ولم يتقدمهما ذو خبر، فكان الجواب للسابق، وهو القسم، ولذلك كان فعل الشرط ماضيا في اللفظ. هذا هو تقرير هذا القول وتوضيحه. وفي كلا القولين يكون: لمن اشتراه، في موضع نصب: بيعلموا. وقد نقل عن الزجاج رد قول من قال من شرط، وقال هذا ليس موضع شرط، ولم ينقل عنه

---

(١) البحر المحيط في التفسير أبو حيّان الأندلسي ١/٥١٦

توجيه، كونه ليس موضع شرط.

وأرى المانع من ذلك أن الفعل الذي يلي من هو ماض لفظا ومعنى، لأن الاشتراء قد وقع، وجعله شرطا لا يصح، لأن فعل الشرط إذا كان ماضيا لفظا، فلا بد أن يكون مستقبلا في المعنى. فلما كان كذلك، كان ليس موضع شرط. والضمير المنصوب في اشتراه عائد على السحر، أو الكفر، أو كتابهم الذي باعوه بالسحر، أو القرآن، لأنه تعوضوا عنه بكتب السحر، أقوال أربعة. والخلاق: النصيب، قاله مجاهد، أو الدين، قاله الحسن أو القوام، قاله ابن عباس، أو الخلاص، أو القدر، قاله قتادة أقوال خمسة.

ولبئس ما شروا به أنفسهم: تقدم القول في بئس، وفي ما الواقعة بعدها، ومعناه: ذم ما باعوا به أنفسهم. والضمير في به عائد على السحر، أو الكفر. والمخصوص بالذم محذوف تقديره: على أحسن الوجوه التي تقدمت في بئسما السحر، أو الكفر.

والضمير في: شروا، ويعلمون، باتفاق لليهود. فمتى فسر الضمير في ولقد علموا بأنه عائد على الشياطين، أو اليهود الذين كانوا بحضرة سليمان، وفي زمانه، أو الملكين بفتح اللام، أو بكسرها، فلا **إشكال لاختلاف** المسند إليه العلم. وإن اتحد المسند إليه، أول العلم الثاني بالعقل، لأن العلم من ثمرته، فلما انتفى الأصل، نفي ثمرته. أو بالعمل، لأنه من ثمرة العلم، فلما انتفت الثمرة، جعل ما ينشأ عنه منفيا، أو أول متعلق العلم، وهو المحذوف، أي علموا ضرره في الآخرة، ولم يعلموا نفعه في الدنيا. أو علموا نفي

---

(١) سورة الأحزاب: ٣٣/ ٦٠.." (١)

"معرور مع جماعة، وهذا مشكل، لأنه قد روي أن أسعد بن زرارة والبراء بن معرور ماتا قبل تحويل القبلة. وقد فسر الإيمان بالصلاة إلى بيت المقدس، وكذلك ذكره البخاري والترمذي، وقال ذلك ابن عباس والبراء بن عازب وقتادة والسدي والربيع وغيرهم، وكنى عن الصلاة بالإيمان لما كانت صادرة عنه، وهي من شعبه العظيمة. ويحتمل أن يقر الإيمان على مدلوله، إذ هو يشمل التصديق في وقت الصلاة إلى بيت المقدس، وفي وقت التحويل. وذكر الإيمان، وإن كان السؤال عن صلاة من صلى إلى بيت المقدس، لأنه هو العمدة، والذي تصح به الأعمال. وقد كان لهم ثابتا في حال توجههم إلى بيت المقدس وغيره، فأخبر تعالى أنه لا يضيع إيمانكم، فاندرج تحته متعلقاته التي لا تصح إلا به. وكان ذكر الإيمان أولى من ذكر الصلاة، لئلا يتوهم اندراج صلاة المنافقين إلى بيت المقدس، وأتى بلفظ الخطاب، وإن كان السؤال عمن مات على سبيل التغليب، لأن المصلين إلى بيت المقدس لم يكونوا كلهم ماتوا. وقرأ الضحاك: ليضيع، بفتح الضاد وتشديد الياء، وأضاع وضيع الهمزة، والتضعيف، كلاهما للنقل، إذ أصل الكلمة ضاع. وقال في المنتخب: لولا ذكر سبب نزول هذه الآية: لما اتصل الكلام بعضه ببعض. ووجه تقرير الإشكال، أن الذين لا يجوزون النسخ إلا مع البداء يقولون: إنه لما تغير الحكم، وجب أن يكون الحكم مفسدة، أو باطلا، فوقع في قلوبهم، بناء على هذا السؤال، أن تلك الصلوات التي أتوا بها متوجهين

---

(١) البحر المحيط في التفسير أبو حيّان الأندلسي ٥٣٥/١

إلى بيت المقدس كانت ضائعة. فأجاب الله تعالى عن هذا الإشكال، وبين أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة، ومن تكليف إلى تكليف، والأول كالثاني في أن المتمسك به قائم. انتهى.

وإذا كان الشك إنما تولد ممن يجوز البداء على الله، فكيف يليق ذلك بالصحابة؟

والجواب: أنه لا يقع إلا من منافق، فأخبر عن **جواب** سؤال المنافق، أو جووب على تقدير خطور ذلك ببال صحابي لو خطر، أو على تقدير اعتقاده أن التوجه إلى الكعبة أفضل. وما ذكره في المنتخب من أنه لولا ذكر سبب نزول هذه الآية، لما اتصل الكلام بعضه ببعض، ليس بصحيح، بل هو كلام متصل، سواء أصح ذكر السبب أم لم يصح، وذلك أنه لما ذكر قوله تعالى: لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، كان ذلك تقسيما للناس حالة الجعل إلى قسمين: متبع للرسول، وناكص. فأخبر تعالى أنه لا يضيع إيمان المتبع، بل عمله وتصديقه، قبل أن تحول القبلة، وبعد أن تحول لا يضيعه الله، إذ هو المكلف بما شاء من التكاليف، فمن امتثلها، فهو لا يضيع أجره. ولما كان قد يهجس في النفس." [١]

"الصلاة، فإن أريد ظاهر الهيئات فهي معطوفة بالواو، والواو لا ترتب، فلا يسأل لم قدم السجود على الركوع إلا من جهة علم البيان.

والجواب: أن السجود لما كانت الهيئة التي هي أقرب ما يكون العبد فيها إلى الله قدم، وإن كان متأخرا في الفعل على الركوع، فيكون إذ ذاك التقديم بالشرف. وقيل:

كان السجود مقدما على الركوع في شرع زكريا وغيره منهم، ذكره أبو موسى الدمشقي.

وقيل: في كل الملل إلا ملة الإسلام، فجاء التقديم من حيث الوقوع في ذلك الشرع، فيكون إذ ذاك التقديم زمانيا من حيث الوقوع، وهذا التقديم أحد الأنواع الخمسة التي ذكرها البيانيون، وكذلك التقديم الذي قبله، وتوارد الزمخشري، وابن عطية على أنه لا يراد ظاهر الهيئات.

فقال الزمخشري: أمرت بالصلاة بذكر القنوت والسجود لكونهما من هيئات الصلاة وأركانها، ثم قيل لها واركعي مع الراكعين المعنى: ولتكن صلاتك مع المصلين أي في الجماعة، أي وانظمي نفسك في جملة المصلين، وكوني معهم وفي عدادهم، ولا تكوني في عداد غيرهم.

وقال ابن عطية: القول عندي في ذلك أن مريم أمرت بفعلين ومعلمين من معالم الصلاة، وهما: طول القيام والسجود، وخصا بالذكر لشرفهما في أركان الصلاة. وهذان يختصان بصلاتها منفردة، وإلا فمن يصلي وراء إمام لا يقال له: أطل قيامك، ثم أمرت بعد بالصلاة في الجماعة، فقيل لها: واركعي مع الراكعين وقصد هنا معلم آخر من معالم الصلاة لئلا يتكرر لفظ. ولم يرد بالآية السجود والركوع الذي هو منتظم في ركعة واحدة. انتهى كلامه. ولا ضرورة بنا تخرج اللفظ عن ظاهره.

وقد ذكرنا مناسبة لتقديم السجود على الركوع، وقد استشكل ابن عطية هذا، فقال:

وهذه الآية أشد إشكالا من قولنا: قام زيد وعمرو، لأن قيام زيد وعمرو ليس له رتبة معلومة، وقد علم أن السجود بعد الركوع، فكيف جاءت الواو بعكس ذلك في هذه الآية؟ انتهى.

---

(١) البحر المحيط في التفسير أبو حيّان الأندلسي ١٩/٢

وهذا كلام من لم يمعن النظر في كتاب سيبويه، فإن سيبويه ذكر أن الواو يكون معها في العطف المعية، وتقديم السابق وتقديم اللاحق يحتمل ذلك احتمالات سواء، فلا يترجح أحد الاحتمالات على الآخر، ولا التفات لقول بعض أصحابنا المتأخرين في ترجيح المعية على تقديم السابق وعلى تقديم اللاحق، ولا في ترجيح تقديم السابق على تقديم اللاحق.." (١)

"في حالة استضعاف في الأرض بحيث لا نقدر على الهجرة، وهو جواب كذب، والأرض هنا أرض مكة. قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها هذا تبكيت من الملائكة لهم، ورد لما اعتذروا به. أي لستم مستضعفين، بل كانت لكم القدرة على الخروج إلى بعض الأقطار فتهاجروا حتى تلحقوا بالمهاجرين، كما فعل الذين هاجروا إلى الحبشة، ثم لحقوا بعد بالمؤمنين بالمدينة. ومعنى فتهاجروا فيها أي: في قطر من أقطارها، بحيث تأمنون على دينكم. وقيل: أرض الله أي المدينة. واسعة آمنة لكم من العدو فتخرجوا إليها. وهل هؤلاء الذين توفتهم الملائكة مسلمون خرجوا مع المشركين في قتال فقتلوا؟ أو منافقون، أو مشركون؟ ثلاثة أقوال. الثالث قاله الحسن. قال ابن عطية: قول الملائكة لهم بعد توفي أرواحهم يدل على أنهم مسلمون، ولو كانوا كفارا لم يقل لهم شيء من ذلك، وإنما لم يذكروا في الصحابة لشدة ما واقعوه، ولعدم تعين أحد منهم بالإيمان، واحتمال ردته. انتهى ملخصا. وقال السدي: يوم نزلت هذه الآية كان من أسلم ولم يهاجر كافرا حتى يهاجر، إلا من لا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلا انتهى. قال ابن عطية: والذي تقتضيه الأصول أن من ارتد من أولئك كافر ومأواه جهنم على جهة الخلود، ومن كان مؤمنا فمات بمكة ولم يهاجر، أو أخرج كرها فقتل، عاص مأواه جهنم دون خلود. ولا حجة للمعتزلة في هذه الآية على التكفير بالمعاصي. وفي الآية دليل على أن من لا يتمكن من إقامة دينه في بلد كما يجب، وجبت عليه الهجرة.

وروي في الحديث «من فر بدينه من أرض إلى أرض وإن كان شبرا من الأرض استوجبت له الجنة، وكان رفيق أبيه إبراهيم ونبيه محمد صلى الله عليه وسلم»

. فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا الفاء للعطف، عطفت جملة على جملة.

وقيل: فأولئك خبر إن، ودخلت الفاء في خبر إن تشبيها لاسمها باسم الشرط، وقالوا: فيم كنتم حال من الملائكة، أو صفة لظالمي أنفسهم أي: ظالمين أنفسهم قائلا لهم الملائكة:

فيم كنتم؟ وقيل: خبر إن محذوف تقديره: هلكوا، ثم فسر الهلاك بقوله: قالوا فيم كنتم.

إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا من الرجال جماعة، كعياش بن أبي زمعة، وسلمة بن هشام، والوليد بن الوليد.

ومن النساء جماعة: كأم الفضل أمامة بنت الحرث أم عبد الله بن عباس. ومن الولدان:

عبد الله بن عباس وغيره. فإن أريد بالولدان العبيد والإماء البالغون فلا إشكال في دخولهم." (٢)

---

(١) البحر المحيط في التفسير أبو حيّان الأندلسي ١٤٨/٣

(٢) البحر المحيط في التفسير أبو حيّان الأندلسي ٤١/٤

"الصالح مخصص لقوله: فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره «١» أو يراد بمثقال ذرة من إيمان، كما جاء في من يخرج من النار من عصاة المؤمنين، والظاهر من قوله تعالى: فلنحيينه حياة طيبة، أن ذلك في الدنيا وهو قول الجمهور ويدل عليه قوله: ولنجزينهم أجرهم يعني في الآخرة، وقال الحسن، ومجاهد، وابن جبير، وقتادة، وابن زيد: ذلك في الجنة. وقال شريك: في القبر.

وقال علي، ووهب بن منبه، وابن عباس، والحسن في رواية عنهما هي: القناعة

، وعن ابن عباس والضحاك: الرزق الحلال، وعنه أيضا: السعادة. وقال عكرمة: الطاعة. وقال قتادة: الرزق في يوم بيوم، وقال إسماعيل بن أبي خالد: الرزق الطيب والعمل الصالح، وقال أبو بكر الوراق: حلاوة الطاعة، وقيل: العافية والكفاية، وقيل: الرضا بالقضاء، ذكرهما الماوردي. وقال الزمخشري: المؤمن مع العمل الصالح إن كان موسرا فلا مقال فيه، وإن كان معسرا فمعه ما يطيب عيشه، وهو القناعة والرضا بقسمة الله تعالى. والفاجر إن كان معسرا فلا إشكال في أمره، وإن كان موسرا فالحرص لا يدعه أن يتهنأ بعيشه. وقال ابن عطية: طيب الحياة للصالحين بانبساط نفوسهم ونيلها وقوة رجائهم، والرجاء للنفس أمر ملذ، وبأنهم احتقروا الدنيا فزالت همومها عنهم، فإن انضاف إلى هذا مال حلال وصحة وقناعة فذاك كمال، وإلا فالطيب فيما ذكرنا راتب. وعاد الضمير في فلنحيينه على لفظه من مفردا، وفي ولنجزينهم على معناها من الجمع، فجمع. وروي عن نافع: وليجزينهم بالياء بدل النون، التفت من ضمير المتكلم إلى ضمير الغيبة. وينبغي أن يكون على تقدير قسم ثان لا معطوفا على فلنحيينه، فيكون من عطف جملة قسمية على جملة قسمية، وكلتاهما محذوفتان. ولا يكون من عطف جواب على جواب، لتغاير الإسناد وإفضاء الثاني إلى إخبار المتكلم عن نفسه بإخبار الغائب، وذلك لا يجوز. فعلى هذا لا يجوز: زيد قلت والله لأضربن هندا ولينفينها، يريد ولينفيها زيد. فإن جعلته على إضمار قسم ثان جاز أي: وقال زيد لينفينها لأن، لك في هذا التركيب أن تحكي لفظه، وأن تحكي على المعنى. فمن الأول: وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى «٢» ومن الثاني:

يحلفون بالله ما قالوا «٣» ولو جاء على اللفظ لكان ما قلنا.

فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم إنه ليس له سلطان على الذين

---

(١) سورة الزلزلة: ٩٩/ ٧.

(٢) سورة التوبة: ٩/ ١٠٧.

(٣) سورة التوبة: ٩/ ٧٤.." (١)

"إلا الصغائر، وهي تقع مكفرة، فما له أثبت لنفسه خطيئة أو خطايا، وطمع أن يغفر له؟

قلت: الجواب ما سبق، أن استغفار الأنبياء تواضع منهم لربهم وهضم لأنفسهم، ويدل عليه قوله: أطمع، ولم يجزم القول. انتهى. ويوم الدين: ظرف، والعامل فيه يغفر، والغفران، وإن كان في الدنيا، فأثره لا يتبين إلا يوم الجزاء، وهو في الدنيا لا

---

(١) البحر المحيط في التفسير أبو حيّان الأندلسي ٦/٥٩٢

يعلم إلا بإعلام الله تعالى. وضعف أبو عبد الله الرازي حمل الخطيئة على تلك الثلاث، لأن نسبة ما لا يطابق إلى إبراهيم غير جائز، وحمله على سبيل التواضع قال: لأنه إن طابق في هذا الموضع زال الإشكال، وإن لم يطابق رجع حاصل الجواب إلى إلحاق المعصية به، لأجل تنزيهه عن المعصية. قال: والجواب الصحيح أن يحمل ذلك على ترك الأولى، وقد يسمى خطأ. فإن من باع جوهرة تساوي ألفا بدينار، قيل: أخطأ، وترك الأولى على الأنبياء جائز.

انتهى، وفيه بعض تلخيص وتبديل ألفاظ للأدب بما يناسب مقام النبوة.

وقدم إبراهيم عليه السلام الثناء على الله تعالى، وذكره بالأوصاف الحسنة بين يدي طلبته ومسألته، ثم سأله تعالى فقال: رب هب لي حكما، فدل على أن تقديم الثناء على المسألة من المهمات. والظاهر أن الحكم هو الفصل بين الناس بالحق. وقيل:

الحكم: الحكمة والنبوة، لأنها حاصلة تلو طلب النبوة، لأن النبي ذو حكمة وذو حكم بين الناس. وقال أبو عبد الله الرازي: لا يجوز تفسير الحكم بالنبوة لأنها حاصلة، فلو طلب النبوة لكانت مطلوبة، إما عين الحاصلة أو غيرها. والأول محال، لأن تحصيل الحاصل محال، والثاني محال، لأنه يمنع أن يكون الشخص الواحد نبيا مرتين، بل المراد من الحكم ما هو كمال النبوة العملية، وذلك بأن يكون عالما بالخير لأجل العمل به. انتهى.

وقال ابن عطية: وقد فسر الحكم بالحكمة والنبوة، قال: ودعاؤه عليه السلام في مثل هذا هو في التثبت والدوام. وإلحاقه بالصالحين: توفيقه لعمل ينتظمه في جملتهم، أو يجمع بينه وبينهم في الجنة. وقد أجابه تعالى حيث قال: وإنه في الآخرة لمن الصالحين «١» .

قال أبو عبد الله الرازي: وإنما قدم قوله: هب لي حكما على قوله: وألحقني بالصالحين، لأن القوة النظرية مقدمة على القوة العملية، لأنه يمكنه أن يعلم الحق، وإن لم يعمل به، وعكسه غير ممكن، لأن العلم صفة الروح، والعمل صفة البدن، وكما أن الروح أشرف من البدن، كذلك العلم أفضل من الإصلاح. انتهى. ولسان الصدق، قال ابن عطية: هو الثناء وتخليد المكانة بإجماع من المفسرين. وكذلك أجاب الله دعوته، فكل

---

(١) سورة البقرة: ٢/ ١٣٠.." (١)

"في صورة تذكيرهم، ولا يفجأهم بالخطاب. وفي قوله: كبر مقتا ضرب من التعجب والاستعظام لجدالهم والشهادة على خروجه عن حد إشكاله من الكبائر. كذلك: أي مثل ذلك الطبع على قلوب المجادلين، يطبع الله: أي يختم بالضلالة ويحجب عن الهدى. وقرأ أبو عمرو بن ذكوان، والأعرج، بخلاف عنه: قلب بالتنوين، وصف القلب بالتكبر والجبروت، لكونه مركزهما ومنبعهما، كما يقولون: رأت العين، وكما قال: فإنه آثم قلبه «١» ، والآثم: الجملة، وأجاز الزمخشري أن يكون على حذف المضاف، أي على كل ذي قلب متكبر، بجعل الصفة لصاحب القلب. انتهى، ولا ضرورة تدعو إلى اعتقاد الحذف. وقرأ باقي السبعة: قلب متكبر بالإضافة، والمضاف فيه العام عام، فلزم عموم متكبر جبار. وقال مقاتل:

---

(١) البحر المحيط في التفسير أبو حيّان الأندلسي ٨/١٦٧

المتكبر: المعاند في تعظيم أمر الله، والجبار المسلط على خلق الله.
وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا، أقوال فرعون: ذروني أقتل موسى، ما أريكم إلا ما أرى، يا هامان ابن لي صرحا، حيدة عن محاجة موسى، ورجوع إلى أشياء لا تصح، وذلك كله لما خامره من الجزع والخوف وعدم المقاومة، والتعرف أن هلاكه وهلاك قومه على يد موسى، وإن قدرته عجزت عن التأثير في موسى، هذا على كثرة سفكه الدماء. وتقدم الكلام في الصرح في سورة القصص فأغني عن إعادته. قال السدي:
الأسباب: الطرق. وقال قتادة: الأبواب وقيل: عنى لعله يجد، مع قربه من السماء، سببا يتعلق به، وما أدراك إلى شيء فهو سبب، وأبهم أولا الأسباب، ثم أبدل منها ما أوضحها.
والإيضاح بعد الإبهام يفيد تفخيم الشيء، إذ في الإبهام تشوق للمراد، وتعجب من المقصود، ثم بالتوضيح يحصل المقصود ويتعين. وقرأ الجمهور: فأطلع رفعا، عطفا على أبلغ، فكلاهما مترجى. وقرأ الأعرج، وأبو حيوة، وزيد بن علي، والزعفراني، وابن مقسم، وحفص: فأطلع، بنصب العين. وقال أبو القاسم بن جبارة، وابن عطية: على جواب التمني. وقال الزمخشري: على جواب الترجي، تشبيها للترجي بالتمني. انتهى.
وقد فرق النحاة بين التمني والترجي، فذكروا أن التمني يكون في الممكن والممتنع، والترجي يكون في الممكن. وبلوغ أسباب السموات غير ممكن، لكن فرعون أبرز ما لا يمكن في صورة الممكن تمويها على سامعيه. وأما النصب بعد الفاء في جواب الترجي فشيء أجازه الكوفيون ومنعه البصريون، واحتج الكوفيون بهذه القراءة وبقراءة عاصم،

---

(١) سورة البقرة: ٢/ ٢٨٣.." (١)

"٦٤ - تطاول ليلك بالإثمد ... وبات الخلي ولم ترقد

وبات وباتت له ليلة ... كليلة ذي العائر الأرمد

وذلك من نبأ جاءني ... وخبرته عن أبي الأسود

وقد خطأ بعضهم الزمخشري في جعله هذا ثلاثة التفاتات، وقال: بل هما التفاتان، أحدهما خروج من الخطاب المفتتح به في قوله: «ليلك» إلى الغيبة في قوله: «وباتت له ليلة» ، والثاني: الخروج من هذه الغيبة إلى التكلم في قوله: «من نبأ جاءني وخبرته» . والجواب أن قوله أولا: «تطاول ليلك» فيه التفات، لأنه كان أصل الكلام أن يقول: تطاول ليلي، لأنه هو المقصود، فالتفت من مقام التكلم إلى مقام الخطاب، ثم من الخطاب إلى الغيبة، ثم من الغيبة إلى التكلم الذي هو الأصل.
وقرئ شاذا: «إياك يعبد» على بنائه للمفعول الغائب، ووجهها على إشكالها: أن فيها استعارة والتفاتا، أما الاستعارة فإنه استعير فيها ضمير النصب لضمير الرفع، والأصل: أنت تعبد، وهو شائع كقولهم: عساك وعساه وعساني في أحد الأقوال، وقول الآخر:

٦٥ - يابن الزبير طالما عصيكا ... وطالما عنيتنا إليكا

---

(١) البحر المحيط في التفسير أبو حيّان الأندلسي ٩/٢٥٨

فالكاف في «عصيكا» نائبة عن التاء، والأصل: عصيت. وأما الالتفات فكان من حق هذا القارئ أن يقرأ: إياك تعبد بالخطاب، ولكنه التفت من الخطاب في «إياك» إلى الغيبة في «يعبد» ، إلا أن هذا التفات غريب، لكونه في." [1]

"و ﴿ومما رزقناهم﴾ جار ومجرور متعلق ب «ينفقون» ، و «ينفقون» معطوف على الصلة قبله، و «ما» المجرورة تحتمل ثلاثة أوجه، أحدها: أن تكون اسما بمعنى الذي، ورزقناهم صلتها، والعائد محذوف، قال أبو البقاء: «تقديره: رزقناهموه أو رزقناهم إياه» ، وعلى كل واحد من هذين التقديرين إشكال، لأن تقديره متصلا يلزم منه اتصال الضمير مع اتحاد الرتبة، وهو واجب الانفصال، وتقديره منفصلا يمنع حذفه؛ لأن العائد متى كان منفصلا امتنع حذفه، نصوا عليه، وعللوه بأنه لم يفصل إلا لغرض، وإذا حذف فاتت الدلالة على ذلك الغرض. ويمكن أن يجاب عن الأول بأنه لما اختلف الضميران جمعا وإفرادا وإن اتحدا رتبة جاز اتصاله، ويكون كقوله:

١١٩ - وقد جعلت نفسي تطيب لضغمة ... لضغمهماها يقرع العظم نابها

وأيضا فإنه لا يلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه مقدرا لزوال القبح اللفظي. وعن الثاني بأنه إنما يمنع لأجل اللبس الحاصل ولا لبس هنا. الثاني: يجوز أن يكون نكرة موصوفة، والكلام في عائدها كالكلام في عائدها موصولة تقديرا واعتراضا **وجوابا**. الثالث: أن تكون مصدرية، ويكون المصدر واقعا موقع المفعول أي: مرزوقا، وقد منع أبو البقاء هذا الوجه قال: «لأن الفعل لا ينفق» من أن المصدر مراد به المفعول.." [2]

"ومتشابهة، ومتشابه، ومتشبه على اسم الفاعل من تشابه وتشبه، وقرئ: تشبه ماضيا. وفي مصحف أبي: «تشابهت» بتشديد الشين. قال أبو حاتم: «هو غلط لأن التاء في هذا الباب لا تدغم إلا في المضارع» ، وهو معذور في ذلك. وقرئ: تشابه كذلك إلا أنه بطرح تاء التأنيث، ووجهها على إشكالها أن يكون الأصل: إن البقرة تشابهت فالتاء الأولى من البقرة والتاء الثانية من الفعل، فلما اجتمع متقاربان أدغم نحو: الشجرة. . . إلا أنه يشكل أيضا في تشابه من غير تاء، لأنه كان يجب ثبوت/ علامة التأنيث، **وجوابه** أنه مثل:

٥٤٤ -. . . . . ولا أرض أبقل إبقالها

مع أن ابن كيسان لا يلتزم ذلك في السعة.

قوله: ﴿إن شآء الله﴾ هذا شرط **جوابه** محذوف لدلالة إن وما في حيزها عليه، والتقدير: إن شاء الله هدايتنا للبقرة اهتدينا، ولكنهم أخرجوه في جملة اسمية مؤكدة بحرفي تأكيد مبالغة في طلب الهداية، واعترضوا بالشرط تيمنا بمشيئة الله تعالى. و «لمهتدون» اللام لام الابتداء داخلة على خبر «إن» ، وقال أبو البقاء: «**جواب** الشرط إن وما عملت فيه عند سيبويه، وجاز ذلك." [3]

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٥٨/١

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٩٥/١

(٣) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٤٢٧/١

"وذلك أن أفعل التفضيل يجب أن تضاف إلى ما بعدها إذا كان من جنس ما قبلها نحو: «وجه زيد أحسن وجه» ، «وعلمه أكثر علم» وإن لم يكن من جنس ما قبلها وجب نصبه نحو: «زيد أحسن وجها وخالد أكثر علما» .

إذا تقرر ذلك فقوله: «ذكرا» هو من جنس ما قبلها فعلى ما قرر كان يقتضي جره، فإنه نظير: «اضرب بكرا كضرب عمرو زيدا أو أشد ضرب» بالجر فقط. **والجواب** عن هذا **الإشكال مأخوذ** من الأوجه المتقدمة في النصب والجر المذكورين في «أشد» من حيث أن يجعل الذكر ذاكرا مجازا كقولهم: «شعر شاعر» كما قال به الفارسي وصاحبه، أو يجعل «أشد» من صفات الأعيان لا من صفات الإذكار كما قال به الزمخشري، أو يجعل «أشد» حالا من «ذكرا» أو ننصبه بفعل. وهذا كله وإن كان مفهوما مما تقدم إلا أني ذكرته بالتنصيص، تسهيلا للأمر فإنه موضع يحتاج إلى نظر وتأمل. وهذا نهاية القول في هذه المسألة بالنسبة لهذا الكتاب. و «أو» هنا قيل للإباحة، وقيل للتخيير، وقيل: بمعنى بل.

قوله: ﴿من يقول ربنآ آتنا﴾ «من» مبتدأ، وخبره في الجار قبله، ويجوز أن تكون فاعلة عند الأخفش، وأن تكون نكرة موصوفة. وفي هذا الكلام التفات، إذ لو جرى على النسق الأول لقيل: «فمنكم» ، وحمل على معنى «من» إذ جاء جمعا في قوله: «ربنا آتنا» ، ولو حمل على لفظها لقال «رب آتني» .

وفي مفعول «آتنا» الثاني – لأنه يتعدى لاثنين ثانيهما غير الأول – ثلاثة أقوال، أظهرها: أنه محذوف اختصارا أو اقتصارا، لأنه من باب «أعطى» ، أي: آتنا ما نريد أو مطلوبنا. والثاني: أن «في» بمعنى «من» أي: من الدنيا. والثالث: أنها زائدة، أي: آتنا الدنيا، وليسا بشيء.." (١)

"قوله: ﴿بمعروف﴾ و» بإحسان «في هذه الباء قولان، أحدهما: أنها متعلقة بنفس المصدر الذي يليه. ويكون معناها الإلصاق. والثاني: أن تتعلق بمحذوف على أنها صفة لما قبلها، فتكون في محل رفع أي: فإمساك كائن بمعروف أو تسريح كائن بإحسان.

والتسريح: الإرسال والإطلاق، ومنه قيل للماشية: سرح، وناقة سرح، أي: سهلة السير لاسترسالها فيه. قالوا: ويجوز في العربية نصب» فإمساك «و» تسريح «على المصدر، أي: فأمسكوهن إمساكا بمعروف أو سرحوهن تسريحا بإحسان، إلا أنه لم يقرأ به أحد.

قوله: ﴿أن تأخذوا﴾ أن وما في حيزها في محل رفع على أنه فاعل يحل، أي: ولا يحل لكم أخذ شيء مما آتيتموهن.

و «مما» فيه وجهان، أحدهما: أن يتعلق بنفس «تأخذوا» ، و «من» على هذا لابتداء الغاية. والثاني: أن يتعلق بمحذوف على أنه حال من «شيئا» قدمت عليه، لأنها لو تأخرت عنه لكانت وصفا. و «من» على هذا للتبعيض. و «ما» موصولة، والعائد محذوف، تقديره: من الذي آتيتموهن إياه. وقد تقدم **الإشكال والجواب** في حذف العائد المنصوب المنفصل عند قوله تعالى ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [يس: ٥٤] . وهذا مثله فليلتفت إليه.

و «آتى» يتعدى لاثنين أولهما «هن» والثاني هو العائد المحذوف. و «شيئا» مفعول به ناصبه «تأخذوا» . ويجوز أن يكون

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٢/٣٤١

مصدرا أي: شيئا من الأخذ. والوجهان منقولان في قوله: ﴿لا تظلم نفس شيئا﴾ [البقرة: ٣] قوله: ﴿إلا أن يخافآ﴾ هذا استثناء مفرغ، وفي «أن يخافا» وجهان، أحدهما: أنه في محل نصب على أنه مفعول من أجله، فيكون مستثنى من." (١)

"حذف هذا الضمير وهو منفصل قد تقدم ما عليه من **الإشكال والجواب** عند قوله: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣] فليلتفت إليه.

وأما قراءة القصر فمعناها جئتم وفعلتم كقول زهير:

٩٩٤ - وما كان من خير أتوه فإنما ... توارثه آباء آبائهم قبل

أي: فعلوه، والمعنى إذا سلمتم ما جئتم وفعلتم، قال أبو علي: «تقدير: ما أتيتم نقده أو إعطاءه، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وهو عائد الموصول، فصار: آتيتموه أي جئتموه، ثم حذف عائد الموصول» . وأجاز أبو البقاء أن يكون التقدير: ما جئتم به فحذف، يعني حذف على التدريج، بأن حذف حرف الجر أولا فاتصل الضمير منصوبا بفعل فحذف.

و «ما» فيها وجهان، أظهرهما: أنها بمعنى الذي، وأجاز أبو علي فيها أن تكون موصولة حرفية، ولكن ذكر ذلك مع قراءة القصر خاصة، والتقدير: إذا سلمتم الإتيان، وحينئذ يستغنى عن ذلك الضمير المحذوف. ولا يختص ذلك بقراءة القصر، بل يجوز أن تكون مصدرية مع المد أيضا على أن المصدر واقع موقع المفعول، تقديره: إذا سلمتم الإعطاء، أي المعطى والظاهر في «ما» أن يكون المراد بها الأجرة التي تعطاها المرضع، والخطاب على هذا في قوله: «سلمتم» و «آتيتم» للآباء خاصة، وأجازوا أن يكون المراد." (٢)

"قوله تعالى: ﴿قد كان﴾ : **جواب** قسم محذوف، و «آية» اسم كان، ولم يؤنث الفعل لأن تأنيث الآية مجازي، ولأنها بمعنى الدليل والبرهان، ولوجود الفصل ب «لكم» ، فإن الفصل مسوغ لذلك مع كون التأنيث حقيقا كقوله:

١١٨٧ - إن امرأ غره منكن واحدة ... بعدي وبعدك في الدنيا لمغرور

وفي خبر «كان» وجهان أحدهما: أنه «لكم» و «في فئتين» في محل رفع نعتا لآية. والثاني: أنه «في فئتين» . وفي «لكم» حينئذ وجهان، أحدهما: أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من «آية» لأنه في الأصل صفة لآية، فلما قدم نصب حالا. والثاني: أنه متعلق بكان، ذكره أبو البقاء، وهذا عند من يرى أنها تعمل في الظرف وحرف الجر، ولكن في جعل «في فئتين» الخبر إشكال، وهو أن حكم اسم «كان» حكم المبتدأ فلا يجوز أن يكون اسما لها." (٣)

"للمؤمنين، والمعنى: ترون أيها المؤمنون الكافرين مثلي عدد أنفسكم، وهذا تقليل للكافرين عند المؤمنين في رأي العين، وذلك أن الكفار كانوا ألفا ونيفا والمسلمون على الثلث منهم، فأراهم إياهم مثليهم، على ما قرر عليهم من مقاومة الواحد للاثنين في قوله تعالى: ﴿فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٢/٤٤٦

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٢/٤٧٥

(٣) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣/٤٣

[الأنفال: ٦٦] بعد ما كلفوا أن يقاوم واحد العشرة في قوله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين﴾ [الأنفال: ٦٥] . قال الزمخشري: «وقراءة نافع لا تساعد عليه» عين على هذا التأويل المذكور، ولم يبين وجه عدم المساعدة، وكأن الوجه في ذلك والله أعلم أنه كان ينبغي أن يكون التركيب: «ترونهم مثليكم» بالخطاب في «مثليكم» لا بالغيبة. وقال أبو عبد الله الفاسي بعد ما ذكرته عن الزمخشري: «قلت: بل يساعد عليه إن كان الخطاب في الآية للمسلمين، وقد قيل ذلك» انتهى، فلم يأت أبو عبد الله **بجواب**، إذ **الإشكال باق**.

وقد أجاب بعضهم عن ذلك **بجوابين**، أحدهما: أنه من باب الالتفات من الخطاب إلى الغيبة وأن حق الكلام: «مثليكم» بالخطاب، إلا أنه التفت إلى الغيبة، ونظره بقوله تعالى: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ [يونس: ٢٢] . والثاني: أن الضمير في «مثليهم» وإن كان المراد به المؤمنين إلا أنه عاد على قوله: ﴿فئة تقاتل في سبيل الله﴾ ، والفئة المقاتلة هي عبارة عن المؤمنين المخاطبين، والمعنى: ترون أيها المؤمنون الفئة الكافرة مثلي الفئة المقاتلة في سبيل الله، فكأنه قيل: ترونهم أيها المؤمنون مثليكم. وهو **جواب** حسن ومعنى واضح.." (١)

"المعنى، وقال ابن عطية: «ولا يجوز أن يكون» خلقه «صلة لآدم ولا حالا منه، / قال الزجاج:» إذ الماضي لا يكون حالا أنت فيها، بل هو كلام مقطوع منه مضمن تفسير الشأن «قال الشيخ:» وفيه نظر «، ولم يبين وجه النظر، والظاهر من هذا النظر أن الاعتراض وهو قوله:» لا يكون حالا أنت فيها «غير لازم، إذ تقدير» قد «معه يقربه من الحال، وقد يظهر **الجواب** عما قاله الزجاج من قول الزمخشري:» إن المعنى: قدره جسدا من طين ثم قال له: كن، أي أنشأه بشرا «. قال الشيخ:» ولو كان الخلق بمعنى الإنشاء لا بمعنى التقدير لم يأت بقوله «كن» لأن ما خلق لا يقال له: كن، ولا ينشأ إلا إن كان معنى «ثم قال له كن» عبارة عن نفخ الروح فيه. «قلت: قد تعرض الواحدي لهذه المسألة فأتقنها فقال:» وهذا يعني قوله خلقه من تراب ليس بصلة لآدم ولا صفة، لأن الصلة للمبهمات والصفة للنكرات ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير لحال آدم عليه السلام «قال:» قال الزجاج «وهذا كما تقول في الكلام:» مثلك كمثل زيد «تريد أنك تشبهه في فعل ثم تخبر بقصة زيد، فتقول: فعل كذا وكذا» .

وقوله: ﴿كن فيكون﴾ اختلفوا في المقول له: كن، فالأكثرون على أنه آدم عليه السلام، وعلى هذا يقع **الإشكال في** لفظ الآية، لأنه إنما يقول له: «كن» قبل أن يخلقه لا بعده، وههنا يقول: «خلقه» ثم قال له: كن،." (٢)

"**والجواب**: أن الله تعالى أخبرنا أولا أنه خلق آدم من غير ذكر ولا أنثى، ثم ابتدأ خبرا آخر، أراد أن يخبرنا به فقال: إني مخبركم أيضا بعد خبري الأول أني قلت له: «كن» فكان، فجاء بثم لمعنى الخبر الذي تقدم والخبر الذي تأخر في الذكر، لأن الخلق تقدم على قوله «كن» ، وهذا كما تقول: «أخبرك أني أعطيك اليوم ألفا، ثم أخبرك أني أعطيتك أمس قبله ألفا» فأمس متقدم على اليوم، وإنما جاء بثم لأن خبر اليوم متقدم خبر أمس، وجاء خبر أمس بعد مضي خبر اليوم، ومثله قوله:

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣/٤٩

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣/٢١٩

﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ [الزمر: ٦] وقد خلقها بعد خلق زوجها، ولكن هذا على الخبر دون الخلق، لأن التأويل: أخبركم أني قد خلقتكم من نفس واحدة؛ لأن حواء قد خلقت من ضلعه، ثم أخبركم أني خلقت زوجها منها، ومثل هذا مما جاء في الشعر قوله:

١٣١١ - إن من ساد ثم ساد أبوه ... ثم قد ساد قبل ذلك جده

ومعلوم أن الأب متقدم له والجد متقدم للأب، فالترتيب يعود إلى الخبر لا إلى الوجود، ويجوز أن يكون المراد أنه خلقه قالبا من تراب ثم قال له: كن بشرا فيصح النظم. وقال بعضهم: المقول له كن: عيسى، ولا **إشكال على** هذا.

وقوله: ﴿فيكون﴾ يجوز أن يكون على بابه من كونه مستقبلا، والمعنى: فيكون كما يأمر الله فيكون حكاية للحال التي يكون عليها آدم، ويجوز أن." (١)

"إنها بمنزلة الذي» كونها موصولة بل أنها اسم كما أن الذي اسم، وقرر أن تكون حرفا كما جاءت حرفا في قوله: ﴿وإن كلا لما ليوفينهم﴾ [هود: ١١١] ﴿وإن كل ذلك لما متاع الحياة﴾ [الزخرف: ٣٥] وقال سيبويه: «ومثل ذلك: ﴿لمن تبعك منهم لأملأن جهنم﴾ [الأعراف: ١٨] إنما دخلت اللام على نية اليمين» .

وإلى كونها شرطية ذهب جماعة كالمازني والزجاج والزمخشري والفارسي، قال الشيخ: «وفيه حدس لطيف، وحاصل ما ذكر أنهم إن أرادوا تفسير المعنى فيمكن أن يقال، وإن أرادوا تفسير الإعراب فلا يصح؛ لأن كلا منهما أعني الشرط والقسم يطلب **جوابا** على حدة، ولا يمكن أن يكون هذا محمولا عليهما؛ لأن الشرط يقتضيه على جهة العمل فيكون في موضع جزم، والقسم يطلبه من جهة التعلق المعنوي به من غير عمل فلا موضع له من الإعراب، ومحال أن يكون الشيء له موضع من الإعراب ولا موضع له من الإعراب» قلت: تقدم هذا **الإشكال والجواب** عنه.

الخامس: أن أصلها «لما» بتشديد الميم فخففت، وهذا قول ابن أبي إسحاق، وسيأتي توجيه قراءة التشديد فتعرف من ثمة. وقرأ حمزة: «لما» بكسر اللام خفيفة الميم أيضا، وفيها أربعة أوجه، أحدها: وهو أغربها أن تكون اللام بمعنى «بعد» كقوله النابغة:." (٢)

"و «من» هذه التي في «لمن ما» زائدة في الواجب على رأي أبي الحسن الأخفش. وهذا تخريج أبي الفتح، وفيه نظر بالنسبة إلى ادعائه زيادة «من» فإن التركيب يقلق على ذلك، ويبقى المعنى غير ظاهر.

الرابع: أن الأصل أيضا: لمن ما، ففعل به ما تقدم من القلب والإدغام ثم الحذف، إلا أن «من» ليست زائدة بل هي تعليلية، قال الزمخشري: «ومعناه لمن أجل ما أتيتكم لتؤمنن به، وهذا نحو من قراءة حمزة في المعنى» قلت: وهذا الوجه أوجه مما تقدمه لسلامته من ادعاء زيادة «من» ولوضوح معناه. قال الشيخ: «وهذا التوجيه في غاية البعد وينزه كلام العرب أن يأتي فيه مثله فكيف في كتاب الله عز وجل! وكان ابن جني كثير التمحل في كلام العرب، ويلزم في» لما «هذه على ما قرره الزمخشري أن تكون اللام في» لمن ما آتيناكم «زائدة، ولا تكون اللام الموطئة، لأن الموطئة إنما تدخل على أدوات الشرط لا

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣/٢٢٠

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣/٢٨٧

على حرف الجر، لو قلت:» أقسم بالله لمن أجلك لأضربن زيدا «لم يجز، وإنما سميت موطئة لأنها توطىء ما يصلح أن يكون جوابا للشرط للقسم، فيصير جواب الشرط إذ ذاك محذوفا لدلالة جواب القسم عليه» قلت: قد تقدم له هو أن «ما» في هذه القراءة يجوز أن تكون موصولة بمعنى الذي، وأن اللام معها موطئة للقسم، وقد حصر هنا أنها لا تدخل إلا على أدوات الشرط فأحد الأمرين لازم له، وقد قدمت أن هذه هو الإشكال على من جعل «ما» موصولة وجعل اللام موطئة.

وقرأ نافع: «آتيناكم» بضمير المعظم نفسه، والباقون: «آتيتكم»." (١)

"واحد واحد كما دل لفظ ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج﴾ على أن المراد استبدال أزواج مكان أزواج، فأريد بالمفرد هنا الجمع لدلالة ﴿وإن أردتم﴾ .

وأريد بقوله ﴿وآتيتم﴾ كل واحد واحد، لدلالة «إحداهن» وهي مفردة على ذلك. ولا يدل على هذا المعنى البليغ بأوجز ولا أفصح من هذا التركيب. وتقدم معنى القنطار واشتقاقه في آل عمران. والضمير في «منه» عائد على «قنطارا» .

وقرأ ابن محيصن: «آتيتم احداهن» بوصل ألف «إحدى» كما قرىء: ﴿إنها لاحدى الكبر﴾ [المدثر: ٣٥] حذف الهمزة تخفيفا كقوله:

١٥٦٠ - إن لم أقاتل فالبسوني برقعا ... .

وبهذا الذي ذكرته يتضح معنى الآية.

وقد طول أبو البقاء فيها ولم يأت بطائل، ولا بد من التعرض لما قاله والتنبيه عليه. قال: «وفي قوله ﴿وآتيتم إحداهن قنطارا﴾ إشكالان، أحدهما: أنه جمع الضمير والمتقدم زوجان. والثاني: أن التي يريد أن يستبدل بها هي التي تكون قد أعطاها مالا فينهاه عن أخذه، فأما التي يريد أن يستحدثها فلم يكن أعطاها شيئا حتى ينهى عن أخذه، ويتأيد ذلك بقوله: ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض﴾ . والجواب عن الأول: أن المراد بالزوج الجمع، لأن الخطاب لجماعة الرجال، وكل منهم قد يريد." (٢)

"الاستبدال، ويجوز أن يكون جمع لأن التي يريد أن يستحدثها يفضي حالها إلى أن تكون زوجا، وأن يريد أن يستبدل بها كما استبدل بالأولى فجمع على هذا المعنى. وأما الإشكال الثاني فيه جوابان أحدهما: أنه وضع الظاهر موضع المضمر، والأصل: وآتيتموهن. والثاني: أن المستبدل بها مبهمة فقال» إحداهن «إذ لم تتعين حتى يرجع الضمير إليها، وقد ذكرنا نحوا من هذا في قوله: ﴿فتذكر إحداهما الأخرى﴾ [البقرة: ٢٨٢] انتهى.

وفي قوله: «وضع الظاهر موضع المضمر» نظر، لأنه لو كان الأصل كذلك لأوهم أن الجميع آتوا الأزواج قنطارا كما تقدم، وليس كذلك.

قوله: ﴿أتأخذونه بهتانا﴾ الاستفهام للإنكار أي: أتفعلونه مع قبحه. وفي نصب «بهتانا وإثما» وجهان: أحدهما: أنهما

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣/٦٩٢

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣/٦٣٣

منصوبان على المفعول من أجله أي: لبهتانكم وإثمكم. قال الزمخشري: «وإن لم يكن غرضا كقولك: قعد عن القتال جنبا» . والثاني: أنهما مصدران في موضع الحال، وفي صاحبها وجهان: أظهرهما: أنه الفاعل في «أتأخذونه» [أي] باهتين وآثمين.
والثاني: أنه المفعول أي: أتأخذونه مبهتا محيرا لشنعته وقبح الأحدوثة عنه.
وبهتان: فعلان من البهت، وقد تقدم معناه في البقرة، وتقدم أيضا الكلام في «كيف» ومحلها من الإعراب في البقرة أيضا في قوله: ﴿كيف تكفرون﴾ [البقرة: ٢٨] .." (١)

"عليها، فإن ورد مثل:» اضرب زيدا متى جاء «قدر له عامل يدل عليه» اضرب «لا نفس» اضرب «المتقدم.
فإن قيل: فكذلك يقدر الزمخشري عاملا يدل عليه «ولا تظلمون» تقديره: «أينما تكونوا فلا تظلمون» فحذف «فلا تظلمون» لدلالة ما قبله عليه، فيخلص من **الإشكال المذكور**. قيل: لا يمكن ذلك لأنه حينئذ يحذف **جواب** الشرط وفعل الشرط مضارع، وقد تقدم أنه لايكون إلا ماضيا «وفي هذا الرد نظر، لأنه أراد تفسير المعنى. قوله:» ولا يناسب أن يكون متصلا بقوله: «ولا تظلمون» ممنوع، بل هو مناسب، وقد أوضحه الزمخشري بما تقدم أحسن إيضاح.
والجملة الامتناعية في محل نصب على الحال أي: أينما تكونوا من الأمكنة يدرككم الموت، ولو كانت حالكم أنكم في هذه البروج فيفهم أن إداركه لهم في غيرها بطريق الأولى والأحرى، وقريب منه: «أعطوا السائل ولو على فرس» والجملة الشرطية تحتمل وجهين، أحدهما: أنها لا محل لها من الإعراب لأنها استئناف إخبار، أخبر تعالى أنه لا يفوت الموت أحد ومنه قول زهير:
١٦١٤ - ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ... ولو رام أسباب السماء بسلم
والثاني: أنها في محل نصب بالقول قبلها / أي: قل متاع الدنيا قليل، وقل أيضا: أينما تكونوا.
والجمهور على «مشيدة» بفتح الياء اسم مفعول. ونعيم بن ميسرة بكسرها، نسب الفعل إليها مجازا كقولهم: «قصيدة شاعرة» ، والموصوف بذلك أهلها، وإنما عدل إلى ذلك مبالغة في الوصف.." (٢)

"لغات. وقرأ ابن وثاب والحسن والوليد عن يعقوب: «يجرمنكم» بسكون النون، جعلوها نون التوكيد الخفيفة، والنهي في الفظ للشنآن وهو في المعنى للمخاطبين نحو: «لا أرينك ههنا» ﴿فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ [البقرة: ١٣٢] قال مكي.
قوله تعالى: ﴿أن صدوكم﴾ قرأ أبو عمرو وابن كثير بكسر «إن» والباقون بفتحها، فمن كسر فعلى أنها شرطية، والفتح على أنها علة للشنآن أي: لا يكسبنكم أولا يحملنكم بغضكم لقوم لأجل صدهم إياكم عن المسجد الحرام، وهي قراءة واضحة.
وقد استشكل الناس قراءة الأبوين من حيث إن الشرط يقتضي أن الأمر المشروط لم يقع، والفرض أن صدهم عن البيت الحرام كان وقد وقع، ونزول هذه الآية متأخر عنه بمدة، فإن الصد وقع عام الحديبية وهي سن ست، والآية نزلت سنة ثمان،

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣/٦٣٤
(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٤/٤٥

وأيضا فإن مكة كانت عام الفتح في أيديهم فكيف يصدون عنها؟ قال ابن جريج والنحاس وغيرهما: «هذه القراءة منكرة» واحتجوا بما تقدم من الإشكال، ولا **إشكال في** ذلك. **فالجواب** عما قالوه من وجهين، أحدهما: أنا لا نسلم أن الصد كان قبل نزول الآية فإن نزولها عام الفتح ليس مجمعا عليه. وذكر اليزيدي أنها نزلت قبل." (١)

"ليصح المعنى، فإن «ذلك» إشارة للواحد، ولو جاء من غير حذف مضاف لقيل: بشر من أولئكم بالجمع. وقال الزمخشري: «ذلك» إشارة إلى المنقوم، ولا بد من حذف مضاف قبله أو قبل «من» تقديره: بشر من أهل ذلك، أو دين من لعنه [الله] «انتهى. ويجوز ألا يقدر مضاف محذوف لا قبل ولا بعد، وذلك على لغة من يشير للمفرد وللمثنى والمجموع تذكيرا وتانيثا بإشارة الواحد المذكر، ويكون» ذلك «إشارة إلى الأشخاص المتقدمين الذين هم أهل الكتاب، كأنه قيل: بشر من أولئك، يعني أن السلف الذي لهم شر من الخلف، وعلى هذا يجيء قوله ﴿من لعنه﴾ مفسرا لنفس» ذلك «، وإن كان ضمير أهل الكتاب وهو قول عامة المفسرين فيشكل ويحتاج إلى **جواب**.

ووجه **الإشكال أنه** يصير التقدير:» هل أنبئكم يا أهل الكتاب بشر من ذلك، و «ذلك» يراد به المنقوم وهو الإيمان، وقد علم أنه لا شر في دين الإسلام البتة، وقد أجاب الناس عنه، فقال الزمخشري عبارة قرر بها **الإشكال المتقدم**، وأجاب عنه بعد أن قال: «فإن قلت: المثوبة مختصة بالإحسان فكيف وقعت في الإساءة؟ قلت: وضعت موضع عقوبة فهو كقوله:

١٧٤ - ٩-. . . . . تحية بينهم ضرب وجيع

ومنه ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] ، وتلك العبارة التي ذكرتها لك هي أن قال:» فإن قلت: المعاقب من الفريقين هم اليهود، فلم شورك بينهم في العقوبة؟ قلت: كان اليهود - لعنوا - يزعمون أن المسلمين ضالون مستوجبون." (٢)

"والثاني: أنه يلزم دخول الواو على مضارع مثبت. وذلك لا يجوز إلا بتأويل تقدير مبتدأ أي: ونحن نطمع.

الثالث: أنها في محل نصب على الحال من فاعل «نؤمن» فتكون الحالان متداخلتين. قال الزمخشري: «ويجوز أن يكون» ونطمع «حالا من» لا نؤمن «على معنى: أنهم أنكروا على أنفسهم انهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصحبوا الصالحين» وهذا فيه ما تقدم من دخول واو الحال على المضارع المثبت، وأبو البقاء لما أجاز هذا الوجه قدر مبتدأ قبل «نطمع» ، وجعل الجملة حالا من فاعل «نؤمن» ليخلص من هذا **الإشكال فقال**: «ويجوز أن يكون التقدير:» ونحن نطمع «، فتكون الجملة حالا من فاعل لا نؤمن» الرابع: أنها معطوفة على «لا نؤمن» فتكون في محل نصب على الحال من ذلك الضمير المستتر في «لنا» ، والعامل فيها هو العامل في الحال قبلها. فإن قلت: هذا هو الوجه الثاني المتقدم، وذكرت عن الشيخ هناك أنه منع مجيء الحالين لذي حال واحدة، وبأنه يلزم دخول الواو على المضارع فما الفرق بين هذا وذاك؟ **فالجواب** أن الممنوع تعدد الحال دون عاطف، وهذه الواو عاطفة، وأن المضارع إنما يتمنع دخول واو الحال عليه وهذه عاطفة لا واو حال فحصل الفرق بينهما من جهة الواو، حيث كانت في الوجه الثاني واو الحال وفي هذا الوجه واو

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ١٩٢/٤

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣٢٤/٤

عطف، وهذا وإن كان واضحا فقد يخفى على كثير من المتدربين في الإعراب، ولما حكى أبو القاسم هذا الوجه أبدى له معنيين حسنين فقال – رحمه الله –: «وأن يكون معطوفا على» لا نؤمن «على معنى: وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين، أو على معنى: وما لنا لا نجمع بينهما بالدخول في الإسلام، لأن الكافر." (١)

"وهذا الوجه وإن كان الناس قد ذكروه ورجحوه واختار سيبويه – كما مر – فن بعضهم استشكل عليه إشكالا وهو: أن الكذب لا يقع في الآخرة فكيف وصفوا بأنهم كاذبون في الآخرة في قولهم «ولا نكذب ونكون» ؟ وقد أجيب عنه بوجهين، أحدهما: أن قوله ﴿وإنهم لكاذبون﴾ استيثاق لذمهم بالكذب، وأن ذلك شأنهم كما تقدم ذلك آنفا. والثاني: أنهم صمموا في تلك الحال على أنهم لو ردوا لما عادوا إلى الكفر لما شاهدوا من الأهوال والعقوبات، فأخبر الله تعالى أن قولهم في تلك الحال: «ولا نكذب» وإن كان عن اعتقاد وتصميم يتغير على تقدير الرد ووقوع العود، فيصير قولهم: «ولا نكذب» كذبا، كما يقول اللص عند ألم العقوبة: «لا أعود» ، ويعتقد ذلك ويصمم عليه، فإذا خلص وعاد كان كاذبا.

[وقد أجاب مكي أيضا **بجوابين**، أحدهما] قريب مما تقدم، والثاني لغيره، فقال: «أي: لكاذبون في الدنيا في تكذيبهم الرسل وإنكارهم البعث للحال التي كانوا عليها وقد أجاز أبو عمرو وغيره وقوع التكذيب في الآخرة لأنهم ادعوا أنهم لو ردوا لم يكذبوا بآيات الله، فعلم الله ما لا يكون لو كان كيف يكون، وأنهم لو ردوا لم يؤمنوا ولكذبوا بآيات الله، فأكذبهم الله في دعواهم» .

وأما نصبهما فبإضمار «أن» بعد الواو التي بمعنى مع، كقولك: «ليت لي مالا وأنفق منه» فالفعل منصوب بإضمار «أن» و «أن» مصدرية ينسبك منها ومن الفعل بعدها مصدر، والواو حرف عطف فيستدعى معطوفا عليه، وليس قبلها في الآية إلا فعل فكيف يعطف اسم على فعل؟ فلا جرم أنا نقدر مصدرا." (٢)

"متوهما يعطف هذا المصدر المنسبك من «أن» وما بعدها عليه، والتقدير: يا ليتنا لنا رد وانتفاء تكذيب بآيات ربنا وكون من المؤمنين، أي: ليتنا لنا رد مع هذين الشيئين، فيكون عدم التكذيب والكون من المؤمنين متمنيين أيضا، فهذه الثلاثة الأشياء: أعني الرد وعدم التكذيب والكون من المؤمنين متمناة بقيد الاجتماع، لا أن كل واحد متمنى وحده؛ لأنه كما قدمت لك: هذه الواو شرط إضمار «أن» بعدها: أن تصلح «مع» في مكانها، فالنصب يعين أحد محتملاتها في قولك «لا تأكل السمك وتشرب اللبن» وشبهه، **والإشكال المتقدم** وهو إدخال التكذيب على التمني وارد هنا، وقد تقدم **جواب** ذلك، إلا أن بعضه يتعذر ههنا: وهو كون لا نكذب، ونكون «متسأنفين سيقا لمجرد الإخبار، فبقي: إما لكون التمني دخله معنى الوعد، وإما أن قوله تعالى: ﴿وإنهم لكاذبون﴾ ليس راجعا إلى تمنيهم، وإما لأن التمني يدخله التكذيب، وقد تقدم فساده.

وقال ابن الأنباري: «أكذبهم في معنى التمني؛ لأن تمنيهم راجع إلى معنى:» نحن لا نكذب إذا رددنا «فغلب عز وجل تأويل الكلام فأكذبهم، ولم يستعمل لفظ التمني» وهذا الذي قاله ابن الأنباري تقدم معناه بأوضح من هذا. قال الشيخ: «وكثيرا

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٤/٤٠٠

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٤/٥٨٧

ما يوجد في كتب النحو أن هذه الواو المنصوب بعدها هو على جواب التمني، كما قال الزمخشري:» وقرئ: ولا نكذب ونكون بالنصب بإضمار أن على جواب التمني، ومعناه: إن رددنا لم نكذب ونكن من المؤمنين «. قال:» وليس كما ذكر، فإن نصب الفعل بعد الواو ليس على جهة الجواب؛ لأن الواو لا تقع [في] جواب الشرط فلا ينعقد." (١)

"بهذا الاعتبار، وأضيف إلى الجار في قوله «وليقولوا» جوابه، لأن الإضافة [تقع] بأدنى ملابسة وإلا فكلام إمام يتكرر لا يحمل على فساد.

وأما القراءات التي في «درست» فثلاث في المتواتر: فقرأ ابن عامر «درست» بزنة ضربت، وابن كثير وأبو عمرو «دارست» بزنة قابلت أنت، والباقون «درست» بزنة ضربت أنت. فأما قراءة ابن عامر فمعناها بليت وقدمت وتكررت على الأسماع يشيرون إلى أنها من أحاديث الأولين كما قالوا أساطير الأولين.

وأما قراءة ابن كثير أبي عمرو فمعناها دارست يا محمد غيرك من أهل الأخبار الماضية والقرون الخالية حتى حفظتها فقلتها، كما حكى عنهم فقال: ﴿إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي﴾ [النحل: ١٠٣] وفي التفسير: أنهم كانوا يقولون: هو يدارس سلمان وعداسا. وأما قراءة الباقين فمعناها حفظت وأتقنت بالدرس أخبار الأولين كما حكى عنهم ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا﴾

[الفرقان: ٥] أي تكرر عليها بالدرس ليحفظها. وقرئ هذا الحرف في الشاذ عشر قراءات أخر فاجتمع فيه ثلاث عشرة قراءة: فقرأ ابن عباس بخلاف عنه وزيد بن علي والحسن البصري وقتادة «درست» فعلا ماضيا مبنيا للمفعول مسندا لضمير الآيات، وفسرها ابن جني والزمخشري بمعنيين، في أحدهما إشكال. قال أبو الفتح: «يحتمل أن." (٢)

"أن القسط مصدر فهو ينحل لحرف مصدري وفعل، فالتقدير: قل: أمر ربي بأن أقسطوا وأقيموا، وكما أن المصدر ينحل ل «أن» والفعل الماضي نحو: «عجبت من قيام زيد وخرج» أي: من أن قام وخرج، ول «أن» والفعل المضارع كقولها:

٢١٨٢ - للبس عباءة وتقر عيني ... .

أي: لأن ألبس وتقر، كذلك ينحل ل «أن» وفعل أمر لأنها بالثلاث الصيغ: الماضي والمضارع والأمر بشرط التصرف. وقد تقدم لنا تحقيق هذه المسألة وإشكالها وجوابه، وهذا بخلاف «ما» فإنها لا توصل بالأمر، وبخلاف «كي» فإنها لا توصل إلا بالمضارع، فلذلك لا ينحل المصدر إلى «ما» وفعل أمر، ولا إلى كي وفعل ماض أو مضارع. وقال الزمخشري: «وأقيموا وجوهكم: وقل أقيموا وجوهكم أي: اقصدوا عبادته» . وهذا من أبي القاسم يحتمل تأويلين، أحدهما: أن يكون قوله «قل» أراد به أنه مقدر غير هذا الملفوظ به، فيكون «أقيموا» معمولا لقول أمر مقدر، وأن يكون معطوفا على قوله «أمر ربي» فإنه معمول ل «قل» . وإنما أظهر الزمخشري «قل» مع «أقيموا» لتحقيق عطفيته على «أمر ربي» . ويجوز أن يكون قوله

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٤/٥٨٨

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٥/٩٦

«وأقيموا» معطوفا على أمر محذوف تقديره: قل أقبلوا وأقيموا.

وقال الجرجاني صاحب «النظم» : «نسق الأمر على الجر، وجاز ذلك." (١)

"قوله تعالى: ﴿إلى أجل﴾ : فيه وجهان، أحدهما: أنه متعلق ب كشفنا، وهذا هو المشهور عند المعربين. واستشكل عليه الشيخ، إشكالا وهو أن ما دخلت عليه «لما» يترتب **جوابه** على ابتداء وقوعه، والغاية تنافي التعليق على ابتداء الوقوع، فلا بد من تعقل الابتداء والاستمرار حتى تتحقق الغاية، ولذلك لا تقع الغاية في الفعل غير المتطاول لا يقال: «لما قتلت زيدا إلى يوم الخميس جرى كذا» ، ولا «لما وثبت إلى يوم الجمعة اتفق كذا» . هذا كلامه وهو حسن. وقد يجاب عنه بأن المراد بالأجل هنا وقت إيمانهم وإرسالهم بني إسرائيل معه، ويكون المراد بالكشف استمرار رفع الرجز، كأنه قيل: فلما تمادى كشفنا عنهم إلى أجل. وأما من فسر الأجل بالموت أو بالغرق فيحتاج إلى حذف مضاف تقديره: فلما كشفنا عنهم الرجز إلى قرب أجل هم بالغوه، وإنما احتاج إلى ذلك لأن بين موتهم أو غرقهم حصل منهم نكث فكيف يتصور أن يكون النكث منهم بعد موتهم أو غرقهم.." (٢)

"ما أتوك، فيكونون داخلين في خبر ليس، مخبرا بمتعلقهم عن اسمها وهو «حرج» . الثاني: أن يكون معطوفا على «المحسنين» فيكونون داخلين فيما أخبر به عن قوله «من سبيل» ، فإن «من سبيل» يحتمل أن يكون مبتدأ، وأن يكون اسم «ما» الحجازية، و «من» مزيدة في الوجهين. الثالث: أن يكون ﴿ولا على الذين﴾ خبرا لمبتدأ محذوف تقديره: ولا على الذين إذا ما أتوك إلى آخر الصلة حرج أو سبيل، وحذف لدلالة الكلام عليه، قاله أبو البقاء، ولا حاجة إليه لأنه تقدير مستغنى عنه، إذ قد قدر شيئا يقوم مقامه هذا الموجود في اللفظ والمعنى. وهذا الموصول يحتمل أن يكون مندرجا في قوله ﴿ولا على / الذين لا يجدون ما ينفقون﴾ وذكروا على سبيل نفي الحرج عنهم وأن لا يكونوا مندرجين، بأن يكون هؤلاء وجدوا ما ينفقون، إلا أنهم لم يجدوا مركوبا.

وقرأ معقل بن هرون «لنحملهم» بنون العظمة. وفيها إشكال، إذ كان مقتضى التركيب: قلت لا أجد ما يحملكم عليه الله. قوله: «قلت» فيه أربعة أوجه، أحدها: أنه **جواب** «إذا» الشرطية، و «إذا» ، **وجوابها** في موضع الصلة، وقعت الصلة جملة شرطية، وعلى هذا فيكون قوله «تولوا» **جوابا** لسؤال مقدر، كأن قائلا قال: «ما كان حالهم إذا أجيبوا بهذا **الجواب؟** فأجيب بقوله» تولوا «. الثاني: أنه في موضع نصب على الحال من كاف» أتوك «، أي: إذا أتوك وأنت قائل: لا أجد ما أحملكم عليه، و» قد «مقدرة عند من يشترط ذلك في الماضي الواقع حالا كقوله: ﴿أو جآءوكم حصرت صدورهم﴾ [النساء: ٩٠] في أحد أوجهه، كما تقدم تحقيقه، وإلى." (٣)

"على» مثقال «ويبينه أن» مثقال «فيها بالرفع، إذ ليس قبله حرف جر. وقد تقدم الكلام على نظير هذه المسألة **والإشكال فيها** في سورة الأنعام في قوله: ﴿وما تسقط من ورقة﴾ [يونس: ٥٩] ، إلى قوله: ﴿إلا في كتاب مبين﴾

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٥/٢٩٦

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٥/٤٣٥

(٣) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٦/٩٩

[يونس: ٥٩] ، وأن صاحب» النظم «الجرجاني هذا أحال الكلام فيها على الكلام في هذه السورة، وأن أبا البقاء قال:» لو جعلناه كذا لفسد المعنى «، وقد بينت تقرير فساده والجواب عنه في كلام طويل هناك فعليك باعتباره ونقل ما يمكن نقله إلى هنا.." (١)

"الوجه على أكثر الناس اختلفوا في تخريج هذه الآية، فقال ابن عطية: «الصواب أنها مخاطبة، والمراد من سواه من أمته ممن يمكن أن يشك أو يعارض» . وقيل: كنى بالشك عن الضيق. وقيل: كنى به عن العجب، ووجه المجاز فيه أن كلا منهما فيه تردد، وقال الكسائي: إن كنت في شك أن هذا عادتهم مع الأنبياء فسلهم كيف كان صبر موسى عليه السلام؟ الوجه الثاني من وجهي «إن» أنها نافية. قال الزمخشري: «أي: فما كنت في شك فاسأل، يعني لا نأمرك بالسؤال لكونك شاكا ولكن لتزداد يقينا كما ازداد إبراهيم عليه السلام بمعاينة إحياء الموتى. وهذا القول سبقه إليه الحسن البصري والحسين بن الفضل وكأنه فرار من الإشكال المتقدم في جعلها شرطية، وقد تقدم جوابه من وجوه.

وقرأ يحيى وإبراهيم:» يقرؤون الكتب «بالجمع، وهي مبينة أن المراد بالكتاب الجنس لا كتاب واحد.." (٢)

"فاعل أيضا ليس بالقياس، والعامل في هذا المصدر كالعامل في الظرف كما تقدم، ويكون من باب ما جاء فيه المصدر من معنى الفعل لا من لفظه، تقديره: رؤية بدء أو ظهور، أو اتباع بدء أو ظهور، أو رذالة بدء أو ظهور.

الرابع من السبعة: أن يكون نعتا لبشر، أي: ما نراك إلا بشرا مثلنا/ بادي الرأي، أي: ظاهره، أو مبتدئا فيه. وفيه بعد للفصل بين النعت والمنعوت بالجملة المعطوفة. الخامس: أنه حال من مفعول «اتبعك» ، أي: وأنت مكشوف الرأي ظاهر لا قوة فيه ولا حصافة لك. السادس: أنه منادى والمراد به نوح عليه السلام، كأنهم قالوا: يا بادي الرأي، أي: ما في نفسك ظاهر لكل أحد، قالوا ذلك على سبيل الاستهزاء به والاستقلال له. السابع: أن العامل فيه مضمر، تقديره: أتقول ذلك بادي الرأي، ذكره أبو البقاء، والأصل عدم الإضمار مع الاستغناء عنه، وعلى هذه الأوجه الأربعة الأخيرة هو اسم فاعل من غير تأويل، بخلاف ما تقدم من الأوجه فإنه ظرف أو مصدر.

واعلم أنك إذا نصبت «بادي» على الظرف أو المصدر بما قبل «إلا» احتجت إلى جواب عن إشكال وهو أن ما بعد «إلا» لا يكون معمولا لما قبلها، إلا إن كان مستثنى منه نحو: «ما قام إلا زيدا القوم» أو مستثنى نحو: «قام القوم إلا زيدا» ، أو تابعا للمستثنى منه نحو: «ما جاءني أحد إلا زيد أخير من عمرو» و «بادي الرأي» ليس شيئا من ذلك. وقال مكي: «فلو قلت في." (٣)

"وقد استحسن ابن عطية هذا الإلزام من أبي عبيد، وقال: «إنه وارد على القول باستثناء المرأة من» أحد «سواء رفعت المرأة أو نصبتها» . قلت: وهذا صحيح، فإن أبا عبيد لم يرد الرفع لخصوص كونه رفعا، بل لفساد المعنى، وفساد المعنى دائر مع الاستثناء من «أحد» ، وأبو عبيد يخرج النصب على الاستثناء من «بأهلك» ، ولكنه يلزم من ذلك إبطال

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٦/٢٣٢
(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٦/٢٦٨
(٣) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٦/٣١٢

قراءة الرفع، ولا سبيل إلى ذلك لتواترها.

وقد انفصل المبرد عن هذا **الإشكال الذي** أورده أبو عبيد بأن النهي في اللفظ ل «أحد» وهو في المعنى للوط عليه السلام، إذ التقدير: لا تدع منهم أحدا يلتفت، كقولك لخادمك: «لا يقم أحد» النهي لأحد، وهو في المعنى للخادم، إذ المعنى: «لا تدع أحدا يقوم» .

قلت: فآل **الجواب** إلى أن المعنى: لا تدع أحدا يلتفت إلا امرأتك فدعها تلتفت، هذا مقتضى الاستثناء كقولك: «لا تدع أحدا يقوم إلا زيدا، معناه: فدعه يقوم. وفيه نظر؛ إذ المحذور الذي قد فر منه أبو عبيد موجود هو أو قريب منه هنا.

والثاني: أن الرفع على الاستثناء المنقطع، والقائل بهذا جعل قراءة النصب أيضا من الاستثناء المنقطع، فالقراءتان عنده على حد سواء، ولنسرد كلامه لنعرفه فقال:» الذي يظهر أن الاستثناء على كلتا القراءتين منقطع، لم يقصد به إخراجها من المأمور بالإسراء معهم، ولا من المنهيين عن الالتفات، ولكن استؤنف الإخبار عنها، فالمعنى: لكن امرأتك يجري لها كذا وكذا، ويؤيد هذا المعنى أن مثل هذه الآية جاءت في سورة الحجر، وليس فيها استثناء البتة، قال تعالى: ﴿فأسر بأهلك﴾ الآية. فلم تقع العناية في ذلك." (١)

"لم أخنه بالغيب﴾ [يوسف: ٥٢] وتابعه على ذلك جماعة. وقال مكي بن أبي طالب:» يجب أن يكون اللفظ «هئت لي» ولم يقرأ بذلك أحد «وأيضا فإن المعنى على خلافه لأنه لم يزل/ يفر منها ويتباعد عنها، وهي تراوده وتطلبه وتقد قميصه، فكيف يخبر أنها تهيأ لها؟

وقد أجاب بعضهم عن هذين الإشكالين بأن المعنى: تهيأ لي أمرك، لأنها لم تكن تقدر على الخلوة به في كل وقت، أو يكون المعنى: حسنت هيئتك.

و» لك «متعلق بمحذوف على سبيل البيان كأنها قالت: القول لك أو الخطاب لك، كهي في» سقيا لك ورعيا لك «.

قلت: واللام متعلقة بمحذوف على كل قراءة إلا قراءة ثبت فيها كونها فعلا، فإنها حينئذ تتعلق بالفعل، إذ لا حاجة إلى تقدير شيء آخر.

وقال أبو البقاء:» والأشبه أن تكون الهمزة بدلا من الياء، أو تكون لغة في الكلمة التي هي اسم للفعل، وليست فعلا لأن ذلك يوجب أن يكون الخطاب ليوسف عليه السلام، وهو فاسد لوجهين، أحدهما: أنه لم يتهيأ لها وإنما هي تهيأت له. والثاني: أنه قال لك، ولو أراد الخطاب لكان هئت لي «. قلت: قد تقدم **جوابه**. وقوله:» إن الهمزة بدل من الياء «هذا عكس لغة العرب إذ قد عهدناهم يبدلون الهمزة الساكنة ياء إذا انكسر ما قبلها نحو: بير وذيب، ولا يقبلون الياء المكسور ما قبلها همزة نحو: ميل وديك، وأيضا فإن غيره جعل الياء الصريحة مع كسر الهاء كقراءة نافع وابن ذكوان." (٢)

"قلت: وهي أسئلة وأجوبة حسنة. وتحقيق السؤال الأول **وجوابه**: أنه يلزم من وصف التمييز بشيء وصف المميز به، ولا يلزم من وصف المميز وصف التمييز بذلك الشيء، بيانه أنك إذا قلت: «عندي أربعة رجال حسان» بالجر كان

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣٦٦/٦

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٤٦٥/٦

معناه: أربعة من الرجال الحسان، فيلزم حسن الأربعة؛ لأنهم بعض الرجال الحسان، وإذا قلت: «عندي أربعة رجال حسان» برفع «حسان» كان معناه: أربعة من الرجال حسان، وليس فيه دلالة على وصف الرجال بالحسن.

وتحقيق الثاني **وجوابه**: أن أسماء العدد لا تضاف إلى الأوصاف إلا في ضرورة، وإنما يجاء بها تابعة لأسماء العدد فيقال: «عندي ثلاثة قرشيون» ولا يقال: ثلاثة قرشيين بالإضافة إلا في شعر. ثم اعترض بثلاثة فرسان وأجاب بجريان ذلك مجرى الأسماء.

وتحقيق الثالث: أنه إنما امتنع «ثلاثة ضخام» ونحوه لأنه لا يعلم موصوفه، بخلاف الآية الكريمة فإن الموصوف معلوم ولذلك لم يصرح به. وأجاب عن ذلك بأن الأصل عدم إضافة العدد إلى الصفة كما تقدم فلا يترك هذا الأصل مع الاستغناء بالفرع، وعلى الجملة ففي هذه العبارة قلق هذا ملخصها، ولم يذكر الشيخ نصه ولا اعترض عليه، بل لخص بعض معانيه وتركه على إشكاله.

وجمع عجفاء على عجاف. والقياس: عجف نحو: حمراء وحمر، حملا له على «سمان» لأنه نقيضه، ومن دأبهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض، قاله الزمخشري: «والعجف شدة الهزال الذي ليس بعده قال:." (١)

"قوله تعالى: ﴿لتأتنني به﴾ : هذا **جواب** للقسم المضمر في قوله: «موثقا» لأنه في معنى: حتى تحلفوا لي لتأتنني به. قوله: ﴿إلا أن يحاط بكم﴾ في هذا الاستثناء أوجه أحدها: أنه منقطع، قاله أبو البقاء، يعني فيكون/ تقدير الكلام: لكن إذا أحيط بكم خرجتم من عتبي وغضبي عليكم إن لم تأتوني به لوضوح عذركم.

الثاني: أنه متصل وهو استثناء من المفعول له العام. قال الزمخشري: «فإن قلت أخبرني عن حقيقة هذا الاستثناء ففيه إشكال. قلت: ﴿أن يحاط بكم﴾ مفعول له، والكلام المثبت الذي هو قوله» لتأتنني به «في معنى النفي معناه: لا تمتنعون من الإتيان به إلا للإحاطة بكم، أو لا تمتنعون منه لعلة من العلل إلا لعلة واحدة وهي أن يحاط بكم، فهو استثناء من أعم العام في المفعول له، والاستثناء من أعم العام لا يكون إلا في النفي وحده، فلا بد من تأويله بالنفي، ونظيره في الإثبات المتأول بمعنى النفي قولهم:» أقسمت بالله لما فعلت وإلا فعلت «، تريد: ما أطلب منك إلا الفعل» ولوضوح هذا الوجه لم يذكر غيره.

والثالث: أن مستثنى من أعم العام في الأحوال. قال أبو البقاء: «تقديره: لتأتنني به على كل حال إلا في حال الإحاطة بكم» . قلت: قد نصوا على أن «أن» الناصبة للفعل لا تقع موقع الحال، وإن كانت مؤولة بمصدر يجوز أن تقع موقع الحال، لأنهم لم يغتفروا في المؤول ما يغتفرونه في." (٢)

"ترين من البشر أحدا فسألك الكلام فقولي. وبهذا المقدر نخلص من إشكال: وهو أن قولها ﴿فلن أكلم اليوم إنسيا﴾ / كلام، فيكون ذلك تناقضا؛ لأنها قد كلمت إنسيا بهذا الكلام. **وجوابه** ما تقدم: وقيل: المراد بقوله» فقولي «إلى آخره،

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٥٠٢/٦

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٥٢١/٦

أنه بالإشارة. وليس بشيء. بل المعنى: فلن أكلم اليوم إنسيا بعد هذا الكلام.

وقرأ زيد بن علي» صياما «بدل» صوم «، وهما مصدران.." (١)

"[وقرأ] حمزة وحده من السبعة «لا تخف» بالجزم على النهي. وفيه أوجه، أحدها: أن يكون نهيا مستأنفا. الثاني: أنه نهي أيضا في محل نصب على الحال من فاعل «اضرب» أو صفة لطريقا، كما تقدم في قراءة العامة، إلا أن ذلك يحتاج إلى إضمار قول أي: مقولا لك، أو طريقا مقولا فيها: لا تخف. كقوله:

٣٣٠٨ - جاؤوا بمذق هل رأيت الذئب قط ... الثالث: مجزوم على جواب الأمر أي: إن تضرب طريقا يبسا لا تخف. قوله: ﴿ولا تخشى﴾ لم يقرأ إلا ثابت الألف. وكان من حق من قرأ «لا تخف» جزما أن يقرأ «لا تخش» بحذفها، كذا قال بعضهم. وليس بشيء لأن القراءة سنة. وفيها أوجه أحدها: أن تكون حالا. وفيه إشكال: وهو أن المضارع المنفي ب «لا» كالمثبت في عدم مباشرة الواو له. وتأويله على حذف مبتدأ أي: وأنت لا تخشى كقوله:

٣٣٠٩ -. . . . . نجوت وأرهنهم مالكا

والثاني: أنه مستأنف. أخبره تعالى أنه لا يحصل له خوف.

والثالث: أنه مجزوم بحذف الحركة تقديرا كقوله:

٣٣١٠ - إذا العجوز غضبت فطلق ... ولا ترضاها ولا تملق." (٢)

"يطير بجناحيه «، جيء بها للتوكيد لا أن يكون في الآلهة ما يجوز أن يقوم عليه برهان. ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء كقولك:» من أحسن إلى زيد لا أحق بالإحسان منه فالله مثيبه «.

الثاني: من الوجهين الأولين: أن جواب الشرط» قوله لا برهان له به «كأنه فر من مفهوم الصفة لما يلزم من فساده فوقع في شيء لا يجوز إلا في ضرورة شعر، وهو حذف فاء الجزاء من الجملة الاسمية، كقوله:

٣٤٣٢ - من يفعل الحسنات الله يشكرها ... .

البيت. وقد تقدم تخريج كون» لا برهان له «على الصفة. ولا إشكال؛ لأنها صفة لازمة، أو على أنها جملة اعتراض.

قوله: ﴿إنه لا يفلح﴾ الجمهور على كسر الهمزة على الاستئناف المفيد للعلم. وقرأ الحسن وقتادة» أنه «بالفتح. وخرجه الزمخشري على أن يكن خبر» حسابه «قال: ومعناه: حسابه عدم الفلاح. والأصل: حسابه أنه لا يفلح هو، فوضع» الكافرون «في موضع الضمير، لأن من يدع في معنى الجمع وكذلك» حسابه أنه لا يفلح «في معنى: حسابهم أنهم لا يفلحون» انتهى. ويجوز أن يكون ذلك على حذف حرف العلة أي [ل] أنه لا يفلح. وقرأ الحسن «لا يفلح» بفتح الياء واللام، مضارع فلح بمعنى أفلح، فعل وأفعل فيه بمعنى. والله أعلم، وهو يقول الحق ويهدي السبيل.." (٣)

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٥٩٢/٧

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٨٢/٨

(٣) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣٧٦/٨

"إلا أني قد عرض لي **إشكال على** ما قاله الفقهاء بهذه الآية: وذلك أن الشرط الثاني هنا لا يمكن تقدمه في الوجود بالنسبة إلى الحكم الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم، لا أنه لا يمكن عقلا. وذلك أن المفسرين فسروا قوله تعالى: «إن أراد» بمعنى قبل الهبة؛ لأن بالقبول منه عليه السلام يتم نكاحه وهذا لا يتصور تقدمه على الهبة؛ إذ القبول متأخر. وأيضا فإن القصة كانت على ما ذكرته من تأخر إرادته عن هبتها، وهو مذكور في التفسير. والشيخ لما جاء إلى ههنا جعل الشرط الثاني متقدما على الأول على القاعدة العامة ولم يستشكل شيئا مما ذكرته. وقد عرضت هذا **الإشكال على** جماعة من أعيان زماننا فاعترفوا به، ولم يظهر عنه **جواب**، إلا ما/ قدمته من أنه ثم قرينة مانعة من ذلك كما مثلت لك آنفا.

وأبو حيوة «وامرأة» بالرفع على الابتداء، والخبر مقدر أي: أحللناها لك أيضا. وفي قوله: ﴿إن أراد النبي﴾ التفات من الخطاب إلى الغيبة بلفظ الظاهر تنبيها على أن سبب ذلك النبوة، ثم رجع إلى الخطاب فقال: خالصة لك.

وقرأ أبي والحسن وعيسى «أن» بالفتح وفيه وجهان، أحدهما: أنه بدل من «امرأة» بدل اشتمال، قاله أبو البقاء. كأنه قيل: وأحللنا لك هبة." (١)

"قال الزمخشري: «ومع القصد إلى الجمع – يعني في الأرض – وأنه أريد به الجمع وتأكيده بالجميع أتبع الجمع مؤكده قبل مجيء الخبر ليعلم أول الأمر أن الخبر الذي يرد لا يقع عن أرض واحدة ولكن عن الأراضي كلها» . وقال أبو البقاء: «وجميعا حال من الأرض، والتقدير: إذا كانت مجتمعة قبضته أي: مقبوضه، فالعامل في» إذا «المصدر، لأنه بمعنى المفعول. وقال أبو علي في» الحجة «: التقدير: ذات قبضته. وقد رد عليه: بأن المضاف إليه لا يعمل فيما قبله، وهذا لا يصح لأنه الآن غير مضاف إليه، وبعد حذف المضاف لا يبقى حكمه» انتهى. وهو كلام فيه إشكال؛ إذ لا حاجة إلى تقدير العامل في «إذا» التي لم يلفظ بها.

وقوله: «قبضته» إن قدرنا مضافا كما قال الفارسي أي: ذات قبضته لم يكن فيه وقوع المصدر موقع مفعول، وإن لم يقدر ذلك احتمل أن يكون المصدر واقعا موقعه، وحينئذ يقال: كيف أنث المصدر الواقع موقع مفعول وهو غير جائز؟ لا يقال: «حلة نسجة اليمن» بل نسج اليمن أي: منسوجته. **والجواب**: أن الممتنع دخول التاء الدالة على التحديد، وهذه لمجرد التأنيث. كذا أجيب، وليس بذاك، فإن المعنى على التحديد لأنه أبلغ في القدرة. واحتمل أن يكون أريد بالمصدر مقدار ذلك.

والقبضة بالفتح: المرة، وبالضم اسم للمقبوض كالغرفة والغرفة. والعامة على رفع «قبضته» ، والحسن بنصبها. وخرجها ابن خالويه وجماعة على النصب على الظرفية، أي: في قبضته. وقد رد هذا: بأنها ظرف." (٢)

"وليصفها بأجل الصفات وهو الصلاح.

قوله: ﴿فلم يغنيا﴾ العامة بالياء من تحت أي: لم يغن نوح ولوط عن امرأتيهما شيئا من الإغناء من عذاب الله.

وقرأ مبشر بن عبيد «تغنيا» بالتاء من فوق أي: فلم تغن المرأتان عن أنفسهما. وفيها إشكال: إذ يلزم من ذلك تعدي فعل

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٩/١٣٤

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٩/٤٤٣

المضمر المتصل إلى ضميره المتصل في غير المواضع المستثناة **وجوابه**: أن «عن» هنا اسم كهي في قوله:

٤٢٨١ - دع عنك نهبا صيح في حجراته ... .

وقد تقدم لك هذا والاعتراض عليه بقوله: ﴿وهزى إليك﴾ [مريم: ٢٥] ﴿واضمم إليك جناحك﴾ [القصص: ٣٢] وما أجيب به ثمة.." (١)

"ليس» وجهان، أحدهما: «له» ، والثاني: «ههنا» ، وأيهما كان خبرا تعلق به الآخر، أو كان حالا من «حميم» . ولا يجوز أن يكون «اليوم» خبرا البتة لأنه زمان، والمخبر عنه جثة. ومنع المهدوي أن يكون «ههنا» خبرا، ولم يذكر المانع. وقد ذكره القرطبي فقال: «لأنه يصير المعنى: ليس ههنا طعام إلا من غسلين/ ولا يصح ذلك لأن ثم طعاما غيره» . انتهى. وفي هذا نظر؛ لأنا لا نسلم أولا أن ثم طعاما غيره. فإن أرد قوله: ﴿ليس لهم طعام إلا من ضريع﴾ [الغاشية: ٦] فهذا طعام آخر غير الغسلين. **فالجواب**: أن بعضهم ذهب إلى أن الغسلين هو الضريع بعينه فسماه في آية غسلينا، وفي أخرى ضريعا. ولئن سلمنا أنهما طعامان فالحصر باعتبار الآكلين. يعني أن هذا الآكل انحصر طعامه في الغسلين، فلا ينافي أن يكون في النار طعام آخر. وإذا قلنا: إن «له» الخبر، وإن «اليوم» و «ههنا» متعلقان بما تعلق هو به فلا إشكال. وكذلك إذا جعلنا «ههنا» هو الخبر، وعلقنا به الجار والظرف ولا يضر كون العامل معنويا للاتساع في الظروف وحروف الجر.." (٢)

"والمعنى: التخيير بين أمرين: بين أن يقوم أقل من نصف الليل على البت، وبين أن يختار أحد الأمرين، وهما: النقصان من النصف والزيادة عليه، قاله الزمخشري: وقد ناقشه الشيخ: بأنه يلزمه تكرار في اللفظ؛ إذ يصير التقدير: قم نصف الليل إلا قليلا من نصف الليل، أو انقص من نصف الليل. قال: «وهذا تركيب ينزه القرآن عنه» . قلت: الوجه فيه إشكال، لا من هذه الحيثية فإن الأمر فيها سهل، بل لمعنى آخر [سأذكره قريبا إن شاء الله] .

وقد جعل أبو البقاء هذا الوجه مرجوحا فإنه قال: «والثاني هو بدل من قليلا يعني النصف قال:» وهو أشبه بظاهر الآية لأنه قال: «أو انقص منه أو زد عليه» ، والهاء فيهما للنصف. فلو كان الاستثناء من النصف لصار التقدير: قم نصف الليل إلا قليلا أو انقص منه قليلا، والقليل المستثنى غير مقدر، فالنقصان منه لا يعقل «. قلت: **الجواب** عنه: أن بعضهم قد عين هذا القليل: فعن الكلبي ومقاتل: هو الثلث، فلم يكن القليل غير مقدر. ثم إن في قوله تناقضا لأنه قال:» والقليل المستثنى غير مقدر، فالنقصان منه [لا يعقل «] فأعاد الضمير على القليل، وفي الأول أعاده على النصف.." (٣)

"قوله: ﴿جلاها﴾ : الفاعل ضمير النهار، وقيل: عائد على الله تعالى. والضمير المنصوب: إما للشمس، وإما للظلمة، وإما للدنيا، وإما للأرض.

قوله: ﴿إذا تلاها﴾ وما بعده فيه إشكال؛ لأنه إن جعل شرطا اقتضى **جوابا**، ولا **جواب** لفظا، وتقديره غير صالح، وإن

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٣٧٤/١٠

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٤٣٧/١٠

(٣) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ٥١١/١٠

جعل ظرفا محضا استدعى عاملا، وليس هنا عامل إلا فعل القسم، وإعماله مشكل؛ لأن فعل القسم حال لأنه إنشاء، و «إذا» ظرف مستقبل، والحال لا يعمل." (١)

"في المستقبل. وسيأتي **جواب** هذا وتحقيقه عند ذكري سبره وتقسيمه قريبا إن شاء الله تعالى.

ويخص «إذا» الثانية وما بعدها **إشكال آخر** ذكره الزمخشري فيه غموض فتنبه له قال: «فإن قلت: الأمر في نصب» إذا «معضل؛ لأنك لا تخلو: إما أن تجعل الواوات عاطفة فتنصب بها وتجر فتقع في العطف على عاملين، وفي نحو قولك:» مررت أمس بزيد واليوم عمرو «وإما أن تجعلهن للقسم فتقع فيما اتفق الخليل وسيبويه على استكراهه. قلت: **الجواب** فيه أن واو القسم مطرح معها إبراز الفعل أطراحا كليا، فكان لها شأن خلاف شأن الباء حيث أبرز معها الفعل وأضمر، فكانت الواو قائمة مقام الفعل، والباء سادة مسدهما معا، والواوات العواطف نوائب عن هذه الواو فحققن أن يكن عوامل عمل الفعل والجار جميعا كما تقول:» ضرب زيد عمرا وبكر خالدا «فترفع بالواو وتنصب، لقيامها مقام» ضرب «الذي هو عاملهما» انتهى.

قال الشيخ: «إما قوله:» في واوات العطف: فتنصب بها وتجر «فليس هذا بالمختار، أعني أن يكون حرف العطف عاملا لقيامه مقام العامل، بل المختار أن العمل إنما هو للعامل في المعطوف عليه، ثم إنا لا نشاحه في ذلك. وقوله:» فتقع / في العطف على عاملين «ليس." (٢)

"الأسود لبني الحجاج عن عدة قريش، فقال: كثير، قال: "كم ينحرون كل يوم؟ " قال: يوما تسعا (١) ويوما عشرا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "القوم ما بين التسعمائة إلى الألف" (٢) .

وروى (٣) أبو إسحاق السبيعي، عن حارثة، عن علي، قال: كانوا ألفا، وكذا قال ابن مسعود. والمشهور أنهم كانوا ما بين التسعمائة إلى الألف، وعلى كل تقدير فقد كانوا ثلاثة أمثال المسلمين، وعلى هذا فيشكل هذا القول والله أعلم. لكن وجه ابن جرير هذا، وجعله صحيحا كما تقول: عندي ألف وأنا محتاج إلى مثليها، وتكون (٤) محتاجا إلى ثلاثة آلاف، كذا قال. وعلى هذا فلا إشكال.

لكن بقي سؤال آخر وهو وارد على القولين، وهو أن يقال: ما الجمع بين هذه الآية وبين قوله تعالى في قصة بدر: ﴿وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمرا كان مفعولا﴾ ؟ [الأنفال: ٤٤] **والجواب**: أن هذا كان في حال، والآخر كان في حال (٥) أخرى، كما قال السدي، عن [مرة] الطيب (٦) عن ابن مسعود في قوله: ﴿قد كان لكم آية في فئتين التقتا [فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين] (٧) ﴾ الآية، قال: هذا يوم بدر. قال عبد الله بن مسعود: وقد نظرنا إلى المشركين فرأيناهم يضعفون علينا، ثم نظرنا إليهم فما رأيناهم يزيدون علينا رجلا واحدا، وذلك قوله (٨) تعالى: ﴿وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم﴾ .

وقال أبو إسحاق، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه، قال: لقد قللوا في أعيننا حتى قلت لرجل إلى

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ١٣/١١

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون السمين الحلبي ١٤/١١

جانبي (٩) تراهم سبعين؟ قال: أراهم مائة. قال: فأسرنا رجلا منهم فقلنا: كم كنتم؟ قال: ألفا. فعندما عاين كل الفريقين الآخر رأى المسلمون المشركين مثليهم، أي: أكثر منهم بالضعف، ليتوكلوا ويتوجهوا ويطلبوا الإعانة من ربهم، عز وجل. ورأى المشركون المؤمنين كذلك ليحصل لهم الرعب والخوف والجزع والهلع، ثم لما حصل التصاف (١٠) والتقى الفريقان قلل الله هؤلاء في أعين هؤلاء، وهؤلاء في أعين هؤلاء، ليقدم كل منهما على الآخر.

﴿ليقضي الله أمرا كان مفعولا﴾ أي: ليفرق بين الحق والباطل، فيظهر كلمة الإيمان على الكفر، ويعز المؤمنين ويذل الكافرين، كما قال تعالى: ﴿ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة﴾ [آل عمران: ١٢٣] وقال هاهنا: ﴿والله يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ أي: إن في ذلك لمعتبرا لمن له بصيرة وفهم يهتدي به إلى حكم الله وأفعاله، وقدره الجاري بنصر عباده المؤمنين في هذه الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد.

---

(١) في جـ، ر، أ: "قال ينحرون يوما تسعا".

(٢) السيرة النبوية لابن هشام (٦١٦/١) .

(٣) في أ: "قال".

(٤) في أ:"ويكون".

(٥) في أ، و: "حالة".

(٦) في هـ: "عن الطيب".

(٧) زيادة من جـ، ر، أ، و.

(٨) في جـ، ر، أ، و: "قول".

(٩) في جـ، ر: "جنبي".

(١٠) في أ، و: "المصاف".." (١)

"وقال بعض السلف: لا تقطع الخمس إلا في خمس، أي: في خمسة دنانير، أو خمسين درهما. وينقل هذا عن سعيد بن جبير، رحمه الله.

وقد أجاب الجمهور عما تمسك به الظاهرية من حديث أبي هريرة: "يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده" بأجوبة:

أحدها: أنه منسوخ بحديث عائشة. وفي هذا نظر؛ لأنه لا بد من بيان التاريخ.

والثاني: أنه مؤول ببيضة الحديد وحبل السفن، قاله الأعمش فيما حكاه البخاري وغيره عنه.

والثالث: أن هذا وسيلة إلى التدرج في السرقة من القليل إلى الكثير الذي تقطع فيه يده، ويحتمل أن يكون هذا خرج مخرج الإخبار عما كان الأمر عليه في الجاهلية، حيث كانوا يقطعون في القليل والكثير، فلعن السارق الذي يبذل يده الثمينة في

---

(١) تفسير ابن كثير ت سلامة ابن كثير ١٨/٢

الأشياء المهينة.

وقد ذكروا أن أبا العلاء المعري، لما قدم بغداد، اشتهر عنه أنه أورد إشكالا على الفقهاء في جعلهم نصاب السرقة ربع دينار، ونظم في ذلك شعرا دل على جهله، وقلة عقله فقال:

يد بخمس مئين عسجد وديت (١) ما بالها قطعت في ربع دينار ...

تناقض ما لنا إلا السكوت له ... وأن نعوذ بمولانا من النار (٢)

ولما قال ذلك واشتهر عنه تطلبه (٣) الفقهاء فهرب منهم. وقد أجابه الناس في ذلك، فكان **جواب** القاضي عبد الوهاب المالكي، رحمه الله، أنه قال: لما كانت أمينة كانت ثمينة، فلما خانت هانت. ومنهم من قال: هذا من تمام الحكمة والمصلحة وأسرار الشريعة العظيمة، فإنه في باب الجنايات ناسب أن تعظم قيمة اليد بخمسمائة دينار لئلا يجنى عليها، وفي باب السرقة ناسب أن يكون القدر الذي تقطع فيه ربع دينار لئلا يتسارع الناس في سرقة الأموال، فهذا هو عين الحكمة عند ذوي الألباب؛ ولهذا قال [تعالى] (٤) ﴿جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾ أي: مجازاة على صنيعهما السيئ في أخذهما أموال الناس بأيديهم، فناسب أن يقطع ما استعانا به في ذلك ﴿نكالا من الله﴾ أي: تنكيلا من الله بهما على ارتكاب ذلك ﴿والله عزيز﴾ أي: في انتقامه ﴿حكيم﴾ أي: في أمره ونهيه وشرعه وقدره.

ثم قال تعالى: ﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم﴾ أي: من تاب بعد سرقته وأناب إلى الله، فإن الله يتوب عليه فيما بينه وبينه، فأما (٥) أموال الناس فلا بد من ردها إليهم أو بدلها عند الجمهور.

وقال أبو حنيفة: متى قطع وقد تلفت في يده فإنه لا يرد بدلها. وقد روى الحافظ أبو الحسن الدارقطني من حديث محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، عن أبي هريرة؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي بسارق قد سرق شملة فقال: "ما إخاله سرق"! فقال السارق: بلى يا رسول الله. قال: "اذهبوا به

---

(١) في ر، أ: "فديت".

(٢) رواهما الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٨/٣٠) .

(٣) في أ: "فطلبه".

(٤) زيادة من ر، أ.

(٥) في د: "وأما".." (١)

"قال الإمام أحمد: حدثنا يحيى بن آدم، حدثنا ابن المبارك، عن معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم [في الخضر قال] (١) إنما سمي "خضرا"؛ لأنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تحته [تهتز] (٢) خضراء" (٣) .

ورواه أيضا عن عبد الرزاق. وقد ثبت أيضا في صحيح البخاري، عن همام، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه

---

(١) تفسير ابن كثير ت سلامة ابن كثير ١١٠/٣

وسلم قال: "إنما سمي الخضر؛ لأنه جلس على فروة، فإذا هي تهتز [من خلفه] (٤) خضراء" (٥)
والمراد بالفروة هاهنا (٦) الحشيش اليابس، وهو الهشيم من النبات، قاله عبد الرزاق. وقيل: المراد بذلك وجه الأرض.
وقوله: ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا﴾ أي: هذا تفسير ما ضقت به ذرعا، ولم تصبر حتى أخبرك به ابتداء، ولما أن فسره له وبينه ووضحه وأزال المشكل قال: ﴿ [ما لم] تسطع﴾ (٧) وقبل ذلك كان **الإشكال قويا** ثقيلا فقال: ﴿سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا﴾ فقابل الأثقل بالأثقل، والأخف بالأخف، كما قال تعالى: ﴿فما اسطاعوا أن يظهروه﴾ وهو الصعود إلى أعلاه، ﴿وما استطاعوا له نقبا﴾ [الكهف:٩٧] ، وهو أشق من ذلك، فقابل كلا بما يناسبه لفظا ومعنى والله أعلم.
فإن قيل: فما بال فتى موسى ذكر في أول القصة ثم لم يذكر بعد ذلك؟
فالجواب: أن المقصود بالسياق إنما هو قصة موسى مع الخضر وذكر ما كان بينهما، وفتى موسى معه تبع، وقد صرح في الأحاديث المتقدمة في الصحاح وغيرها أنه يوشع بن نون، وهو الذي كان يلي بني إسرائيل بعد موسى، عليهما السلام.
وهذا يدل على ضعف ما أورده ابن جرير في تفسيره حيث قال: حدثنا ابن حميد، حدثنا سلمة (٨) ، حدثني ابن إسحاق، عن الحسن بن عمارة، عن أبيه، عن عكرمة قال: قيل لابن عباس: لم نسمع لفتى موسى بذكر من حديث وقد كان معه؟ فقال ابن عباس فيما يذكر من حديث الفتى قال: شرب الفتى من الماء [فخلد، فأخذه] (٩) العالم، فطابق به سفينة ثم أرسله في البحر، فإنها تموج به إلى يوم القيامة؛ وذلك أنه لم يكن له أن يشرب منه فشرب (١٠)
إسناد ضعيف، والحسن متروك، وأبوه غير معروف.

---

(١) زيادة من ف، أ، والمسند.
(٢) زيادة من ف، أ، والمسند.
(٣) المسند (٢/٣١٢) .
(٤) زيادة من ف، أ، والبخاري.
(٥) صحيح البخاري برقم (٣٤٠٢) .
(٦) في ت: "ههنا بالفروة".
(٧) زيادة من ف.
(٨) في ف: "مسلم".
(٩) زيادة من ف، أ، والطبري، وفي هـ: "فحار".
(١٠) تفسير الطبري (١٥/١٨٢) .." [1]

---

(١) تفسير ابن كثير ت سلامة ابن كثير ٥/١٨٨

"صحيحا كما تقول: عندي ألف، وأنا محتاج إلى مثليها، وتكون محتاجا إلى ثلاثة آلاف، كذا قال، وعلى هذا فلا إشكال.

لكن بقي سؤال آخر وهو وارد على القولين، وهو أن يقال: ما الجمع بين هذه الآية وبين قوله تعالى في قصة بدر وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمرا كان مفعولا [الأنفال: ٤٤] **فالجواب** أن هذا كان في حالة والآخر كان في حالة أخرى، كما قال السدي عن الطيب عن ابن مسعود في قوله تعالى: قد كان لكم آية في فئتين التقتا الآية، قال: هذا يوم بدر، قال عبد الله بن مسعود: وقد نظرنا إلى المشركين فرأيناهم يضعفون علينا، ثم نظرنا إليهم فما رأيناهم يزيدون علينا رجلا واحدا، وذلك قوله تعالى: وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم الآية.

وقال أبو إسحاق عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود قال: لقد قللوا في أعيننا حتى قلت لرجل إلى جانبي: تراهم سبعين؟ قال: أراهم مائة، قال: فأسرنا رجلا منهم، فقلنا، كم كنتم؟ قال: ألفا، فعند ما عاين كل من الفريقين الآخر، رأى المسلمون المشركين مثليهم، أي أكثر منهم بالضعف ليتوكلوا ويتوجهوا ويطلبوا الإعانة من ربهم عز وجل، ورأى المشركون المؤمنين كذلك ليحصل لهم الرعب والخوف والجزع والهلع، ثم لما حصل التصاف والتقى الفريقان، قلل الله هؤلاء في أعين هؤلاء، وهؤلاء في أعين هؤلاء، ليقدم كل منهما على الآخر.

ليقضي الله أمرا كان مفعولا أي ليفرق بين الحق والباطل، فيظهر كلمة الإيمان على الكفر والطغيان، ويعز المؤمنين ويذل الكافرين، كما قال تعالى: ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة [آل عمران: ١٢٣] وقال هاهنا والله يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار أي إن في ذلك لمعتبرا لمن له بصيرة وفهم يهتدي به إلى حكمة الله وأفعاله وقدره الجاري بنصر عباده المؤمنين في هذه الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد.

[سورة آل عمران (٣) : الآيات ١٤ الى ١٥]

زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب (١٤) قل أأنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد (١٥)

يخبر تعالى عما زين للناس في هذه الحياة الدنيا من أنواع الملاذ من النساء والبنين، فبدأ بالنساء، لأن الفتنة بهن أشد، كما ثبت في الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم، قال «ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء» «١» فأما إذا كان القصد بهن الإعفاف وكثرة الأولاد، فهذا مطلوب

---

(١) صحيح البخاري (نكاح باب ١٧) وصحيح مسلم (ذكر حديث ٩٧ و ٩٨) .." [(١)]

---

(١) تفسير ابن كثير ط العلمية ابن كثير ١٥/٢

"بغداد، اشتهر عنه أنه أورد إشكالا على الفقهاء في جعلهم نصاب السرقة ربع دينار، ونظم في ذلك شعرا دل على جهله وقلة عقله، فقال: [البسيط]

يد بخمس مئين عسجد وديت ... ما بالها قطعت في ربع دينار

تناقض ما لنا إلا السكوت له ... وأن نعوذ بمولانا من النار

ولما قال ذلك واشتهر عنه تطلبه الفقهاء فهرب منهم، وقد أجابه الناس في ذلك، فكان **جواب** القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله أن قال: لما كانت أمينة، كانت ثمينة، ولما خانت هانت. ومنهم من قال: هذا من تمام الحكمة والمصلحة وأسرار الشريعة العظيمة، فإن في باب الجنايات ناسب أن تعظم قيمة اليد بخمسمائة دينار لئلا يجنى عليها. وفي باب السرقة ناسب أن يكون القدر الذي تقطع فيه ربع دينار، لئلا يسارع الناس في سرقة الأموال، فهذا هو عين الحكمة عند ذوي الألباب ولهذا قال: جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم أي مجازاة على صنيعهما السيئ في أخذهما أموال الناس بأيديهم، فناسب أن يقطع ما استعانا به في ذلك نكالا من الله، أي تنكيلا من الله بهما على ارتكاب ذلك، والله عزيز أي في انتقامه، حكيم أي في أمره ونهيه وشرعه وقدره.

ثم قال تعالى: فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم أي من تاب بعد سرقته وأناب إلى الله فإن الله يتوب عليه فما بينه وبينه، فأما أموال الناس فلا بد من ردها إليهم أو بدلها عند الجمهور، وقال أبو حنيفة: متى قطع وقد تلفت في يده فإنه لا يرد بدلها، وقد روى الحافظ أبو الحسن الدارقطني من حديث ... عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي بسارق قد سرق شملة، فقال: ما إخاله سرق، فقال السارق: بلى يا رسول الله. قال «اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه، ثم ائتوني به» فقطع فأتي به فقال «تب إلى الله» فقال: تبت إلى الله، فقال «تاب الله عليك» .

وقد روي من وجه آخر مرسلا، ورجح إرساله علي بن المديني وابن خزيمة رحمهما الله.

وروى ابن ماجه «١» من حديث ابن لهيعة، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد الرحمن بن ثعلبة الأنصاري، عن أبيه أن عمر بن سمرة بن حبيب بن عبد شمس، جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال:

يا رسول الله، إني سرقت جملا لبني فلان، فطهرني فأرسل إليهم النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا افتقدنا جملا لنا، فأمر به فقطعت يده وهو يقول: الحمد لله الذي طهرني منك، أردت أن تدخلي جسدي النار.

وقال ابن جرير «٢» : حدثنا أبو كريب، حدثنا موسى بن داود، حدثنا ابن لهيعة عن يحيى بن

---

(١) سنن ابن ماجة (حدود باب ٢٤) .

(٢) تفسير الطبري ٤/ ٥٧١.." [1]

"عن السلف وغيرهم، وجاء ذكره في بعض الأحاديث، ولا يصح شيء من ذلك، وأشهرها حديث التعزية، وإسناده ضعيف.

---

(١) تفسير ابن كثير ط العلمية ابن كثير ٣/١٠٠

ورجح آخرون من المحدثين وغيرهم خلاف ذلك، واحتجوا بقوله تعالى: وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد [الأنبياء: ٣٤] وبقول النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر «اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض» «١» وبأنه لم ينقل إنه جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا حضر عنده ولا قاتل معه، ولو كان حيا لكان من أتباع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، لأنه عليه السلام كان مبعوثا إلى جميع الثقلين:

الجن والإنس، وقد قال: «لو كان موسى وعيسى حيين لما وسعهما إلا اتباعي» وأخبر قبل موته بقليل أنه لا يبقى ممن هو على وجه الأرض إلى مائة سنة من ليلته تلك عين تطرف، إلى غير ذلك من الدلائل.

قال الإمام أحمد «٢» : حدثنا يحيى بن آدم، حدثنا ابن المبارك عن معمر عن همام بن منبه، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في الخضر قال: «إنما سمي خضرا لأنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تهتز من تحته خضراء» ورواه أيضا عن عبد الرزاق، وقد ثبت أيضا في صحيح البخاري عن همام عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنما سمي الخضر لأنه جلس على فروة، فإذا هي تهتز من تحته خضراء» «٣» والمراد بالفروة هاهنا الحشيش اليابس وهو الهشيم من النبات، قاله عبد الرزاق؟؟؟. وقيل: المراد بذلك وجه الأرض. وقوله: ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا أي هذا تفسير ما ضقت به ذرعا، ولم تصبر حتى أخبرك به ابتداء، ولما أن فسره له وبينه ووضحه وأزال المشكل قال تسطع وقبل ذلك كان **الإشكال قويا** ثقيلا، فقال سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا، فقابل الأثقل بالأثقل، والأخف بالأخف، كما قال: فما اسطاعوا أن يظهروه وهو الصعود إلى أعلاه وما استطاعوا له نقبا [الكهف: ٩٧] وهو أشق من ذلك، فقابل كلا بما يناسبه لفظا ومعنى، والله أعلم.

فإن قيل: فما بال فتى موسى ذكر في أول القصة ثم لم يذكر بعد ذلك؟ **فالجواب** أن المقصود بالسياق إنما هو قصة موسى مع الخضر وذكر ما كان بينهما، وفتى موسى معه تبع، وقد صرح في الأحاديث المتقدمة في الصحاح وغيرها أنه يوشع بن نون، وهو الذي كان يلي بني إسرائيل بعد موسى عليه السلام، هذا يدل على ضعف ما أورده ابن جرير في تفسيره حيث قال: حدثنا ابن حميد، حدثنا سلمة: حدثني ابن إسحاق عن الحسن بن عمارة عن أبيه عن عكرمة قال: قيل لابن عباس: لم نسمع لفتى موسى بذكر من حديث، وقد كان معه؟ قال ابن

---

(١) أخرجه مسلم في الجهاد حديث ٥٨، والترمذي في تفسير سورة ٨، باب ٣، وأحمد في المسند ١/ ٣٠، ٣٢، ١١٧.

(٢) المسند ٢/ ٣١٢، ٣١٨.

(٣) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٢٧.." (١)

"ثم لقائل أن يقول: قوله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] كلام تام، إلا أن قوله تعالى: ﴿الرحمن الرحيم مالك﴾ [الفاتحة: ٣] متعلق بما قبله؛ لأنها صفات، والصفات تابعة للموصوفات، فإن جاز قطع الصفة عن الموصوف، وجعلها وحدها آية، فلم لم يقولوا: " بسم الله الرحمن " آية؟ ثم يقولوا: " الرحيم " آية ثانية، وإن لم يجز ذلك،

---

(١) تفسير ابن كثير ط العلمية ابن كثير ١٦٩/٥

فكيف جعلوا " الرحمن الرحيم " آية مستقلة؟ فهذا **الإشكال لا** بد من **جوابه**.

فصل الاسم هل هو نفس المسمى أم لا؟

قال ابن الخطيب – رحمه الله تعالى –: قالت الحشوية، والكرامية، والأشعرية: الاسم نفس المسمى، وغير التسمية.." [1]

"**والجواب**: أن قوله أولا: «تطاول ليلك» فيه التفات؛ لأنه كان أصل الكلام أن يقول: «تطاول ليلي» ؛ لأنه هو المقصود، فالتفت من مقام التكلم إلى مقام الخطاب، ومن مقام الخطاب إلى الغيبة، ثم من الغيبة إلى التكلم الذي هو الأصل.

وقرىء شاذا: «إياك يعبد» على بنائه للمفعول الغائب؛ ووجهها على إشكالها: أن فيها استعارة والتفاتا:

أما الاستعارة: [فإنه استعير] فيها ضمير النصب لضمير الرفع، والأصل: أنت تعبد، وهو شائع؛ كقولهم: «عساك، وعساه، وعساني» في أحد الأقوال؛ وقول الآخر: [الرجز]

٦٨ – يا ابن الزبير طالما عصيكا ... وطالما عنيتنا إليكا

فالكاف في «عصيكا» نائبة عن التاء، والأصل: «عصيت» .

وأما الالتفات: فكان من حق هذا القارئ أن يقرأ: «إياك تعبد» بالخطاب، ولكنه التفت من الخطاب في «إياك» إلى الغيبة في «يعبد» إلا أن هاذ الالتفات غريب؛ لكونه في جملة واحدة، بخلاف الالتفات المتقدم؛ ونظير هذا الالتفات قوله: [الطويل]

٦٩ – أأنت الهلالي الذي كنت مرة ... سمعنا به والأرحبي المغلب

فقال: «به» بعد قوله: «أنت» و «كنت» .

و «إياك» واجب التقديم على عامله؛ لأن القاعدة أن المفعول به إذا كان ضميرا – لو تأخر عم عامله – وجب اتصاله «، من نحو:» الدرهم إياه أعطيتك «لأنك لو أخرت الضمير هنا فقلت:» الدرهم أعطيك إياه «لم يلزم الاتصال، لما سيأتي بل يجوز:» أعطيتكه «.." [2]

"أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] إلى آخرها آية تامة منها.

وأما أبو حنيفة – رضي الله عنه – فإنه لما أسقط البسملة قال: قوله تعالى: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ آية، وقوله: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضآلين﴾ آية أخرى.

ودليل الشافعي – رضي الله تعالى عنه – أن مقطع قوله تعالى: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة، ورعاية التشابه في المقاطع لازم، لأنا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين: متقاربة، ومتشاكلة. فالمتقاربة كسورة «ق» .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١/١٣٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١/١٩٩

والمشاكلة في سورة «القمر» ، وقوله تعالى: ﴿أنعمت عليهم﴾ ليس من القسمين، فامتنع جعله من المقاطع.

وأيضا إذا جعلنا قوله تعالى: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ ابتداء آية، فقد جعلنا أول الآية لفظ «غير» ، وهذا اللفظ إما أن يكون صفة لما قبله، أو استثناء مما قبله، والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد، وكذلك المستثنى مع المستثنى منه كالشيء الواحد، وإيقاع الفصل [بينهما] على خلاف الدليل، أما إذا جعلنا قوله تعالى: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ إلى آخر السورة آية واحدة [كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة، وكذلك المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا، وآية واحدة] ، وذلك أقرب إلى الدليل.

فصل هل البسملة آية من أوائل السور أم لا؟

وللشافعي قولان:

قال ابن الخطيب: «والمحققون من أصحابنا اتفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور، وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من كل سورة، أو هي مع ما بعدها آية» .

وقال بعض الحنفية: إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسألة؛ لأن أحدا ممن قبله لم يقل: إن بسم الله آية من أوائل سائر السور.

ودليلنا أن بسم الله مكتوب في أوائل السور بخط القرآن، فوجب كونه قرآنا، واحتج المخالف بما روى أبو هريرة – رضي الله تعالى عنه – أن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله وسلم – قال في سورة «الملك» إنها ثلاثون آية، وفي سورة «الكوثر» إنها ثلاث آيات، ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية، فوجب ألا تمون التسمية آية من هذه السور.

والجواب أنا إذا قلنا: بسم الله الرحمن الرحيم كع ما بعدها آية واحدة، **فالإشكال زائل**. فإن قالوا: لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة، فكيف يمكنكم أن تقولوا: إنها بعض آية من سائر السور؟

قلنا: هذا غير بعيد، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ آية تامة؟ ثم صار مجموع قوله تعالى: ﴿وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين﴾ [يونس: ١٠] آية واحدة، فكذا ها هنا.." (١)

"فيه، والأمر كذلك؛ لأن العرب مع بلوغهم في الفصاحة إلى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن، وذلك يشهد بأنه لقيت هذه الحجة في الظهور إلى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه.

وقيل: في **الجواب** وجوه أخر:

أحدها: أن النفي كونه متعلقا للريب، المعنى: أنه منعه من الدلالة، ما إن تأمله المنصف المحق لم يرتب فيه، ولا اعتبار بمن وجد فيه الريب؛ لأنه لم ينظر فيه حق النظر، فريبه غير معتد به.

والثاني: أنه مخصوص، والمعنى: لا ريب فيه عند المؤمنين.

والثالث: أنه خبر معناه النهي. والأول أحسن.

قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ . يجوز فيه عدة أوجه:

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٤٧/١

أحدها: أن يكون مبتدأ، وخبره فيه متقدما عليه إذا قلنا: إن خبر «لا» محذوف.

وإن قلنا: «فيه» خبرها، كان خبره محذوفا مدلولا عليه بخبر «لا» ، تقديره: لا ريب فيه، فيه هدى، وأن يكون خبر مبتدأ مضمر تقديره: هو هدى، وأن يكون خبرا ثانيا ل «ذلك» ، على أن يكون «الكتاب» صفة أو بدلا، أو بيانا، و «لا ريب» خبر أول، وأن يكون خبرا ثالثا ل «ذلك» ، على أن يكون «الكتاب» خبرا أول، و «لا ريب» ، خبرا ثانيا، وأن يكون منصوبا على الحل من «ذلك» ، أو من «الكتاب» ، والعامل فيه على كلا التقديرين اسم الإشارة، وأن يكون حالا من الضمير في «فيه» ، والعامل ما في الجار والمجرور من معنى الفعل، وجعله حالا مما تقدم: إما على المبالغة، كأنه نفس الهدى، أو على حذف مضاف، أي: ذا هدى، أو على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل، وهكذا كل مصدر وقع خبرا، أو صفة، أو حالا فيه الأقوال الثلاثة، أرجحها الأول.

وأجازوا أن يكون «فيه» صفة ل «ريب» ، فيتعلق بمحذوف، وأن يكون متعلقا ب «ريب» ، وفيه إشكال؛ لأنه يصير مطولا، واسم «لا» إذا كان مطولا أعرب إلا أن يكون مرادهم أنه معمول لما عليه «ريب» لا لنفس «ريب» .

وقد تقدم معنى الهدى «عند قوله تبارك وتعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] .

و» هدى «مصدر على وزن» فعل «فقالوا: ولم يجيء من هذا الوزن في المصادر إلا» سرى «و» بكى «و» هدى «، وجاء غيرها، وهو» لقيته لقى «؛ قال الشاعر: [الطويل]

١١٦ - وقد زعموا حلما لقاك ولم أزد ... بحمد الذي أعطاك حلما ولا عقلا." (١)

"وعلى كل واحد من هذين التقديرين إشكال؛ لأن تقديره متصلا يلزم منه اتصال الضمير مع اتحاد الرتبة، وهو واجب الانفصال، وتقديره منفصلا يمنع حذفه؛ لأن العائد متى كان منفصلا امتنع حذفه، نصوا عليه، وعللوا بأنه لم يفصل إلا لغرض، وإذا حذف فاتت الدلالة على ذلك الغرض.

ويمكن أن يجاب عن الأول بأنه لما اختلف الضميران جمعا وإفرادا - وإن اتحدا رتبة - جاز اتصاله؛ ويكون كقوله: [الطويل]

١٢٦ - فقد جعلت نفسي تطيب لضغمة ... لضغمهماها يقرع العظم نابها

وأيضا فإنه لا يلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه مقدرا لزوال القبح اللفظي.

وعن الثاني: بأنه إنما يمنع لأجل اللبس موصوفة، والكلام في عائدها كالكلام في عائدها موصولة تقديرا واعتراضا وجوابا.

الثالث: أن تكون مصدرية، ويكون المصدر واقعا موقع المفعول أي: مرزوقا.

وقد منع أبو البقاء هذا الوجه قال: «لأن الفعل لا يتفق» ، وجوابه ما تقدم من أن المصدر يراد به المفعول. والرزق لغة: العطاء، وهو مصدر؛ قال تعالى: ﴿ومن رزقناه منا رزقا حسنا﴾ [النحل: ٧٥] وقال الشاعر: [البسيط]

١٢٧ - رزقت ملا ولم ترزق منافعه ... إن الشقي هو المحروم ما رزقا

وقيل: يجوز أن يكون «فعلا» بمعنى «مفعول» نحو: «ذبح» ، و «رعي» بمعنى: «مذبوح» ، و «مرعي» .

وقيل: «الرزق» - بالفتح - مصدر، وبالكسر اسم، وهو في لغة أزد شنوءة: الشكر، ومنه: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٧٠/١

تكذبون﴾ [الواقعة: ٨٢] .

وقال بعضهم: ويدخل فيه كل ما ينتفع به حتى الولد والعبد.

وقيل: هو نصيب الرجل، وما هو خاص له دون غيره.

ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل، وهو باطل؛ لأن الله – تعالى – أمرنا بأن ننفق مما رزقنا فقال: ﴿وأنفقوا من ما﴾ [المنافقون: ١٠] ، فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن إنفاقه.." (١)

"قال الزمخشري: ووجهها على إشكالها أن يقال: أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيدا، كما أقحم جرير في قوله: [البسيط]

٢٧٦ – يا تيم تيم عدي لا أبا لكم..... ... ...

تيما الثاني بين الأول، وما أضيف إليه، وكإقحامهم لام الإضافة بين المضاف والمضاف إليه في نحو: «لا أبا لك» قيل: هذا الذي قاله مذهب لبعضهم؛ ومنه قوله: [الطويل]

٢٧٧ – من النفر اللاء الذين إذا هم ... يهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

ف «إذا» وجوبها صلة «اللاء» ، ولا صلة للذين؛ لأنه توكيد للأول، إلا أن بعضهم يرد هذا القول، ويجعله فاسدا من جهة أنه لا يؤكد الحرف إلا بإعادة ما اتصل به، فالموصول أولى بذلك، وخرج الآية والبيت على أن «من قبلكم» صلة للموصول الثاني، والموصول الثاني وصلته خبر لمبتدأ محذوف، والمبتدأ وخبره صلة الأول، والتقدير: «والذين هم من قبلكم» ، وكذا [البيت] فجعل «إذا» وجوابها صلة [للذين، واللذين خبر لمبتدأ محذوف، وذلك المبتدأ وخبره صلة] ل «اللاء» ، ولا يخفى ما في هذا التعسف.

قوله: ﴿لعلكم تتقون﴾ .

«لعل» واسمها وخبرها، وإذا ورد في كلام الله – تعالى – فللناس فيه ثلاثة أقوال:

أحدها: أن «لعل» على بابها من الترجي والإطماع، ولكن بالنسبة إلى المخاطبين، أي: لعلكم تتقون على رجائكم وطمعكم؛ وكذا قاتل سيبويه في قوله تعالى:

﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه: ٤٤] : أي: اذهبا على رجائكما.." (٢)

"المراد من السجود التواضع لا وضع الجبهة على الأرض، وإن سلم أنه وضع الجبهة لكنه قال: السجود لله وآدم قبله، فزال الإشكال، وإن سلم أن السجود كان لآدم، فلم قلتم: إن ذلك لا يجوز من الأشرف؟ وذلك لأن الحكمة قد تقتضي إظهار نهاية الانقياد، والطاعة، فإن للسلطان أن يجلس عبدا من عبيده، ويأمر الأكابر بخدمتهن ويكون غرضه إظهار كونهم مطيعين منقادين له في كليات الأمور، وأيضا فإن الله – تعالى – يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فإن أفعاله غير معللة، ولذلك قلنا: إنه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الإنسان، ثم يعذبه عليه أبد الآباد، وإذا كان كذلك، فكيف

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٩١/١

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤١١/١

يعترض عليه في ان أمر الأعلى بالسجود لمن هو دونه.

وأما الحجة الثانية **فجوابها** أن كون آدم خليفة في الأرض وهذا يقتضي أن يكون آدم – عليه السلام – كان أشرف من كل من في الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء.

فإن قيل: فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الأرض؟

قلت: لوجوه: منها أن البشر لا يطيقون رؤية الملائكة، ومنها أن الجنس إلى الجنس أميل.

وأما الحجة الثالثة: فلا نسلم أن آدم كان أعلم منهم، وأكثر ما في الباب أن آدم – عليه الصلاة والسلام – كان عالما بتلك اللغات، وهم ما علموها، لكنهم لعلهم كانوا عالمين بسائر الأشياء، مع أن آدم – عليه السلام – ما كان عالما بها ويحقق هذا أن محمدا – عليه أفضل الصلاة والسلام – أفضل من آدم – عليه السلام – مع أن محمدا ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها، وأيضا فإن «إبليس» كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم من الجنة، وأن آدم – عليه السلام – ليس كذلك، والهدهد قال لسليمان صلوات الله وسلامه عليه:

﴿أحطت بما لم تحط به﴾ [النمل: ٢٢] ولم يكن أفضل من سليمان، سلمنا أنه كان أعلم منهم، ولكن لم لم يجز أن يقال: إن طاعنهم أكثر إخلاصا من طاعة آدم عليه الصلاة والسلام ؟ .

وأما الحجة الرابعة: فهي قوية.

وأما الخامسة: فلا يلزم من كون محمد – عليه الصلاة والسلام – رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله تعالى: ﴿فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾ [الروم: ٥٠] ولا يمتنع أن يكون – عليه الصلاة والسلام – رحمة لهم من وجه، وهم يكونون رحمة له من وجه آخر.

وأما الحجة السادسة: وهي أن عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما أنا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه – عليه الصلاة والسلام – لم يتحمل مثلها مع أنا نعلم أن محمدا عليه الصلاة والسلام أفضل من الكل.." (١)

"الاعتراض الرابع: هذه المسألة إما أن تكون من المسائل القطعية او الظنية، فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا، وحينئذ يعود الإشكال، وإن كانت من الظنيات فإن قلنا: إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا. وإن قلنا: المصيب فيها واحد، والمخطيء فيها معذور بالاتفاق، فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببا لإخراج آدم – عليه الصلاة والسلام – من الجنة؟

والجواب عن الأول: أن لفظة «هذا» وإن كان في الأصل إشارة إلى الشخص، لكنه قد يستعمل في الإشارة إلى النوع كما تقدم بيانه.

والجواب عن الثاني: أن الله – سبحانه وتعالى – كان قد قرن به ما دل على أن المراد هو النوع، لكن لعل آدم – عليه الصلاة والسلام – قصر في معرفة ذلك الدليل؛ لأنه ظن أنه لا يلزمه ذلك في الحال.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٣٨/١

أو يقال: إنه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله - تعالى - عن عين الشجرة، فلما طالت المدة غفل عنه، لأن في الخبر أن آدم - عليه الصلاة والسلام - بقي في الجنة الدهر الطويل، ثم اخرج.

والجواب عن الثالث: أنه لا حاجة ها هنا إلى إثبات أن الأنبياء تمسكوا بالاجتهاد، فإنا بينا أن آدم - عليه الصلاة والسلام - قصر في معرفة تلك الدلالة، وإن كان قد عرفها، لكنه قد نسيها، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿فنسي ولم نجد له عزما﴾ [طه: ١١٥] .

والجواب عن الرابع: يمكن أن يقال [كانت] الدلالة قطيعة [إلا أنه]- عليه الصلاة والسلام - لما نسيها صار النسيان عذرا في ألا يصير الذنب كبيرا، أو يقال: كانت ظنية إلا أنه ترتب عليه من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين؛ لأن ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص، وكما أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - مخصوص بأمور كثيرة في باب التشديدات بما لا يثبت في حق المة فكذا ها هنا.

واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر، وهو أنه - تعالى - لما قال: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ [الأعراف: ١٩] فهم آدم - عليه الصلاة والسلام - من هذا النهي أنهما إنما نهيا حال اجتماعهما؛ لأن قوله: «ولا تقربا» نهي لهما عن الجمع، ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد، فلعل الخطأ في الاجتهاد إنما وقع من هذا الوجه.

قوله: ﴿فأخرجهما مما كانا فيه﴾." (١)

"و «لعل» ، و «كأن» لفظا ومعنى، بخلافه مع «إن» ، و «أن» ، فإن معناه معهما باق. وقرأ عيسى بن عمر، وزيد بن علي وابن أبي إسحاق «ورسوله» بالنصب، وفيه وجهان:

أظهرهما: أنه عطف على لفظ الجلالة، والثاني: أنه مفعول معه.

قال الزمخشري. وقرأ الحسن «ورسوله» بالجر، وفيها وجهان:

أحدهما: أنه مقسم به، أي: ورسوله إن الأمر كذلك، وحذف **جوابه** لفهم المعنى.

والثاني: أنه على الجوار، كما أنهم نعتوا وأكدوا على الجواز، وقد تقدم تحقيقه. وهذه القراءة يبعد صحتها عن الحسن، للإبهام، حتى يحكى أن أعرابيا سمع رجلا يقرأ «ورسوله» بالجر، فقال الأعرابي: إن كان الله قد برىء من روسله فأنا بريء منه، فلبه القارىء إلى عمر - رضي الله عنه - فحكى الأعرابي الواقعة، فحينئذ أمر عمر بتعليم العربية. ويحكى أيضا هذه عن أمير المؤمنين علي، وأبي الأسود الدؤلي - رضي الله عنهما - قال أبو البقاء: «ولا يكون عطفا على» المشركين «لأنه يؤدي إلى الكفر» . وهذا واضح.

فصل

قال بعض المفسرين قوله: ﴿برآءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين﴾ جملة تامة مخصوصة بالمشركين، وقوله: ﴿وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر﴾ جملة أخرى ثانية معطوفة على الجملة الأولى، وهي عامة في حق جميع

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٦٦/١

الناس؛ لأن ذلك يجب أن يعرفه المؤمن والمشرك، من حيث إن الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعا، فيجب على المؤمنين أن يعرفوا الوقت الذي يباح فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه، فأمره تعالى بهذا الإعلام يوم الحج الأكبر، وهو الجمع الأعظم، ليصل ذلك الخبر إلى الكل، فيشتهر.

وفي هذا العطف **الإشكال الذي** ذكره أبو حيان في صدر الآية عند قوله ﴿وأذان من الله﴾ .

فصل

اختلفوا في يوم الحج الأكبر، فقال ابن عباس في رواية عكرمة «إنه يوم عرفة» وهو قول عمر، وسعيد بن المسيب، وابن الزبير، وعطاء، وطاووس، ومجاهد، وإحدى الروايتين عن علي، ورواية المسور بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال: خطب رسول." (١)

"**وجوابه**: أن هذا **الإشكال إنما** يتوجه على قول المعتزلة، حيث قالوا: إن الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم، أما عند أهل السنة: فإن شيئا من الأفعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا وإنما هي معرفات، واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد جائز.

فصل

دلت الآية على أن شيئا من أعمال البر لا يقبل مع الكفر بالله تعالى.

فإن قيل: كيف الجمع بينه وبين قوله: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾ [الزلزلة: ٧] ؟ **فالجواب**: أن يصرف ذلك إلى تأثيره في تخفيف العقاب، ودلت الآية على أن الصلاة تجب على الكافر، لأنه تعالى ذم الكافر على فعل الصلاة على وجه الكسل.

قال الزمخشري «كسالى» بالضم والفتح جمع: «كسلان» نحو «سكارى» . قال المفسرون: معنى هذا الكسل، أنه إن كان في جماعة صلى، وإن كان وحده لم يصل.

وقوله: ﴿ولا ينفقون إلا وهم كارهون﴾ أي: لا ينفقون لغرض الطاعة بل رعاية للمصلحة الظاهرة.

قوله تعالى: ﴿فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم﴾ الآية.

لما قطع في الآية الأولى رجاء المنافقين عن جميع منافع الآخرة، بين ههنا أن الأشياء التي يظنونها من منافع الدنيا؛ فإنه تعالى جعلها أسبابا لتعذيبهم في الدنيا.

والإعجاب: هو السرور بالشيء من نوع الافتخار به، ومع اعتقاد أنه ليس لغيره ما يساويه. قوله ﴿في الحياة الدنيا﴾ فيه وجهان:

أحدهما: أنه متعلق ب «تعجبك» ، ويكون قوله: ﴿إنما يريد الله ليعذبهم﴾ جملة اعتراض، والتقدير: فلا تعجبك في الحياة، ويجوز أن يكون الجار حالا من «أموالهم» وإلى هذا نحا ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والسدي وابن قتيبة، قالوا في الكلام تقديم وتأخير، والمعنى: فلا تعجبك أموالهم، ولا أولادهم في الحياة الدنيا، إنما يريد الله ليعذبهم بها في الآخرة.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٠/١٣

قال أبو حيان: «إلا أن تقييد الإعجاب المنهي عنه الذي يكون ناشئا عن أموالهم وأولادهم من المعلوم أنه لا يكون إلا في الحياة الدنيا، فيبقى ذلك كأنه زيادة تأكيد بخلاف التعذيب، فإنه قد يكون في الدنيا، كما يكون في الآخرة، ومع أن التقديم والتأخير يخصه أصحابنا بالضرورة» .." (١)

"فصل

اختلفوا في قوله: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾ هل يفيد العموم؟ فقال بعضهم: لا؛ لأن اللفظ مقصور على أقوام معينين نزلت الآية فيهم. وقال آخرون: بلى؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والمحسن هو الآتي بالإحسان، ورأس الإحسان لا إله إلا الله، فكل من قالها واعتقدها، كان من المسلمين، فاقتضت نفي جميع المسلمين؛ فدل هذا اللفظ بعمومه على أن الأصل حرمة القتل، وحرمة أخذ المال وأن لا يتوجه عليه شيء من التكاليف، إلا بدليل منفصل، فصارت هذه الآية بهذا الطريق أصلا معتبرا في الشريعة، في تقرير أن الأصل براءة الذمة، إلى أن يرد نص خاص.

قوله: ﴿ولا على الذين﴾ . فيه أوجه:

أحدها: أن يكون معطوفا على «الضعفاء» ، أي: ليس على الضعفاء، ولا على الذين إذا ما أتوك، فيكونون داخلين في خبر «ليس» مخبرا بمتعلقهم عن اسمها، وهو «حرج» .

الثاني: أن يكون معطوفا على «المحسنين» فيكونون داخلين فيما أخبر به من قوله: «من سبيل» ، فإن «من سبيل» يحتمل أن يكون مبتدأ، وأن يكون اسم «ما» الحجازية، و «من» مزيدة في الوجهين.

الثالث: أن يكون «ولا على الذين» خبرا لمبتدأ محذوف، تقديره: ولا على الذين إذا ما أتوك . إلى آخر الصلة، حرج، أو سبيل وحذف لدلالة الكلام عليه، قاله أبو البقاء. ولا حاجة إليه، لأنه تقدير مستغنى عنه إذ قدر شيئا يقوم مقامه هذا الموجود في اللفظ والمعنى. وهذا الموصول، أعني قوله: ﴿ولا على الذين إذا مآ أتوك﴾ ، يحتمل أن يكون مندرجا في قوله: ﴿ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون﴾ وذكروا على سبيل نفي الحرج عنهم، وألا يكونوا مندرجين، بل أن يكون هؤلاء وجدوا ما ينفقون، إلا أنهم لم يجدوا مركوبا. وقرأ معقل بن هارون «لنحملهم» بنون العظمة، وفيها إشكال، إذ كان مقتضى التركيب: قلت: لا أجد ما يحملكم عليه الله.

قوله: «قلت» فيه أربعة أوجه، أحدها: أنه جواب «إذا» الشرطية، و «إذا» وجوابها في موضع الصلة، وقعت الصلة جملة شرطية، وعلى هذا؛ فيكون قوله: «تولوا» جوابا لسؤال مقدر كأن قائلا قال: ما كان حالهم إذا أجيبوا بهذا الجواب؟ فأجيب بقوله: «تولوا» .

الثاني: أنه في موضع نصب على الحال، من «أتوك» ، أي: إذا أتوك، وأنت قائل: لا أجد ما أحملكم عليه، و «قد» مقدرة، عند من يشترط ذلك في الماضي الواقع حالا." (٢)

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١١٦/١٠

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٧٢/١٠

"قوله: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدهآ إياه﴾ .

في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه: أحدها: أنه لا يتوهم إنسان أنه تعالى منع محمدا من بعض ما أذن لإبراهيم فيه.

وثانيها: أنه تعالى لما بالغ في وجوب الانقطاع عن المشركين الأحياء والأموات، بين ههنا أن هذا الحكم غير مختص بدين محمد – عليه الصلاة والسلام –، بل وجوب الانقطاع مشروع أيضا في دين إبراهيم؛ فتكون المبالغة في تقرير وجوب المقاطعة أكمل، وأقوى.

وثالثها: أنه تعالى وصف إبراهيم بكونه حليما أي: قليل الغضب، وبكونه أوها، أي: كثير التوجع والتفجع عند نزول المضار بالناس، ومن كان موصوفا بهذه الصفة كان ميل قلبه إلى الاستغفار لأبيه شديدا؛ فكأنه قيل: إن إبراهيم مع جلالة قدره، وكونه موصوفا بالأواهية والحلمية منعه الله من الاستغفار لأبيه الكافر، فمنع غيره أولى.

قوله:» وعدهآ إياه «. اختلف في الضمير المرفوع، والمنصوب المنفصل، فقيل – وهو الظاهر – إن المرفوع يعود على» إبراهيم «، والمنصوب على» أبيه «، يعني: أن إبراهيم كان وعد أباه أن يستغفر له، ويؤيد هذا قراءة الحسن، وحماد الراوية. وابن السميفع ومعاذ القارئ» وعدها أباه «بالباء الموحدة. وقيل: المرفوع لأبي إبراهيم والمنصوب ل» إبراهيم «. وفي التفسير أنه كان وعد إبراهيم أنه يؤمن؛ فذلك طمع في إيمانه.

فصل

دل القرآن على أن إبراهيم استغفر لأبيه، لقوله: ﴿واغفر لأبي﴾ [الشعراء: ٨٦] وقوله: ﴿ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب﴾ [إبراهيم: ٤١] وقال: ﴿سلام عليك سأستغفر لك ربي﴾ [مريم: ٤٧] وقال أيضا ﴿لأستغفرن لك﴾ [الممتحنة: ٤] ، والاستغفار للكافر لا يجوز.

فأجاب تعالى عن هذا **الإشكال بقوله** ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدهآ إياه﴾ والمعنى: أن أباه وعده أن يؤمن؛ فلذا استغفر له، فلما تبين له أنه لا يؤمن وأنه عدو لله، تبرأ منه. وقيل: إن الواعد» إبراهيم «وعد أباه أن يستغفر له رجاء إسلامه وقيل في **الجواب** وجهان آخران:

الأول: أن المراد من استغفار إبراهيم لأبيه دعاؤه له إلى الإسلام، وكان يقول له آمن حتى تتخلص من العقاب، ويدعو الله أن يرزقه الإيمان فهذا هو الاستغفار، فلما أخبره تعالى بأنه يموت كافرا وترك تلك الدعوة.." (١)

"أم لا؟ فمن منع؛ لأنه كباب المبتدأ والخبر الصريح، والخبر الصريح متى كان كذلك؛ امتنع تقديمه على المبتدأ، لئلا يلتبس بباب الفاعل؛ فكذلك بعد نسخه، ومن أجاز فلأمن اللبس. ثم قال أبو حيان: «ويخلص من هذه الإشكالات اعتقاد كون» كاد «زائدة، ومعناها مراد، ولا عمل لها إذ ذاك في اسم ولا خبر، فتكون مثل» كان «إذا زيدت، يراد معناها ولا عمل لها، ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن مسعود» من بعد ما زاغت «بإسقاط» كاد «وقد ذهب الكوفيون إلى زيادتها في قوله تعالى: ﴿لم يكد يراها﴾ [النور: ٤٠] مع تأثرها بالعامل وعملها فيما بعدها؛ فأحرى أن يدعى زيادتها، وهي ليست عاملة ولا معمولة» قال شهاب الدين زيادتها أباه الجمهور، وقال به من البصريين الأخفش وجعل منه ﴿أكاد أخفيها﴾

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٠/٢٢٢

[طه: ١٥] وتقدم الكلام [البقرة: ٢٠٥] على ذلك. وقرأ الأعمش، والجحدري «تزيغ» بضم التاء، وكأنه جعل «أزاغ» ، و «زاغ» بمعنى. وقرأ أبي «كادت» بتاء التأنيث.

فصل

«كاد» عند بعضهم تفيد المقاربة، وعند آخرين تفيد المقاربة مع عدم الوقوع و «الزيغ» الميل، أي: من بعد ما كاد تميل قلوب فريق منهم، أو بعضهم، ولم يرد الميل عن الدين بل أراد الميل للتخلف، والانصراف؛ فهذه التوبة توبة عن تلك المقاربة.

واختلفوا في الذي وقع في قلوبهم، فقيل: هم بعضهم عند تلك الشدة العظيمة أن يفارق الرسول، لكنه صبر واحتسب؛ فلذلك قال تعالى: ﴿ثم تاب عليهم﴾ لما صبروا وندموا على ذلك الأمر اليسير. وقال آخرون: بل كان ذلك تحدث النفس الذي كان مقدمة العزيمة، فلما نالتهم الشدة، وقع ذلك في قلوبهم، ومع ذلك تلافوا هذا اليسير خوفا من أن يكون معصية؛ فلذلك قال تعالى: ﴿ثم تاب عليهم﴾ .

فإن قيل: ذكر التوبة في أول الآية، وفي آخرها، فما فائدة التكرار؟

فالجواب من وجوه:

أحدها: أنه تعالى ابتدأ بذكر التوبة قبل ذكر الذنب تطيبا لقلوبهم ثم لما ذكر الذنب أردفه مرة أخرى بذكر التوبة؛ تعظيما لشأنهم.

وثانيها: إذا قيل: عفا السلطان عن فلان ثم عفا عنه، دل على أن ذلك العفو متأكد بلغ الغاية القصوى في الكمال والقوة، قال عليه الصلاة والسلام : «إن الله ليغفر ذنب الرجل المسلم عشرين مرة» وهذا معنى قول ابن عباس في قوله: ﴿ثم تاب عليهم﴾." (١)

"أو يعارض؛ كقوله: ﴿يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين﴾ [الأحزاب: ١] وقوله: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر: ٦٥] ويدل على ذلك قوله في آخر السورة: ﴿يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني﴾ [يونس: ١٠٤] وأيضا لو كان شاكا في نبوة نفسه؛ لكان شك غيره في نبوته أولى، وهذا يوجب سقوط الشريعة بالكلية، وأيضا فبتقدير أن يكون شاكا في نبوة نفسه، فكيف يزول هذا الشك بإخبار أهل الكتاب عن نبوته مع أنهم كفار، وإن كان قد حصل فيهم مؤمن إلا أن قوله ليس بحجة، لا سيما وقد تقرر أنهم حرفوا التوراة، والإنجيل؛ فثبت أن هذا الخطاب وإن كان في الظاهر مع الرسول إلا أن المراد هو الأمة، وعلى هذا فإن الناس في زمانه كانوا فرقا ثلاثة: المصدقون، والمكذبون، والمتوقفون في أمره الشاكون فيه، فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال: أيها الإنسان: ﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك﴾ من الهدى على لسان محمد فاسأل أهل الكتاب ليدلوك على صحة نبوته «.

ولما ذكر الله تعالى لهم ما يزيل الشك عنهم، حذرهم من أن يلحقوا بالقسم الثاني، وهم المكذبون، فقال: ﴿ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله﴾ [يونس: ٩٥] الآية.

وقيل: كنى بالشك عن الضيق.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٣٠/١٠

وقيل: كني به عن العجب، وجه المجاز فيه أن كلا منهما فيه تردد، وقال الكسائي: إن كنت في شك أن هذه عادتهم مع الأنبياء؛ فسلهم كيف صبر موسى – عليه السلام –؟ .

وقيل: إنه تعالى علم أن الرسول لم يشك في ذلك، إلا أن المقصود منه أنه متى سمع هذا الكلام فإنه يصرخ ويقول «يا رب لا أشك، ولا أطلب الحجة من قول أهل الكتاب، بل يكفيني ما أنزلته علي من الدلائل الظاهرة» ونظيره قوله تعالى للملائكة: ﴿أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون﴾ [سبأ: ٤٠] والمقصود أن يصرحوا **بالجواب** الحق ويقولوا: ﴿سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن﴾ [سبأ: ٤١] .

وكقوله لعيسى – عليه الصلاة والسلام – ﴿أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾ [المائدة: ١١٦] والمقصود منه أن يصرح عيسى بالبراءة عن ذلك. وقيل: التقدير إنك لسيت بشاك البتة. ولو كنت شاكا لكان لك طرق كثيرة في إزالة الشك كقوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] أي: أنه لو فرض ذلك الممتنع واقعا؛ لزم فيه المحال الفلاني، فكذا ههنا، ولو فرضنا وقوع الشك فارجع إلى التوراة، والإنجيل لتعرف بهما أن هذا الشك زائل.

والوجه الثاني من وجهي إن أنها نافية. قال الزمخشري: «أي: فما كنت في شك فاسأل، يعنى لا نأمرك بالسؤال لكونك شاكا، ولكن لتزداد يقينا كما ازداد إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – بمعاينة إحياء الموتى» وهذا القول سبقه إليه الحسن البصري والحسين بن الفضل، وكأنه فرار من **الإشكال المتقدم** في جعلها شرطية، وقد تقدم **جوابه** من وجوه.." [(١)]

"إشكال، لأن هذه السورة مكية، وبعض السور المتقدمة مدنية، فكيف يمكن أن يكون المراد هذه العشر عند نزول هذا الكلام؟ فالأولى أن يقال التحدي وقع بمطلق السور.

فإن قيل: قد قال في سورة يونس ﴿فأتوا بسورة مثله﴾ [يونس: ٣٨] وقد عجزوا عنه. فكيف قال ﴿فأتوا بعشر سور﴾ فهو كرجل يقول لآخر: أعطني درهما؛ فيعجز، فيقول: أعطني عشرة؟ .

فالجواب: قد قيل: نزلت سورة هود أولا، وأنكر المبرد هذا وقال: بل سورة يونس أولا، وقال: ومعنى قوله في سورة يونس: ﴿فأتوا بسورة مثله﴾ [يونس: ٣٨] أي: مثله في الإخبار عن الغيب، والأحكام، والوعد والوعيد، فعجزوا، فقال لهم في سورة هود: إن عجزتم عن الإتيان بسورة مثله في الإخبار، والأحكام، والوعد، والوعيد (فأتوا بعشر سور مثله) من غير وعد ووعيد، وإنما هي مجرد بلاغة.

فصل

اختلفوا في الوجه الذي كان القرآن لأجله معجزا، فقيل: هو الفصاحة وقيل: الأسلوب، وقيل: عدم التناقض، وقيل: اشتماله على الإخبار عن الغيوب، والمختار عند الأكثرين أن القرآن معجز من جهة الفصاحة، واستدلوا بهذه الآية، لأنه لو كان إعجازه هو كثرة العلوم، أو الإخبار عن الغيوب، أو عدم التناقض لم يكن لقوله: «مفتريات» معنى، أما إذا كان وجه الإعجاز هو الفصاحة صح ذلك؛ لأن فصاحة الفصيح تظهر بالكلام، سواء كان الكلام صدقا أو كذبا، ثم إنه لما قرر وجه التحدي قال: ﴿وادعوا من استطعتم﴾ واستعينوا بمن استطعتم ﴿وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين فإلم

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤١١/١٠

يستجيبوا لكم﴾ يا أصحاب محمد، وقيل: لفظه جمع والمراد به الرسول - صلوات الله البر الرحيم وسلامه عليه وحده - والمراد بقوله: ﴿فإلم يستجيبوا لكم﴾ أي: الكفار، يحتمل أن من يدعونه من دون الله لم يستجيبوا.
قوله: ﴿فاعلموا أنمآ أنزل﴾ «ما» يجوز أن تكون كافة مهيئة، وفي «أنزل» ضمير يعود على ﴿ما يوحى إليك﴾ [هود: ١٢] ، و «بعلم» حال أي: ملتبسا بعلمه، ويجوز أن تكون موصولة اسمية أو حرفية اسما ل «أن» والخبر الجار تقديره: فاعلموا أن تنزيله، أو أن الذي أنزل ملتبس بعلم.
وقرأ زيد بن علي «نزل» بفتح النون والزاي المشددة، وفاعل «نزل» ضمير الله تعالى، و ﴿وأن لا إله إلا هو﴾ نسق على «أن» قبلها، ولكن هذه مخففة فاسمها محذوف، وجملة النفي خبرها.." (١)

"الثالث من السبعة: أن ينتصب على المصدر ومجيء المصدر على فاعل أيضا ليس بالقياس، والعامل في هذا المصدر كالعامل في الظرف كما تقدم، ويكون من باب ما جاء فيه المصدر من معنى الفعل لا من لفظه، تقديره: رؤية بدء: أو ظهور، أو اتباع بدء أو ظهور، أو رذالة بدء.
الرابع من السبعة: أن يكون نعتا ل «بشر» ، أي: ما نراك إلا بشرا مثلنا بادي الرأي، أي: ظاهره، أو مبتدئا فيه. وفيه بعد للفصل بين النعت والمنعوت بالجملة المعطوفة.
الخامس: أنه حال من مفعول «اتبعك» ، أي: وأنت مكشوف الرأي ظاهره لا قوة فيه، ولا حصانة لك.
السادس: أنه منادى والمراد به نوح - عليه الصلاة والسلام -، كأنهم قالوا: يا بادي الرأي، أي: ما في نفسك ظاهر لكل أحد، قالوا ذلك على سبيل الاستهزاء به، والاستقلال له.
السابع: أن العامل فيه مضمر، تقديره: أتقول ذلك بادي الرأي، ذكره أبو البقاء، والأصل عدم الإضمار مع الاستغناء عنه، وعلى هذه الأوجه الأربعة الأخيرة هو اسم فاعل من غير تأويل، بخلاف ما تقدم من الأوجه فإنه ظرف أو مصدر. واعلم أنك إذا نصبت «بادي» على الظرف أو المصدر بما قبل «إلا» احتجت إلى جواب عن إشكال، نصبت «بادي» على الظرف أوالمصدر بما قبل «إلا» احتجت إلى جواب عن إشكال، وهو أن ما بعد «إلا» لا يكون معمولا لما قبلها، إلا إن كان مستثنى منه نحو: ما قام إلا زيدا القوم، أو مستثنى نحو: قام القوم إلا زيدا، أو تابعا للمستثنى منه نحو: ما جاءني أحد إلا زيد أخير من عمرو و «بادي الرأي» ليس شيئا من ذلك.
قال مكي: لو قلت في الكلام: ما أعطيت أحدا إلا زيدا درهما؛ فأوقعت اسمين مفعولين بعد «إلا» لم يجز؛ لأن الفعل لا يصل ب «إلا» إلى مفعولين، إنما يصل إلى اسم واحد كسائر الحروف، ألا ترى أنك لو قلت: مررت بزيد عمرو فأوصلت الفعل إليهما بحرف واحد لم يجز، ولذلك لو قلت: استوى الماء والخشبة الحائط فتنصب اسمين بواو «مع» لم يجز إلا أن تأتي في جميع ذلك بواو العطف، فيجوز وصول الفعل.
والجواب الذي ذكره هو أن الظروف يتسع فيها ما لا يتسع في غيرها، وهذا جماع القول في هذه المسألة باختصار.
والرأي: يجوز أن يكون من رؤية العين أو من الفكرة والتأمل.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤٤٩/١٠

فصل

اعلم أن الله – سبحانه وتعالى – حكى عن قوم نوح – عليه الصلاة والسلام – شبهات:

الأولى: أنهم قالوا: إنه بشر مثلهم، وأن التفاوت الحاصل بين آحاد البشر يمتنع انتهاؤه إلى حيث يصير الواحد منهم وجب الطاعة لجميع العاملين.

الثانية: كونه ما اتبعه إلا الأراذل من القوم كالحياكة، وأصحاب الصنائع الخسيسة؛." (١)

"وهذا الوجه رده أبو عبيد بأنه يلزم منه أنهم نهوا عن الالتفات إلا المرأة، فإنها لم تنه عنه، وهذا لا يجوز، ولو كان الكلام «ولا يلتفت» برفع «يلتفت» يعني على أن تكون «لا» نافية، فيكون الكلام خبرا عنهم بأنهم لم يلتفتوا إلا امرأته فإنها تلتفت لكان الاستثناء بالبدلية واضحا، لكنه لم يقرأ برفع «يلتفت» أحد.

واستحسن ابن عيطة هذا الإلزام من أبي عبيد.

وقال: «إنه وارد على القول باستثناء المرأة من» أحد «سواء رفعت المرأة أو نصبتها» .

وهذا صحيح، فإن أبا عبيد لم يرد الرفع لخصوص كونه رفعا، بل لفساد المعنى، وفساد المعنى دائر مع الاستثناء من «أحد» ، وأبو عبيد يخرج النصب على الاستثناء من «بأهلك» ولكنه يلزم من ذلك إبطال قراءة الرفع، ولا سبيل إلى ذلك لتواترها.

وقد انفصل المبرد عن هذا **الإشكال الذي** أورده أبو عبيد بأن النهي في اللفظ ل «أحد» وهو في المعنى للوط – عليه الصلاة والسلام –، إذ التقدير: لا تدع منهم أحدا يلتفت، كقولك لخادمك: «لا يقم أحد» النهي ل «أحد» وهو في المعنى للخادم، إذ المعنى: لا تدع أحدا يقوم.

فآل **الجواب** إلى أن المعنى لا تدع أحدا يلتفت إلا امرأتك فدعها تلتفت، هذا مقتضى الاستثناء كقولك: «لا تدع أحدا يقوم إلا زيدا معناه: فدعه يقوم. وفيه نظر، إذ المحذور الذي قد فر منه أبو عبيد موجود هو أو قريب منه هنا.

والثاني: أن الرفع على الاستثناء المنقطع.

وقال أبو شامة: قراءة النصب أيضا من الاستثناء المنقطع، فالقراءتان عنده على حد سواء، ولنسرد كلامه قال:» الذي يظهر أن الاستثناء على كلتا القراءتين منقطع، لم يقصد به إخراجها من المأمور بالإسراء بهم، ولا من المنهيين عن الالتفات، ولكن استؤنف الإخبار عنها، فالمعنى: لكن امرأتك يجري لها كذا وكذا، ويؤيد هذا المعنى أن مثل هذه الآية جاءت في سورة الحجر، وليس فيها استثناء ألبتة، قال تعالى: ﴿فأسر بأهلك﴾ [الحجر: ٦٥] الآية.

فلم تقع العناية في ذلك إلا بذكر من أنجاهم الله تعالى، فجاء شرح حال امرأته في سورة [هود] تبعا لا مقصودا بالإخراج مما تقدم، وإذا اتضح هذا المعنى علم أن القراءتين وردتا على ما تقتضيه العربية في الاستثناء المنقطع، وفيه النصب والرفع، فالنصب لغة أهل الحجاز، وعليه الأكثر، والرفع لغة تميم، وعليه اثنان من القراء «.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤٦٩/١٠

قال أبو حيان:» هذا الذي طول به لا تحقيق فيه، فإنه إذا لم يقصد إخراجها من المأمور بالإسراء بهم، ولا من المنهيين عن الالتفات، وجعل اسثناء منقطعا، كان من." (١)

"الجنة مشغولون بلذاتهم، فلا فائدة لهم في الالتذاذ بالعقاب الدائم في حق غيرهم؛ فثبت أن ذلك العذاب ضرر خال عن جميع النفع؛ فوجب أن لا يجوز

وهذا قول عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – وعبد الله بن مسعود وأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهم – وذهب إلي الحسن البصري وحماد بن سلمة وبه قال علي بن طلحة وجماعة من المفسرين، رواه عنهم ابن تيمية.

وأما الجمهور الأعظم من الأمة، فقد اتفقوا على أن عذاب الكافر دائم، وعند هذا احتاجوا إلى **الجواب** عن التمسك بهذه الآية، فذكروا **جوابين**:

أحدهما: قالوا المراد سماوات الآخرة وأرضها، قالوا: والدليل على أن في الآخرة سماء وأرضا قوله تعالى: ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات﴾ [إبراهيم: ٤٨] وقوله: ﴿وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشآء﴾ [الزمر: ٧٤] وأيضا: لا بد لأهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم؛ وذلك هو الأرض والسموات.

ولقائل أن يقول: التشبيه إنما يصح ويجوز إذا كان حال المشبه به مقررا معلوما، فيشبه غيره به تأكيدا لثبوت الحكم المشبه، ووجود السموات والأرض في الآخرة غير معلوم، وبتقدير أن يكون وجوده معلوما إلا أنذ بقاءهما على وجه لا يفنى ألبتة غير معلوم، فإذا كان تشبيه عقاب الأشقياء به في الدوام بهما كلاما عديم الفائدة: أقصى ما في الباب أن يقال: لما ثبت بالقرآن وجود سموات وأرض في الآخرة، وثبت دوامهما؛ وجب الاعتراف به، وحينئذ يحسن التشبيه، إلا أنا نقول: لما كان الطريق في إثبات دوام سموات أهل الآخرة، ودوام أرضهم هو السمع، ثم السمع دال على دوام عقاب الكافر، فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحم في الأصل حال بعينه في الفرع، وفي هذه الصورة أجمعوا على أن القياس ضائع والتشبيه باطل، فكذا ههنا.

الوجه الثاني – في **الجواب** – قالوا: إن العرب يعبرون عن الدوام والأبد بقولهم: لا آتيك ما دامت السموات والأرض، وقولهم: ما اختلف الليل والنهار، وما طما البحر، وما أقام الجبل وأنه تعالى خاطب القوم على عرفهم في كلامهم، فلما ذكروا هذه الأشياء بناء على اعتقادهم أنها باقية أبدا، علمنا أن هذه الألفاظ في عرفهم تفيد الأبد والدوام.

ولقائل أن يقول: هل تسلمون أن قول القائل: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله﴾ يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات؟ أو تقولون: إنه لا يدل على هذا المعنى، فإن كان الأول؛ **فالإشكال لازم**؛ لأن النص لما دل على أنه يجب أن تكون مدة مقامهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات والأرض، ويمنع، من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات، وثبت أنه لا بد من فناء السموات، فعند هذا يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب، وإن قلتم إن هذا لا يمنع من بقائهم في النار بعد فناء." (٢)

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٣٨/١٠

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٦٩/١٠

"ويحتمل الأمرين في قراءة من كسر الهاء، وضم التاء، فتحتمل أن تكون فيه أسم فعل [بنيت على] الضم، ك «حيث» ، وأن تكون فعلا مسندا لضمير المتكلم، من: هاء الرجل يهيء، ك «جاء يجيء» ، وله حينئذ معنيان:

أحدهما: أن يكون بمعنى: حسنت هيئته.

والثاني: أن يكون بمعنى تهيأ، يقال: «هيئت، أي: حسنت هيئتي، أو تهيأت.

وجواز أبو البقاء: أن تكون» هئت «هذه من:» هاء يهاء «ك» شاء يشاء «.

وقد طعن جماعة على قراءة هشام التي بالهمز، وفتح التاء، فقال الفارسي: يشبه أن يكون الهمز وفتح التاء وهما من الراوي؛ لأن الخطاب من المرأة ليوسف، ولم يتهيأ لها بدليل قوله:» وراودته «، و» أني لم أخنه بالغيب «، وتابعه على ذلك جماعة.

وقال مكي بن أبي طالب:» يجب أن يكون اللفظ «هئت لي» أي: تهيأت لي، ولم يقرأ بذلك أحد، وأيضا: فإن المعنى على خلافه؛ لأنه [لم يزل] يفر منها، وتباعد عنها، وهي تراوده، وتطلبه، وتقد قميصهن فكيف تخبر أنه تهيأ لها؟ «.

وأجاب بعضهم عن هذين الإشكالين بأن المعنى: تهيأ لي أمرك لأنها لم تكن تقدر على الخلوة به في كل وقت، أو يكون المعنى: حسنت هيأتك. أو» لك «متعلق بمحذوف على سبيل البيان، كأنها قالت: القول لك، أو الخطاب لك، كهي في» سقيا لك ورعيا لك «.

قال شهاب الدين:» واللام متعلقة بمحذوف على كل قراءة إلا قراءة ثبت فيها كونها فعلا، فإنها حينئذ تتعلق بالفعل، إذ لا حاجة إلى تقدير شيء آخر «.

وقال أبو البقاء: «والأضبه أن تكون الهمزة بدلا من الياء، أو تكون لغة في الكلمة التي هي اسم للفعل، وليست فعلا، لأن ذلك يوجب أن يكون الخطاب ليوسف عليه الصلاة والسلام » . وهو فاسد لوجهين:

أحدهما: أنه لم يتهيأ لها، وإنما تهيأت له.

الثاني: أنه قال: «لك، ولو أراد الخطاب لقال:» هئت لي «، وتقدم جوابه وقوله:» إن الهمزة بدل من الياء «. هذا عكس لغة العرب، إذ قد عهدناهم يبدلون الهمزة الساكنة ياء إذا انكسر ما قبلها، نحو:» بير «و» ذيب «ولا يقبلون الياء المكسور ما قبلها همزة، نحو: ميل، وديك، وأيضا: فإن غيره جعل الياء الصريحة مع كسر الهاء كقراءة نافع، وابن ذكوان محتملة؛ لأن تكون بدلا من الهمزة، قالوا فيعود الكلام فيها، كالكلام في قراءة هشام.." [1]

"وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام :» قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن «قال: والمراد من الأصعبين: داعية الفعل وداعية الترك، وهاتان الداعيتان لا يحصلان إلا بخلق الله تعالى وإلا لافتقرت إلى داعية أخرى، ولزم التسلسل؛ فثبت أن قول يوسف عليه الصلاة والسلام :» معاذ الله «من أدل الدلائل على صحة القول بالقضاء، والقدر.

قوله تعالى: ﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ [الآية: ٢٤] جواب» لولا ما تقدم عليها، وقوله: «وهم بها» عند من يجيز تقديم جواب أدوات الشرط عليها، وإما محذوف لدلالة هذا عليه عند من لا يرى ذلك، وقد تقدم تقرير المذهبين مرارا، كقولهم: «أنت ظالم إن فعلت» ، أي: فعلت، فأنت ظالز، ولا تقول: إن «أنت ظالم» هو الجواب، بل دل

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٧/١١

عليه دليل، وعلى هذا فالوقف عند قوله: «برهان ربه» والمعنى: لولا رؤيته برهان ربه لهم بها، لكنه امتنع همه بها لوجود رؤية برهان ربه، فلم يحصل منه هم ألبتة، كقولك: لولا زيد لأكرمتك، فالمعنى: إن الإكرام ممتنع لوجود زيد، وبهذا يتخلص من **الإشكال الذي** يورد، وهو: كيف يليق بنبي أن يهم بامرأة.

قال الزمخشري: «فإن قلت: قوله» وهم بها «داخل تحت القسم في قوله:» ولقد همت به «أم خارج عنه؟ . قلت: الأمران جائزان، ومن حق القارىء إذا قصد خروجه من حكم القسم، وجعله كلاما برأسه أن يقف على قوله:» ولقد همت به «ويبتدىء قوله: ﴿وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ ، وفيه أيضا إشعار بالفرق بين الهمين.

فإن قلت: لم جعلت **جواب»** لولا «محذوفا يدل عليه:» هم بها «، وهلا جعلته هو **الجواب** مقدما؟ .

قلت: لأن» لولا «لا يتقدم عليها جو ابها من قبل أنه في حكم الشرط، وللشرط صدر الكلام، وهو وما في حيزه مم الجملتين، مثل كلمة واحدة، ولا يجوز تقديم بعض الكلمة على بعض، وأما حذف بعضها إذا دل عليه دليل؛ فهو جاءز»

.

فقوله: «وأما حذف بعضها ... . إلخ» **جواب** عن سؤال مقدر، وهو أنه إذا كان **جواب** الشرط مع الجملتين بمنزلة كلمة؛ فينبغي أن لا يحذف منهما شيء؛ لأن الكلمة لا يحذف منها شيء.

فأجاب بأنه يجوز إذا دل دليل على ذلك، وهو كما قال، ثم قال: فإن قلت لم جعلت «لولا» متعلقة ب «هم بها» وحدة، ولم تجعلها متعلقة بجلمة وقله: ﴿ولقد همت به وهم بها﴾ ؛ لأن الهم لا يتعلق بالجواهر، ولكن بالمعاني، ولا بد من تقدير." (١)

"القميص من قبل ومن دبر دليل ظني ضعيف، والعدول عن الحجة الواضحة القاطعة حال حصولها إلى الدلالة الظنية لا يجوز.

الثاني: أنه تبارك وتعالى قال: ﴿وشهد شاهد من أهلهآ﴾ يشير بذلك إلى أن شهادة الشاهد على قريبه، أولى بالقبول من شهادته له؛ لأن الظاهر من حال القريب أن يشهد لقريبه، لا أن يشهد عليه، وهذا الترجيح إنما يصار إليه إذا كانت دلالة الشهادة ظنية، وذلك إنما يكون في شهادة الرجل، ولو يكون هذا القول صادرا من الصبي الذي كان في المهد، لكان قوله حجة قاطعة، ولا يتفاوت الحال بين أن يكون من أهلها، وبين ألا يكون، وحينئذ لا يبقى لهذا القيد وجه.

الثالث: أن لفظ الشاهد لا يقع في العرف، إلا على من تقدمت معرفته بالواقعة، وإحاطته بها.

القول الثالث: أن هذا الشاهد هو القميص، قال مجاهد رضي الله عنه الشاهد: «قد قيمصه من دبر» ، وهذا في غاية الضعف؛ لأن القميص لا يوصف بهذا ولا ينسب إلى الأهل.

واعلم أن القول الأول عليه إشكال، وذلك أن العلامة المذكورة لا تدل قطعا على براءة يوسف من المعصية؛ لأن من المحتمل أن الرجل قصد المرأة لطلب الزنا، والمرأة غضبت عليه، فهرب الرجل، فعدت المرأة خلف الرجل، وجذبته لقصد أن تضربه ضربا وجيعا، فعلى هذا الوجه يكون قد القميص من دبر، مع أن المرأة تكون بريئة عن [الذنب] وأن الرجل يكون مذنبا.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٦٠/١١

جوابه: أنا بينا أن علامات كذب المرأة كانت كثيرة بالغة مبلغ اليقين، فضم إليها هذه العلامة الأخرى، لا لأجل أن يعولوا في الحكم عليها، بل لأجل أن يكون ذلك جاريا مجرى المقدمات، والمرجحات.

قوله: «إن كان ... » هذه الجملة الشرطية، إما معمولة لقول مضمر تقديره: «فقال» إن كان عند البصريين، وإما معمولة «لشهد» ؛ لأنه بمعنى القول عند الكوفيين. قوله «من دبر. .» ، و «من قبل ... » قرأ العامة جميع ذلك بضمتين، والجر والتنوين، بمعنى: من خلف، من قدام، أي: من خلف القميص، وقدامه وقرأ الحسن، وأبو عمرو في رواية بتسكين لعين تخفيفا، وهي لغة الحجاز، وأسد، وقرأ ابن يعمر، وابن أبي إسحاق [والعطاردي والجارود بثلاث ضمات، وروي عن الجارود وابن أبي إسحاق وبن يعمر] أيضا بسكون العين وبنائها على الضم ووجه ضمهما: أنهم جعلوهما ك «قبل، وبعد» في." [١]
(١)

"مصدر سمن يسمن فهو سمين، فالاسم والمصدر، جاءا على غير قاس؛ إذا قياسهما «سمن» بفتح الميم فهو سمن بسكرها؛ نحو فرح فرحا فهو فرح.

قال الزمخشري: «فإن قلت: هل من فوق بين إيقاع سمان صفة للتمييز: وهو بقرات دون المميز: سبع بقرات سمانا؟ قلت: إذا أوقعتها صفة ل» بقرات «، فقد قصدت إلى أن تميز السبع بنوع من البقرات، وهو السمان منهم، لا بجنسهن، ولو وصفت السبع بها، لقصدت إلى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها، ثم رجعت فوصفت المميز بالجنس بالسمن.

فإن قلت: هلا قيل:» سبع عجاف «على الإضافة.

قلت: التمييز موضوع الجنس، والعجاف وصف لا يقع البيان به وحده، فإن قلت: فقد يقولون: ثلاثة فرسان، وخمسة أصحاب، لبيان؛ قلت: الفارس، والصاحب، والراكب، ونحوها صفات جرت مجرى الأسماء؛ فأخذت حكمها، وجاز فيها ما لم يجز في غيرها، ألا تراك ألا تقول: عندي ثلاثة ضخام ولا أربعة غلاظ.

فإن قلت: ذلك مما يشكل، وما نحن بسبيله لا **إشكال فيه**، ألا ترى أنه لم يقل: وبقرات سبع عجاف؛ لوقوع العلم بأن المراد البقرات قلت: ترك الأصل لا يجوز مع وقوع الاستغناء عما ليس بأصل، وقد وقع الاستغناء عن قولك: سبع عجاف عما تقترحه من التمييز بالوصف «انتهى.

وهي أسئلة وأجوبة حسنة، وتحقيق السؤال الأول **وجوابه**: أنه يلزم من وصف التمييز بشيء وصف المميز به، ولا يلزم من وصف المميز وصف التمييز بذلك الشيء؛ بيانه: أنك إذا قلت:» عندي أربعة رجال حسان «بالجر، كان معناه: أربعة من الرجال الحسان؛ فيلزم حسن الإربعة؛ لأنهم بعض الرجال الحسان، وإذا قلت: عندي أربعة رجال حسان برفع حسان كان معناه: أربعة من الرجال حسان، وليس فيه دلالة على وصف الرجال بالحسن.

وتحقيق الثاني **وجوابه**: أن أسماء العدد لا تضاف إلى الأوصاف إلا في ضرورة وإنما يجاء بها تابعة لأسماء [العدد] ؛ فيقال: عندي ثلاثة قرشيون، ولا يقال ثلاثة قرشيين بالإضافة إلا في شعر، ثم أعترض بثلاثة فرسان، وأجاب بجريان ذلك مجرى الأسماء.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٧٤/١١

وتحقيق الثالث: أنه إنما امتنع» ثلاثة ضخام «ونحوه؛ لأنه لا يعلم موصوفه، بخلاف الآية الكريمة، فإن الموصوف معلوم، ولذلك لم يصرح به.." (١)

"الأول: أن بلوغ يعقوب في محبة يوسف إلى هذا الحد العظيم لا يليق إلا لمن كان غافلا عن الله تعالى؛ لأن من عرف الله؛ أحبه، من أحب الله لم يتفرغ قلبه بحب شيء سوى الله تعالى وأيضا: القلب الواحد لا يسع الحب المستغرب لشيئين، فلما كان قلبه مستغرقا ف يحب ولده؛ امتنع أن يقال: إنه كان مستغرقا في حب الله تعالى؟ .

السؤال الثاني: أنضه عند استيلاء الحزن الشديد عليه؛ كان من الواجب عليه أن يشتغل بذكر الله تعالى والتفويض، والتسليم لقضائه.

وأما قوله: ﴿يا أسفا على يوسف﴾ ، فذلك لا يليق بأهل الدين والعلم فضلا عن أكابر الأنبياء صلواتا لله وسلامه عليهم أجمعين؟ .

السؤال الثالث: لا شك أن يعقوب عليه الصلاة والسلام ت كان من أكابر الأنبياء وكان أبوه، وجده، وعمه كلهم من أكابر الأنبياء المشهورين في جميع الأنبياء ومن كان كذلك، ثم وقعت له واقعة هائلة في أعز أولاده، لم تبق تلك الواقعة خفية، بل لا بد، وأن تبلغ في الشهرة إلى حيث يعرفها كل أحد، لا سيما، وقد انقضت المدة الطويلة فيها، وبقي يعقوب على حزنه الشديد، وأسفه العظيم، وكان يوسف في مصر، وكان يعقوب في بعض [بوادي] الشام قريبا من مصر، فمع قرب المسافة يمتنع بقاء هذه الواقعة خفية.

السؤال الرابع: لم لم يبعث يوسف إلى يعقوب ويعلمه أنه من الحياة صلاة الله عليهما وفي السلامة ولا يقال: إنه كان يخاف إخوته؛ لأنه بعد أن صار ملكا قاهرا يمكنه إرسال الرسول إليه، وإخوته ما كانوا يقدرون على دفع رسوله؟ .

السؤال الخامس: كيف جاز ليوسف عليه الصلاة والسلام أن يضع الصواع في وعاء أخيه، ثم يستخرجه ويلصق به تهمة السرقة مع أنه كان بريئا عها.

السؤال السادس: كيف رغب في إلصاق هذه التهمة له، وحبسه عند نفسه مع أنه كان يعلم أنه يزداد حزن أبيه ويقوى؟ .

والجواب عن الأول: أن مع مثل هذه المحبة الشديدة يكون كثير الرجوع إلى الله تعالى كثير الاشتغال بالدعاء، والتضرع، وذلك يكون سببا لكما الاستغراق وعن الثاني: أن الداعية الإنسانية لا تزول في الحياة العاجلة، فتارة كان يقول ﴿يا أسفى على يوسف﴾ وتارة كان يقول: ﴿فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون﴾ وأما بقية الأسئلة، فالقاضي أجاب عنها فقال: هذه الوقائع التي نقلت إلينا إما أن يمكن تخريجها على الأحوال المعتادة أو لايمكن، فإن كان الأول، فلا **إشكال وإن** كان الثاني فنقول: كان الزمان زمان الأنبياء، وخرق العادة في ذلك الزمان غير مستبعد، فلم يمتنع أن يقال: إن." (٢)

"أحدها: قوله: ﴿رب اجعل هذا البلد آمنا﴾ ، وتقدم تحريه في البقرة «وهذا البلد آمنا» ، ومسول الجعل التصيير.

قال الزمخشري: «فإن قلت: فرق بين قوله: ﴿اجعل هذا البلد آمنا﴾ وبين قوله ﴿هذا بلدا آمنا﴾ [البقرة: ١٢٦] .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١١٣/١١

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٩٦/١١

قلت: قد سأل في الأول أن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها، ولا يخافون، في الثاني أن يخرجه من صفة كان عليها من الخوف إلى ضدها من الأمن كأنه قال: هو بلد مخوف فاجعله آمنا» .

قوله «واجنبني» ، يقال: جنبه شرا، وأجنبه إياه ثلاثيا، ورباعيا، وهي لغة نجد وجنبه إياه مشددا، وهي لغة الحجاز وهو المنع، وأصله من الجانب.

وقال الراغب: «قوله تعالى: ﴿واجنبني وبني﴾ من جنبته عن كذا، أي: أبعدته منه، وقيل: من جنبت الفرس، [كأنما] سأله أن يقوده عن جانب الشرك بألطاف منه وأسباب خفية» .

و «أن نعبد» على حذف الحرف، أي: عن أن نعبد.

وقرأ الجحدري وعيسى الثقفي رحمهما الله «وأجنبني» بطقع الهمزة من «أجنب» .

قال بعضهم: يقال: جنبته الشيء، وأجنبته تجنبا، وأجنبته إجنابا، بمعنى واحد.

فإن قيل: ههنا إشكال من وجوه:

أحدهما: أن إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه دعا ربه أن يجعل مكة بلدا آمنا وقد خرب جماعة الكعبة، وأغاروا على مكة.

وثانيها: أن الأنبياء عليه الصلاة والسلام معصومون من عبادة الأصنام، فما فائدة هذا الدعاء.

وثالثها: أن كثيرا من أبنائه عبدوا الأصنام؛ لأن كفار قريش كانوا من أولاده وكانوا يعبدون الأصنام فأين الإجابة؟ .

فالجواب عن الأول من وجهين:

الأول: أنه نقل عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه لما فرغ من بناء الكعبة دعا بأن يجعل الله الكعبة، وتلك البلدة آمنة من الخراب.

والثاني: أن المراد جعل أهلها آمنين، كقوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] والمراد أهلها، وعلى هذا أكثر المفسرين، وعلى هذا التقدير، فالمراد بالأمن ما." (١)

"فصل

تقرير شبهة القوم: هو أن الإنسان، إذا جفت أعضاؤه، وتناثرت وتفرقت في جوانب العالم، واختلطت تلك الأجزاء بسائر أجزاء العالم، فالأجزاء المائية تختلط بمياه العالم، والأجزاء الترابية تختلط بالتراب، والأجزاء الهوائية تختلط بالهواء، وإذا كان كذلك، فكيف يعقل اجتماعها بأعيانها مرة أخرى، وكيف يعقل عود الحياة إليها بأعيانها مرة أخرى؟! هذا تقرير شبهتهم.

والجواب عنها: أن هذا الإشكال لا يتم إلا بالقدح في كمال علم الله تعالى، وفي كمال قدرته.

أما إذا سلمنا كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات، فحينئذ، هذه الأجزاء، وإن اختلطت بأجزاء العالم، إلا أنها متميزة في علم الله تعالى، ولما سلم كونه – تعالى – قادرا على كل الممكنات، كان قادرا على إعادة التأليف والتركيب، والحياة، والعقل، إلى تلك الأجزاء بأعيانها، فمتى سلم كمال علم الله تعالى، وكمال قدرته، زالت هذه الشبهة بالكلية.

ثم قال تعالى: ﴿قل كونوا حجارة أو حديدا﴾ وذلك أنهم استبعدوا أن يردهم أحياء بعد أن صاروا عظاما ورفاتا، فإنها صفة

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٩٣/١١

منافية لقبول الحياة بحسب الظاهر، فقال: ولقد قدرتم أن هذه الأجسام بعد الموت تصير إلى صفة أخرى أشد منافاة لقبول الحياة من كونها عظاما ورفاتا؛ مثل أن تصير حجارة أو حديدا؛ فإن المنافاة بين الحجرية والحديدية وبين قبول الحياة اشد من المنافاة بين العظمية وبين قبول الحياة؛ لأن العظم كان جزءا من بدن الحي، وأما الحجارة والحديد، فما كانا ألبتة موصوفين بالحياة، فبتقدير أن تصير أبدان الناس حجارة أو حديدا بعد الموت، فإن الله تعالى يعيد الحياة إليها، ويجعلها حية عاقلة، كما كان، والجليل على صحة ذلك أن تلك الأجسام قابلة للحياة والعقل؛ إذ لو لم يكن القبول حاصلا، لما حصل العقل والحياة لها في أول الأمر، وإله العالم عالم بجميع الجزئيات، فلا يشتبه عليه أجزاء بدن زيد المطيع بأجزاء بدن عمرو العاصي، وقادر على كل الممكنات.

وإذا ثبت أن عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكن في نفسه، وثبت أن إله العالم عالم بجميع المعلومات، قادر على كل الممكنات، كان عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكنا قطعا سواء صارت عظاما ورفاتا أو أشياء أبعد من العظم في قبول الحياة، مثل أن تصير حجارة أو حديدا، وهذا ليس المراد منه الأمر، بل المراد أنكم لو كنتم كذلك، لما أعجزتم الله تعالى عن الإعادة؛ كقول القائل للرجل: أتطمع في، وأنا ابن فلان؟!! فيقول: كن من شئت كن ابن الخليفة فسأطلب منك حقي. ثم قال تعالى: ﴿أو خلقا مما." (١)

"واعلم أن الذي ذكره الكعبي ليس جوابا عن الاستدلال، بل هو التزام لمخالفة ظاهر النص، وقياس الإرادة على الأمر باطل؛ لأن هذا النص دال على أنه لا يوجد إلا ما أراده الله، وليس في النصوص ما يدل على أنه لا يدخل في الوجود إلا ما أمر به، فظهر الفرق. وأجاب القفال عنه بأن قال: هلا إذا دخلت [جنتك] ، قلت: ما شاء الله، أي: هذه الأشياء الموجودة في هذا البستان: ما شاء الله؛ كقول الإنسان، إذا نظر غلى شيء عمله زيد: عمل زيد، أي: هذا عمل زيد.

ومثله: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم﴾ [الكهف: ٢٢] ، أي: قالوا: ثلاثة، وقوله: ﴿وقولوا حطة﴾ [الأعراف: ١٦١] أي: وقولوا: هذه حطة، وإذا كان كذلك، كان [المراد أن] هذا الشيء الموجود في البستان شيء شاء الله تكوينه، وعلى هذا التقدير: لم يلزم أن يقال: وقع كل ما شاء الله؛ لأن هذا الحكم غير عام في الكل، بل يختص بالأشياء المشاهدة في البستان، وهذا التأويل الذي ذكره القفال أحسن مما ذكره الجبائي والكعبي.

فصل

قال ابن الخطيب: وأقول: إنه على جوابه لا يندفع الإشكال عن المعتزلة؛ لأن عمارة ذلك البستان، ربما حصلت بالغصوب، وبالظلم الشديد؛ فلا يصح أيضا على قول المعتزلة أن يقال: هذا واقع بمشيئة الله، اللهم، إلا أن يقال: المراد أن هذه الثمار حصلت بمشيئة الله إلا أن هذا تخصيص لظاهر النص من غير دليل.

وأما أمر المؤمن الكافر بأن يقول: لا قوة إلا بالله، أي: لا قوة لأحد على أمر من الأمور إلا بإعانة الله وإقداره.

ثم إن المؤمن، لما علم الكافر الإيمان، أجابه عن الافتخار بالمال والنفر، فقال: ﴿إن ترن أنا أقل منك مالا وولدا﴾ .

واعلم أن ذكر الولد ها هنا يدل على أن المراد بالنفر المذكور في قوله: ﴿وأعز نفرا﴾ الأعوان والأولاد.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٢/٣٠٥

وقوله: ﴿إن ترن أنا أقل﴾ يجوز في «أنا» وجهان:

أحدهما: أن يكون مؤكدا لياء المتكلم.

والثاني: أنه ضمير الفصل بين المفعولين، و «أقل» مفعول ثان، أو حال بحسب الوجهين في الرؤية، هل هي بصرية أو علمية؟ إلا أنك إذا جعلتها بصرية، تعين في «أنا» أن تكون توكيدا، لا فصلا؛ لأن شرطه أن يقع بين مبتدأ وخبر، أو ما أصله المبتدأ والخبر.." (١)

"والحقبة بالضم أيضا، وتجمع الأولى على حقب، بكسر الحاء كقرب، والثانية على حقب، بضمها؛ كقرب.

فإن قيل قوله: «أو أمضي» فيه وجهان:

أظهرهما: أنه منسوق على «أبلغ» يعني بأحد أمرين: إما ببلوغه المجمع، أو بمضيه حقبا.

والثاني: أنه تغيية لقوله «لا أبرح» فيكون منصوبا بإضمار «أن» بعد «أو» بمعنى «إلى نحو» لألزمنك أو تقضيني حقي «.

فالجواب قال أبو حيان: «فالمعنى: لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين، إلى أن أمضي زمانا، أتيقن معه فوات مجمع البحرين»

قال شهاب الدين: فيكون الفعل المنفي قد غيي بغايتين مكانا وزمانا؛ فلا بد من حصولهما معا، نحو: «لأسيرن إلى بيتك إلى الظهر» فلا بد من حصول الغايتين؛ والمعنى الذي ذكره الشيخ يقتضي أنه يمضي زمانا يتيقن فيه فوات مجمع البحرين.

وجعل أبو البقاء «أو» هنا بمعنى «إلا» في أحد الوجهين:

قال: «والثاني: أنها بمعنى: إلا أن أمضي زمانا؛ أتيقن معه فوات مجمع البحرين» وهذا الذي ذكره أبو البقاء معنى صحيح، فأخذ الشيخ هذا المعنى، ركبه مع القول بأنها بمعنى «إلى» المقتضية للغاية، فمن ثم جاء الإشكال.

فصل في المراد بمجمع البحرين

قوله: «مجمع البحرين» ؛ الذي وعد فيه موسى لقاء الخضر – عليه السلام -: هو ملتقى بحرين فارس والروم مما يلي المشرق، قاله قتادة، [وقال محمد بن كعب: طنجة] وقال أبي بن كعب: إفريقية.

وقيل: البحران موسى والخضر؛ لأنهما كانا بحري علم. وليس في اللفظ ما يدل على تعيين هذين البحرين؛ فإن صح بالخبر الصحيح شيء فذاك، وإلا فالأولى السكوت عنه.

ثم قال: «أو أمضي حقبا» : أو أسير زمانا طويلا.

واعلم أن الله تعالى كان أعلم موسى حال هذا العالم، وما أعلمه بموضعه بعينه، فقال موسى: لا أزال أمشي؛ حتى يجتمع البحران، فيصيرا بحرا واحدا، أو أمضي دهرا طويلا؛ حتى أجد هذا العالم، وهذا إخبار من موسى أنه وطن نفسه على تحمل التعب الشديد، والعناء العظيم في السفر؛ لأجل طلب العلم، وذلك تنبيه على أن المتعلم، لو سار من المشرق إلى المغرب؛ لأجل مسألة واحدة، حق له ذلك.." (٢)

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٢/٤٩٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٢/٥٢٣

"الفرقان: ٢١] وقد يعل كهذه الآية، والكثير في الجمع الإعلال، وقد يصحح؛ نحو: «إنكم لتنظرون في نحو كثيرة» وقالوا: فتي وفتو.

وقرأ الأخوان «عتيا» و ﴿صليا﴾ [مريم: ٧٠] و «بكيا» [مريم: ٥٨] و ﴿جثيا﴾ [مريم: ٧٢] بكسر الفاء للاتباع، والباقون بالضم على الأصل.

وقرأ عبد الله بن مسعود بفتح الأول من «عتيا» و «صليا» جعلهما مصدرين على زنة «فعيل» كالعجيج والرحيل.

وقرأ عبد الله وأبي بم كعب «عسيا» بضم العين، وكسر السين المهملة، وتقدم اشتقاق هذه اللفظة في الأعراف، وتصريفها.

والعتي والعسي: واحد.

يقال: عتا يعتو عتوا، وعتيا، فهو عات، وعسا يعسو عسوا وعسيا فهو عاس، والعاسي: هو الذي غيره طول الزمان إلى حال البؤس. وليل عات: طويل، وقيل: شديد الظلمة.

فصل

في هذه الآية سؤالان:

أحدهما: لم تعجب زكريا - عليه الصلاة والسلام - بقوله: ﴿أنى يكون لي غلام﴾ مع أنه هو الذي طلب الغلام؟ .

والسؤال الثاني: قوله: ﴿أنى يكون لي غلام﴾ هذا التعجب يدل على الشك في قدرة الله تعالى على ذلك، وذلك كفر، وهو غير جائز على الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام -؟ .

فالجواب عن الأول: أما على قول من قال: ما طلب الولد، **فالإشكال زائل**، وأما على قول من قال: إنه طلب الولد، **فالجواب** أن المقصود من قوله: ﴿أنى يكون لي غلام﴾ هو البحث على أنه تعالى يجعلهما شابين، ثم يرزقهما، أو يتركهما شيخين، ويرزقهما الولد، مع الشيخوخة؟ ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وزكريآ إذ نادى ربه رب لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه﴾

[الأنبياء: ٨٩، ٩٠] .

وما هذا الإصلاح إلا أنه تعالى أعاد قوة الولادة.

وذكر السدي في **الجواب** وجها آخر، فقال: إنه لما سمع النداء بالبشارة جاءه." (١)

"فصل في المراد بالروح

اختلفوا في هذا الروح، فالأكثرون على أنه جبريل - صلوات الله عليه - لقوله تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين﴾ [الشعراء: ١٩٣] وسمي روحا؛ لأن الدين يحيى به.

وقيل: سمي روحا على المجاز؛ لمحبته، وتقريبه، كما تقول لحبيبك: روحي.

وقيل: المراد من الروح: عيسى - صلوات الله عليه - جاء في صورة بشر، فحملت به، والأول أصح، وهو أن جبريل عرض لها في صورة شاب أمرد، حسن الوجه، جعد الشعر، سوي الخلق وقيل: في صورة ترب لها، اسمه يوسف، من خدم بيت

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٩/١٣

المقدس.

قيل: إنما تمثل لها في صورة بشر؛ لكي لا تنفر منه، ولو ظهر في صورة الملائكة، لنفرت عنه، ولم تقدر على استماع كلامه، وهاهنا إشكالات:

الأول: أنه لو جاز أن يظهر الملك في صورة الإنسان المعين، فحينئذ؛ لا يمكننا القطع بأن هذا الشخص الذي نراه في الحال هو زيد الذي رأينا بالأمس؛ لاحتمال أن الملك، أو الجني تمثل بصورته، وفتح هذا الباب يؤدي إلى السفسطة، ولا يقال: هذا إنما يجوز في زمان [جواز] البعثة، فأما في زماننا فلا يجوز.

لنا أن نقول: هذا الفرق إنما يعلم بالدليل، فالجاهل بذلك الدليل يجب ألا يقطع بأن هذا الشخص الذي رآه الآن هو الذي رآه بالأمس.

الثاني: أنه جاء في الأخبار أن جبريل – صلوات الله عليه – شخص عظيم جدا، فذلك الشخص –كيف صار بدنه في مقدار جثة الإنسان، وذلك يوجب تداخل الأجزاء، وهو محال.

الثالث: أنا لو جوزنا أن يتمثل جبريل – صلوات الله عليه – في صورة الآدمي، فلم لا يجوز تمثله في صورة أصغر من الآدمي؛ كالذباب، والبق، والبعوض، ومعلوم أن كل مذهب جر إلى هذا، وهو باطل.

الرابع: أن تجويزه يفضي إلى القدح في خبر التواتر، فلعل الشخص الذي حارب يوم بدر، لم يكن محمدا – صلوات الله عليه وسلامه – بل كان شخصا يشبهه، وكذا القول في الكل.

والجواب عن الأول: أن ذلك التجويز لازم على الكل؛ لأن من اعترف بافتقار العالم إلى الصانع المختار، فقد قطع بكونه قادرا على أن يخلق شخصا آخر؛ مثل زيد في خلقه وتخطيطه، وإذا جوزنا ذلك، فقد لزم الشك في أن زيدا المشاهد الآن هو الذي." (١)

"ولم يؤثر هنا شذوذا، وهذا نظير قول الآخر: [البسيط]

٣٥٩٩ – لولا فوارس من نعم وأسرتهم ... يوم الصليفاء لم يوفون بالجار

فلم يعمل «لم» وأبقى نون الرفع. و «من البشر» حال من «أحدا» لأنه لو تأخر، لكان وصفا، وقال أبو البقاء: «أو مفعول» يعني متعلق بنفس الفعل قبله.

قوله تعالى: «فقولي» بين هذا الجواب، وشرطه جملة محذوفة، تقديره: فإما ترين من البشر أحدا، فسألك الكلام، فقولي، وبهذا المقدر نخلص من إشكال: وهو أن قولها «فلن أكلم اليوم إنسيا» كلام؛ فيكون ذلك تناقضا؛ لأنها قد كلمت إنسيا بهذا الكلام، وجوابه ما تقدم.

ولذلك قال بعضهم: إنها ما نذرت في الحال، بل صبرت؛ حتى أتاها القوم، فذكرت لهم: ﴿إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا﴾ .

وقيل: المراد بقوله «فقولي» إلى لآخره، أنه بالإشارة، وليس بشيء؛ بل المعنى: فلن أكلم اليوم إنسيا بعد هذا الكلام.

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٣/٣٣

وقرأ زيد بن علي «صياما» بدل «صوما» وهما مصدران.

فصل في معنى صوما

معنى قوله تعالى: «صوما» : أي صمتا، وكذلك كان يقرأ ابن مسعود – رضي الله عنه –، والصوم في اللغة، الإمساك عن الطعام والكلام.

قال السدي: كان في بني إسرائيل من إذا أراد أن يجتهد، صام عن الكلام، كما يصوم عن الطعام، فلا يتكلم حتى يمسي.

قيل: كانت تكلم الملائكة، ولا تكلم الإنس.

قيل: أمرها الله تعالى بنذر الصمت؛ لئلا تشرع مه من اتهمها في الكلام؛ لمعنيين:

أحدهما: أن كلام عيسى – صلوات الله عليه – أقوى في إزالة التهمة من كلامهما، وفيه دلالة على أن تفويض [الأمر] إلى الأفضل أولى.." (١)

"كالمحق إذا علم في أن قلب واحد شبهة ، وأنه لو لم يطالبه وتقريرها بأقصى ما يقدر عليه لبقيت تلك الشبهة في قلبه ويخرج بسببها عن الدين، فإن للمحق أن يطالبه بتقريرها على أقصى الوجوهن ويكون غرضه من ذلك أن يجيب عنها، ويزيل أثرها عن قلبه، فمطالبته بذكر الشبهة لهذا الغرض جائز فكذا ههنا.

الرابع: أن لا يكون ذلك أمرا بل معناه: إنكم إن أردتم فعله فلا مانع منه حسا لكي ينكشف الحق.

الخامس: أن موسى – عليه السلام – لا شك أنه كان كارها لذلك ولا شك أنه نهاكم عن ذلك بقوله: ﴿ويلكم لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب﴾ [طه: ٦١] وإن كان كذلك استحال أن يأمرهم بذلك، لأن الجمع بين كونه ناهيا آمرا بالفعل الواحد محال، فعلمنا أن أمره غير محمول على ظاهره، وحينئذ يزول الإشكال.

فإن قيل: لم قدمهم في الألقاء على نفسه مع أن تقديم إسماع الشبهة على إسماع الحجة غير جائز، فكذا تقديم إرائة الشبهة على إرائة الحجة يجب أن لا يجوز، لاحتمال أنه ربما أدرك الشبهة ثم لا يتفرغ لإدراك الحجة بعده، فيبقى حينئذ في الكفر والضلال، وليس لأحد أن يقول: إن ذلك كان بسبب أنهم لما قدموه على أنفسهم فهو – عليه السلام – قابل ذلك بأن قدمهم، لأن أمثال ذلك إنما يحسن فيما يرجع إلى حظ النفس فأما ما يرجع إلى الدليل والشبهة فغير جائز.

فالجواب أنه – عليه السلام – كان قد أظهر المعجزة مرة واحدة فما كان به حاجة إلى إظهارها مرة أخرى، والقوم إنما جاءوا لمعارضته، فقال – عليه السلام – لو أظهرت المعجزة أولالكنت كالسبب في إقدامهم على إظهار السحر وقصد إبطال المعجزة وهولا يجوز، ولكنني أفوض المر إليهم باختيارهم على إظهار السحر وقصد إبطال المعجزة وهو لا يجوز، ولكنني أفوض الأمر باختيارهم يظهرون ذلك السحر، ثم أظهر أنا ذلك المعجز الذي يبطل سحرهم، فيكون هذا التقديم سببا لدفع الشبهة فكان أولى.." (٢)

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥١/١٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٠٨/١٣

"٣٦٨٠ – جاءوا بمذق هل رأيت الذئب قط ... الثالث: مجزوم على **جواب** الأمر، أي: إن تضرب طريقا يبسا لا تخف.

قوله: «دركا» قرأ أبو حيوة «دركا» بسكون الراء. والدرك والدرك اسمان من الإدراك، أي: لا يدرك فرعون وجنوده وتقدم الكلام عليهما في سورة النساء، وأن الكوفيين قرءوه بالسكون كأبي حيوة هنا.

قوله: «ولا تخشى» لم يقرأ بإثبات الألف، وكان من حق من قرأ «لا تخف» جزما أن يقرأ «لا تخش» بحذفها كذا قال بعضهم وليس بشيء، لأن القراءة سنة، وفيها أوجه:

أحدها: أن تكون حالا، وفيه إشكال، وهو أن المضارع المنفي بلا كالمثبت في عدم مباشرة الواو له، وتأويله على حذف مبتدأ، أي وأنت لا تخشى، كقوله:." (١)

"الرسول﴾ [طه: ٩٦] ، ولو لم يصر حيا لما بقي لهذا الكلام فائدة، ولأنه تعالى سماه عجلا، والعجل حقيقة هو الحيوان، وسماه جسدا وهو إنما يتناول الحي.

وأثبت له الخوار.

وأما ظهور خارق العادة على يد الضال فجائز، لأنه لا يحصل الالتباس وهاهنا كذلك فوجب أن لا يمتنع.

وروى عكرمة عن ابن عباس أن هارون – عليه السلام – مر بالسامري وهو يصنع العجل، فقال ما تصنع؟ فقال أصنع ما ينفع ولا يضر فادع لي فقال: اللهم أعطه ما سأل، فلما مضى هارون، قال السامري اللهم إني اسألك أن تجعل له خوارا.

وفي رواية: فألقى التراب في فم العجل، وقال: كن عجلا يخور، فكان كذلك يدعوه هارون وعلى هذا التقدير يكون ذلك معجزا للنبي.

قوله: ﴿فقالوا هاذآ إلهكم وإله موسى﴾ وهاهنا **إشكال وهو** أن القوم إن كانوا في الجهالة بحيث اعتقدوا أن ذلك العجل المعمول في تلك الساعة هو الخالق للسموات والأرض فهم مجانين، وليسوا مكلفين، ولأن هذا محال على مثل ذلك الجمع العظيم، وإن لم يعتقدوا ذلك، فكيف قالوا: ﴿هاذآ إلهكم وإله موسى﴾ ؟

وجوابه لعلهم كانوا من الحلولية: فجوزوا حلول الإله وحلول صفة من صفاته في ذلك الجسم، وإن كان ذلك أيضا في غاية البعد، لأن ظهور الخوارق لا يناسب الإلهية، ولكن لعل القوم في نهاية البلادة.

قوله: «فنسي» قرأ العامة بكسر السين. وقرأ الأعمش بسكون السين، وهي لغة فصيحة والضمير في «نسي» يجوز أن يعود على السامري «، وعلى هذا قيل: إنه من كلام." (٢)

"ومالي وولدي. فقال عليه السلام:» إن الإسلام لا يقال، إن الإسلام يسبك كما تسبك النار خبث الحديد والذهب والفضة «ونزلت هذه الآية. وهاهنا إشكال، وهو أن المفسرين أجمعوا على أن هذه السور مكية إلا ست آيات ذكروها أولها ﴿هذان خصمان اختصموا﴾ [الحج: ١٩] إلى قوله ﴿صراط الحميد﴾ [الحج: ٢٤] ولم يعدوا هذه الوقائع

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٣/٣٣٤

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٣/٣٥٨

(التي ذكروها في سبب نزول هذه الآية مع أنهم يقولون إن هذه الوقائع) إنما كانت بالمدينة كما تقدم النقل عنهم.
فإن قيل: كيف قال: ﴿وإن أصابته فتنة انقلب﴾ والخير أيضا فتنة، لأنه امتحان. قال تعالى: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾ [الأنبياء: ٣٥] .

فالجواب: مثل هذا كثير في اللغة، لأن النعمة بلاء وابتلاء قال تعالى ﴿فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه﴾ [الفجر: ١٥] ولكن إنما يطابق اسم البلاء على ما يثقل على الطبع، والمنافق ليس عنده الخير إلا الخير الدنيوي، وليس عنده الشر إلا الشر الدنيوي، لأنه لا دين له؛ فلذلك وردت الآية على ما يعتقده. فإن قيل: إذا كانت الآية في المنافق فما معنى قوله ﴿انقلب على وجهه﴾ وهو في الحقيقة لم يسلم حتى ينقلب.

فالجواب أنه أظهر بلسانه خلاف ما كان أظهره، فصار يذم الدين عند الشدة وكان من قبل يمدحه وذلك انقلاب على الحقيقة. فإن قيل: مقابل الخير هو الشر فلما قال ﴿فإن أصابه خير اطمأن به﴾ كان يجب أن يقول: وإن أصابه شر انقلب على وجهه.

فالجواب: لما كانت الشدة ليست بقبيحة لم يقل تعالى: وإن أصابه شر بل وصفه بما لا يفيد فيه القبح.

قوله: ﴿خسر الدنيا والآخرة﴾ قرأ العامة «خسر» فعلا ماضيا، وهو يحتمل ثلاثة أوجه:

الاستئناف، والحالية من فاعل «انقلب» ، ولا حاجة إلى إضمار (قد) على الصحيح.." (١)

"الملك العظيم.

والأكثرون: على أنه العرش حقيقة.

قوله: «ومن يدع» شرط، وفي **جوابه** وجهان:

أحدهما: أنه قوله: «فإنما حسابه» وعلى هذا ففي الجملة المنفية وهي قوله: ﴿لا برهان له به﴾ وجهان:

أحدهما: أنها صفة، ل «إلها» وهي صفة لازمة، أي: لا يكون الإله المدعو من دون الله إلا كذا، فليس لها مفهوم لفساد المعنى. ومثله ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ [الأنعام: ٣٨] لا يفهم أن ثم إلها آخر مدعوا من دون الله له برهان، وأن ثم طائرا يطير بغير جناحيه.

والثاني: أنها جملة اعتراض بين الشرط **وجوابه**، وإلى الوجهين أشار الزمخشري بقوله وهي صفة لازمة كقوله: «يطير بجناحيه» جيء بها للتوكيد لا أن يكون في الآلهة ما يجوز أن يقوم عليه برهان، ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء كقولك: من أحسن إلى زيد لا أحد أحق بالإحسان منه فالله مثيبه.

والثاني من الوجهين الأولين: أن **جواب** الشرط قوله: ﴿لا برهان له به﴾ كأنه فر من مفهوم الصفة لما يلزم من فساده، فوقع في شيء لا يجوز إلا في ضرورة شعر، وهو حذف فاء الجزاء من الجملة الاسمية كقوله:

٣٨١٤ - من يفعل الحسنات الله يشكرها ... والشر بالشر عند الله سيان

وقد تقدم تخريج كون ﴿لا برهان له﴾ على الصفة، ولا إشكال، لأنها صفة لازمة، أو على أنها جملة اعتراض.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣١/١٤

فصل

لما بين أنه ﴿الملك الحق لا إله إلا هو رب﴾ أتبعه بأن من ادعى إلها آخر فقد ادعى." (١)

"قال الزجاج: «وهذا التأويل فاسد من وجهين:

الأول: أنه ما ورد النكاح في كتاب الله إلا بمعنى التزوج، ولم يرد البتة بمعنى الوطء.

الثاني: أن ذلك يخرج الكلام عن الفائدة، لأنا لو قلنا: المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية **فالإشكال عائد**، لأنا نرى الزاني قد يطأ العفيفة حين يتزوج بها، ولو قلنا: المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية حين يكون وطؤه زنا، فهذا كلام لا فائدة فيه» .

فإن قيل: أي فرق بين قوله: ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية﴾ وبين قوله: ﴿الزانية لا ينكحهآ إلا زان﴾ ؟

فالجواب أن الكلام الأول يدل على أن الزاني لا يرغب إلا في نكاح الزانية، بخلاف الزانية فقد ترغب في نكاح غير الزاني، فلا جرم بين ذلك بالكلام الثاني.

فإن قيل: لم قدم الزانية على الزاني في أول السورة وهاهنا بالعكس؟

فالجواب: سبقت تلك الآية على عقوبتها لخيانتها، فالمرأة هي المادة في الزنا، وأما هاهنا فمسوقة لذكر النكاح، والرجال أصل فيه، لأنه هو الراغب الطالب.

قوله

تعالى

: ﴿والذين يرمون المحصنات. .﴾ الآية هي كقوله: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ [النور: ٢] فيعود فيه ما تقدم بحاله، وقوله: «المحصنات» فيه وجهان:

أحدهما: أن المراد به النساء فقط، وإنما خصهن بالذكر لأن قذفهن أشنع.

والثاني: أن المراد بهن النساء والرجال، وعلى هذا فيقال: كيف غلب المؤنث على المذكر؟

والجواب أنه صفة لشيء محذوف يعم الرجال والنساء، أي: الأنفس المحصنات، وهو بعيد أو تقول: ثم معطوف محذوف لفهم المعنى، وللإجماع على أن حكمهم حكمهن أي: والمحصنين.

قوله: ﴿بأربعة شهدآء﴾ العامة على إضافة اسم العدد للمعدود، وقرأ أبو زرعة." (٢)

"أي: لا منجى ولا ملجأ. قال القاضي: ولذلك لا يوصف تعالى بأن له وزيرا.

قوله: ﴿فقلنا اذهبآ إلى القوم الذين كذبوا بآياتنا﴾ يعني القبط.

قوله: «فدمرناهم» . العامة على «فدمرنا» فعلا ماضيا معطوفا على محذوف، أي: فذهب فكذبوهما «فدمرناهم تدميرا» أهلكناهم إهلاكا. وقرأ علي – كرم الله وجهه – «فدمراهم» أمر لموسى وهارون، وعنه أيضا: «فدمرانهم» كذلك أيضا، ولكنه مؤكد بالنون الشديدة، وعنه أيضا: «فدمرا بهم» بزيادة باء الجر بعد فعل الأمر، وهي تشبه القراءة قبلها في الخط،

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٧٢/١٤

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٨٩/١٤

ونقل عنه الزمخشري «فدمرتهم» بتاء المتكلم. فإن قيل: الفاء للتعقيب، والإهلاك لم يحصل عقيب بعث موسى وهارون إليهم بل بعد مدة مديدة.

فالجواب: فاء التعقيب محمولة هنا على الحكم بالإهلاك لا على الوقوع. وقيل: إنه تعالى أراد اختصار القصة فذكر المقصود منها أولها وآخرها، والمراد إلزام الحجة ببعثة الرسل، واستحقاق التدمير بتكذيبهم. واعلم أن قوله: «كذبوا بآياتنا» إن حملنا تكذيب الآيات على تكذيب الآيات الإلهية فلا إشكال، وإن حملناه على تكذيب آيات النبوة، فاللفظ وإن كان للماضي فالمراد به المستقبل.." (١)

"٣٨٨٦ - ويوم النسار ويوم الجفا ... ر كانا عذابا وكان غراما

وقول الأعشى:

٣٨٨٧ - إن يعاقب يكن غراما وإن يع ... ط جزيلا فإنه لا يبالي

ف (غراما) بمعنى شر لازم، وقيل: خسرانا ملحا لازما، ومنه الغريم لإلحاحه وإلزامه، ويقال: فلان مغرم بالنساء، إذا كان مولعا بهن، وسأل ابن عباس نافع بن الأزرق عن الغرام فقال: هو الوجع.

قوله: ﴿إنها سآءت مستقرا ومقاما﴾ . يجوز أن تكون «ساءت» بمعنى أحزنت، فتكون متصرفة ناصبة المفعول، وهو هنا محذوف، أي: أنها يعني جهنم أحزنت صحابها و «مستقرا» يجوز أن تكون تمييزا وأن تكون حالا.

ويجوز أن تكون «ساءت» بمعنى بئست، فتعطي حكمها، ويكون المخصوص بالذم محذوفا، وفي «ساءت» ضمير مبهم يفسره مستقر و «مستقرا» يتعين أن يكون تمييزا، أي: ساءت هي، فهي مخصوص وهو الرابط بين هذه الجملة وبين ما وقعت خبرا عنه، وهو «إنها كذا قدره أبو حيان، وقال أبو البقاء:» مستقرا «تمييز، و» ساءت «بمعنى بئس. فإن قيل: يلزم من هذا إشكال، وذلك أنه يلزم تأنيث فعل الفاعل المذكر من غير مسوغ لذلك، فإن الفاعل في» ساءت «على هذا يكون ضميرا عائدا على ما بعده، وهو» مستقرا ومقاما «، وهما مذكران، فن أين جاء التأنيث؟

والجواب: أن المستقر عبارة عن جهنم فلذلك جاز تأنيث فعله، ومثله قوله:." (٢)

"والمدح ثانيا، ومن أول المدح إلى آخر الدعاء كلام إبراهيم - عليه السلام - فجعل الشيء الواحد وهو كقوله: ﴿والذي أطمع أن يغفر لي يوم الدين﴾ كلام غيره مما يبطل نظم الكلام ويفسده.

وأما قوله: إن الطمع هو اليقين (فهذا) على خلاف اللغة.

وأما الثالث وهو أن المراد تعليم الأمة فباطل أيضا، لأن حاصله يرجع إلى أنه كذب على نفسه لغرض تعليم الأمة، وإنه باطل أيضا. فإن قيل: لم أسند إلى نفسه الخطيئة مع أن الأنبياء منزهون عن الخطايا؟ **فالجواب** من وجوه:

أحدها: قال مجاهد: هي قوله: ﴿إني سقيم﴾ [الصافات: ٨٩] وقوله: ﴿بل فعله كبيرهم﴾ [الأنبياء: ٦٣] وقوله لسارة: «هذه أختي» وزاد الحسن قوله للكوكب: ﴿هذا ربي﴾ [الأنعام: ٧٦] .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٣١/١٤

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٦٥/١٤

قال ابن الخطيب: وهذا ضعيف، لأن نسبة الكذب إليه غير جائز.

وثانيها: أنه ذكره على سبيل التواضع وهضم النفس.

قال ابن الخطيب: وهذا ضعيف، لأنه إن كان صادقا في هذا التواضع فقد لزم الإشكال، وإن كان كاذبا فحينئذ يرجع حاصل الجواب إلى إلحاق المعصية به، وهو منزه عن المعصية.

وقال: وثالثها، وهو الجواب الصحيح: أن يحمل ذلك على ترك الأولى، وقد يسمى ذلك خطأ، فإن من ملك جوهرة أمكنه أن يبيعها بألف ألف دينار، فباعها بدينار، وقيل: إنه أخطأ، وترك الأولى على الأنبياء جائز.

فإن قيل: ما فائدة قوله: «يغفر لي» ؟

فالجواب من وجوه: الأول: أن الأب إذا عفا عن ولده، والسيد عن عبده، والزوج عن زوجته فإنما يكون ذلك طلبا للثواب، أو لحسن الثناء والمحمدة، أو دفعا للألم الحاصل من الرقة الجنسية، وإذا كان كذلك لم يكن عفوه إلا رعاية جانب نفسه، إما لتحصيل ما ينبغي، أو لدفع ما لا ينبغي، وأما الإله سبحانه فإنه كامل بذاته فيستحيل أن." (١)

"الأكثرون: التي جاءت إلى موسى الكبرى. وقال الكلبي: هي الصغرى. قال ابن الخطيب: وفي الآية إشكالات.

أحدها: كيف ساغ لموسى عليه السلام أن يعمل بقول امرأة، (وأن يمشي معها) وهي أجنبية، فإذن ذلك يورث التهمة العظيمة؟ وقال صلى الله عليه وسلم : «اتقوا مواضع التهم» .

وثانيها: أنه سقى أغنامها تقربا إلى الله تعالى، فكيف يليق به أخذ الأجرة عليه، وذلك غير جائز في الشريعة؟ .

وثالثها: أنه عرف فقرهن، وفقر أبيهن، وأنه عليه السلام كان في نهاية القوة بحيث يمكنه الكسب بأقل سعي، فكيف يليق بمروءة مثله طلب الأجرة على ذلك القدر من الشيخ الفقير والمرأة الفقيرة؟

ورابعها: كيف يليق بالنبي شعيب عليه السلام أن يبعث ابنته الشابة إلى رجل شاب قبل العلم بكون الرجل عفيفا أو فاسقا؟

والجواب عن الأول: أما العمل بقول امرأة فإن الخبر يعمل فيه بقول الواحد حرا كان أو عبدا ذكرا كان أو أنثى، وهي ما كانت إلا مخبرة عن أبيها.

وأما المشي مع المرأة فلا بأس به مع الاحتياط والتورع.

وعن الثاني: أن المرأة لما قالت ذلك، فموسى عليه السلام ما ذهب إليهم طالبا للأجر، بل للتبرك بذلك الشيخ، لما روي أنه لما دخل على شعيب إذا هو بالعشاء تهيأ، فقال: اجلس يا شاب فتعش، فقال موسى: أعوذ بالله، فقال شعيب: ولم ذلك؟ ألست بجائع؟ فقال: بلى، ولكن أخاف أن يكون هذا عوضا لما سقيت لهما، وأنا من أهل بيت لا نطلب على عمل من أعمال الآخرة عوضا من الدنيا، وفي رواية: لا نبيع ديننا بالدنيا، ولا نأخذ بالمعروف ثمنا. فقال شعيب: لا والله يا شاب ولكنها عادتي وعادة آبائي نقري الضيف، ونطعم الطعام، فجلس موسى، فأكل. وأيضا فليس بمنكر أن الجوع قد

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٥/٤٥

بلغ به إلى حيث ما كان يطيق تحمله، فقبل ذلك اضطرارا، وهو **الجواب** عن الثالث، فإن الضرورات تبيح المحظورات.

وعن الرابع: لعله عليه السلام كان قد علم بالوحي طهارتها وبراءتها، فكان يعتمد عليها.." (١)

"على «نوحا» ، أو بإضمار «اذكر» ، أو عطفا على «هاء» «أنجيناه» ، والنخعي، وأبو جعفر، وأبو حنيفة: «وإبراهيم» رفعا على الابتداء، والخبر مقدر أي ومن المرسلين إبراهيم، وقوله: «إذ قال» بدل من «إبراهيم» بدل اشتمال، فإن قلنا: هو ظرف «أرسلنا» أي أرسلنا إبراهيم إذ قال لقومه، ففيه إشكال، لأن قوله لقومه «اعبدوا الله» دعوة، والإرسال يكون قبل الدعوة، فكيف يفهم من قوله: وأرسلنا إبراهيم حين قال لقومه مع أنه يكون مرسلا قبل ذلك؟

فالجواب: هذا كقول القائل: «وقفت للأمير إذ خرج من الدار» ، وقد يكون الوقوف قبل الخروج لكن لما كان الوقوف يمتد إلى ذلك الوقت صح ذلك.

فصل

معنى ﴿اعبدوا الله واتقوه﴾ أطيعوا الله وخافوه، وقيل: «اعبدوا الله» إشارة إلى الإتيان بالواجبات «واتقوه» إشارة إلى الامتناع عن المحرمات، ﴿ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ أي عباد الله وتقواه خير، لأن خلاف عبادالله تعطيل، وخلاف تقواه شرك، وكلاهما شر، ﴿إنما تعبدون من دون الله أوثانا﴾ أصناما، فلا تستحق العبادة لكونها أصناما منحوتة لا شرف لها.

قوله: «وتخلقون إفكا» العامة على فتح التاء، وسكون الخاء، ورفع اللام مضارع «خلق» و «إفكا» بكسر الهمزة وسكون الفاء، أي وتختلقون كذبا، أو تنحتون أصناما، وعلي بن أبي طالب، وزيد بن علي والسليمي، وقتادة بفتح الحاء واللام مشددة، وهو مضارع «تخلق» والأصل: «تتخلقون» بتاءين فحذفت إحداهما «كتنزل»." (٢)

"لأني لم أكن من المهاجرات وكنت من المطلقات، ثم نسخ شرط الهجرة في التحليل.

قوله «وامرأة» العامة على النصب وفيه وجهان:

أحدهما: أنها عطف على مفعول «أحللنا» أي وأحللنا لك امرأة موصوفة بهذين الشرطين، قال أبو البقاء وقد رد هذا قوم، وقالوا: «أحللنا» ماض، و «إن وهبت» – وهو صفة للمرأة – مستقبل، «فأحللنا» في موضع **جوابه**، **وجواب** الشرط لا يكون ماضيا في المعنى، قالك وهذا ليس بصحيح لأم معنى الإحلال ههنا الإعلام بالحل إذا وقع الفعل على ذلك كما تقول: «أبحت لك أن تكلم فلانا إن سلم عليك» .

والثاني: انه ينتصب بمقدر تقديره: «ويحل لك امرأة» .

قوله: «إن وهبت، إن أراد» هذا من اعتراض الشرط على الشرط، والثاني هو قيد في الأول ولذلك نعربه حالا، لأن الحال قيد، ولهذا اشترط الفقهاء أن يتقدم الثاني على الأول في الوجود. فلو قال: إن أكلت إن ركبت فأنت طالق، فلا بد أن يتقدم الركوب على الأكل، وهذا له تحقق الحالية والتقييد كما ذكرنا، إذ لو لم يتقدم لخلا جزء من الأكل غير مقيد بركوب فلهذا اشترطنا تقدم الثاني وقد مضى تحقيق هذا وأنه يشترط أن لا تكون ثم قرينة تمنع من تقدم الثاني على الأول كقوله:

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٥/٢٤٠

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٥/٣٢٧

«إن تزوجتك إن طلقتك فعبدي حر» (لأنه) لا يتصور هنا تقديم الطلاق على التزويج.

قال شهاب الدين: وقد عرض لي **إشكال على** ما قاله الفقهاء بهذه الآية وذلك أن الشرط الثاني هنا لا يمكن تقدمه في الوجود بالنسبة إلى الحكم الخاص بالنبي – صلى الله عليه وسلم – لا أنه لا يمكن عقلا، وذلك ان المفسرين فسروا قوله تعالوا: «إن أراد» بمعنى قبل الهبة لأن بالقبول منه (عليه الصلاة و) السلام يتم نكاحه وهذا لا يتصور تقدمه على الهبة إذ القبول متأخر، وأيضا فإن القصة كانت على ما ذكرته من تأخر إرادته من هبتها وهو مذكور في التفسير، وأبو حيان لما جاء إلى ههنا جعل الشرط الثاني متقدما على." (١)

"الأول على القاعدة العامة، ولم يسشكل شيئا مما ذكرته، وقد عرضت هذا **الإشكال على** جماعة من أعيان زماننا فاعترفوا به ولم يظهر عن **جواب** إلا ما قدمته من أنه ثم قرينة مانعة من ذلك كما مثلته آنفا، وقرأ أبو حيوة «وامرأة» بالرفع على الابتداء، والخبر مقدر، أي أحللنا لك أيضا. وفي قوله: ﴿إن أراد النبي﴾ التفات من الخطاب إلى الغيبة بلفظ الظاهر تنبيها على أن سبب ذلك النبوة، ثم رجع إلى الخطاب فقال: «خالصة لك» ، وقرأ أبي والحسن وعيسى «أن» بالفتح، وفيه وجهان:

أحدها: أنه بدل من «امرأة» بدل اشتمال قاله أبو البقاء، كأنه قيل: وأحللنا لك هبة المرأة نفسها لك.

قوله: «خالصة» العامة على النصب وفيه أوجه:

أحدها: أنه منصوب على الحال من فاعل «وهبت» أي حال كونها خالصة لك دون غيرك.

الثاني: أنها حال من «امرأة» لأنها وصفت فتخصصت، وهو بمعنى الأول، وإليه ذهب الزجاج.

الثالث: أنها نعت مصدر مقدر أي هبة خالصة فنصبها «بوهبت» .

الرابع: أنها مصدر مؤكد «كوعد الله، قال الزمخشري: والفاعل والفاعلة في." (٢)

"**فالجواب**: أن الناس الساكنين على سطح كرة الأرض إذا نظروا إلى السماء فإنهم يشاهدو (ن) ها مزينة بهذه الكواكب فصح قوله تعالى: ﴿إنا زينا السمآء الدنيا بزينة الكواكب﴾ وأيضا فكون هذه الكواكب مركوزة في الفلك الثامن لم يتم دليل الفلاسفة عليه.

فن قيل: هذه الشهب التي يرمى بها هل هي من الكواكب التي زين الله المساء بها أم لا؟ والأول باطل لأن هذه الشهب تبطل وتضمحل فلو كانت هذه الشهب تلك الكواكب الحقيقة لوجب أن يظهر نقصان كثير في أعداد كواكب السماء ولم يوجد ذلك فإن أعداد كواكب السماء باقية لم تتغير ألبتة وأيضا فجعلها رجوما للشياطين مما يوجب وقوع النقصان في زينة السماء فكان الجمع بين هذين المقصودين كالمتناقض وإن كانت هذه الشهب جنسا آخر غير الكواكب المركوزة في الفلك فهو أيضا مشكل لأنه تعالى قال في سورة الملك: ﴿ولقد زينا السمآء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين﴾ [الملك: ٥] فالضمير في قوله: «وجعلناها» عائد إلى المصابيح فوجب أن تكون تلك المصابيح هي الرجوم بأعينها.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٦٨/١٥

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٦٩/١٥

فالجواب: أن الشهب غير تلك الكواكب الثاتبة وأما قوله تعالى: «ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين» فنقو (ل) كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الأرض آمنة من التغير والفساد ومنها ما لا يكون كذلك وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين إلى حيث يعلمون وبهذا يزول الإشكال.

فإن قيل: كيف يجوز أن تذهب الشياطين حيث يعلمون أن الشهب تحرقهم ولا يصلون إلى مقصودهم البتة وهل يمكن أن يصدر (مثل) هذا الفعل عن عاقل فكيف من الشياطين الذين لهم مزية في معرفة الحيل الدقيقة؟ .

فالجواب: أن حصول هذه الحال ليس له موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه وإنما يمنعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فربما صاروا إلى موضع تصيبهم الشهب وربما صاروا إلى غيره ولا صادفوا الملائكة ولا تصيبهم الشهب فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلموا في بعض الأوقات جاز ان يصيروا إلى مواضع يغلب على ظنونهم أنهم لا تصيبهم الشهب فيما كما يجوز فيمن سلك البحر أن يسلكه في موضع يغلب على ظنه يغلب على ظنه حصول النجاة. هذا ما ذكره أبو علي الجبائي في **الجواب** عن (."[1]

"المقدار قال الزمخشري: ومع القصد إلى الجمع «يعني في الأرض» فإنه أريد به الجمع وتأكيده بالجميع أتبع الجميع مؤكده قبل مجيء الخبر ليعلم أول الأمر أن الخبر الذي يرد لا يقع عن أرض واحدة ولكن عن الأرض كلها.

وقال أبو البقاء: و «جميعا» حال من الأرض، والتقدير: إذا كانت مجتمعة قبضته أي مقبوضة، فالعامل في «إذا» المصدر، لأنه بمعنى المفعول، وقال أبو علي في الحدة: التقدير: «ذات قبضته» وقد رد عليه ذلك بأن المضاف إليه لا يعمل فيما قبله، وهذا لا يصح لن الآن غير مضاف إليه، وبعد حذف المضاف لا يبقى حكمه انتهى وهو كلام فيه إشكال؛ إذ لا حاجة إلى تقدير العامل في «إذ» التي لم يلفظ بها.

وقوله: ﴿قبضته﴾ إن قدرنا مضافا - كما قال الفارسي أي ذات قبضته - لم يكن فيه وقوع المصدر موقع «مفعول» وإن لم يقدر ذلك احتمل أن يكون المصدر واقعا موقعه، وحينئذ يقال: كيف أنث المصدر الواقع موقع مفعول وهو غير جائز؟!

لا يقال: حلة نسجة اليمن بل نسج اليمن أي منسوجه.

والجواب: أن الممتنع دخول التاء الدال على التحديد وهذه المجرد التأنيث. كذا أجيب. وليس بذاك فإن المعنى على التحديد لأنه أبلغ في القدرة، واحتمل أن يكون أريد بالمصدر مقدار (ذلك) (التحديد) .

والقبضة - بالفتح - المرة، وبالضم اسم المقبوض كالغرفة والغرفة، قال تعالى: ﴿فقبضت قبضة من أثر الرسول﴾ [طه: ٩٦] .

والعامة على رفع «قبضته» والحسن ينصبها وخرجها ابن خالويه." [2]

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٧٨/١٦

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٤٤/١٦

"قوله ﴿أن يقول ربي﴾ أي كراهة أن يقول، أو لأن يقول. قال الزمخشري: ولك أن تقدر مضافا محذوفا أي وقت أن يقول والمعنى أتقتلونه ساعة سمتعم منه هذا القول من غير روية ولا فكر (في أمره) وهذا الذي أجازه رده أبو حيان بأن تقدير هذا الوقت لا يجوز إلا مع المصدر المصرح به، تقول: صياح الديك أي وقت صياحه، ولو قلت: أجيئك أن صاح الديك أو أن يصيح لم يصح نص عليه النحويون

قوله: «وقد جاءكم» جملة حالية، يجوز أن تكون من المفعول.

فإن قيل: هو نكرة.

فالجواب: أنه في حيز الاستفهام وكل ما سوغ الابتداء بالنكرة سوغ انتصاب الحال عنها، ويجوز أن تكون حالا من الفاعل.

فصل

لما حكى الله تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام أنه ما زاد في دفع مكر فرعون وشره على الاستعاذة بالله بين أنه تعالى قيض له إنسانا أجنبيا حتى ذب عنه بأحسن الوجوه وبالغ في تسكين تلك الفتنة فقال: ﴿أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله﴾ وهذا استفهام على سبيل الإنكار، وذكر في هذا الكلام ما يدل على حسن ذلك الإنكار، وذلك لأنه ما زاد على أن قال: ربي الله وجاء بالبينات، وذلك لا يوجب القتل البتة فقوله: ﴿وقد جآءكم بالبينات من ربكم﴾ يحتمل وجهين:

الأول: أن قوله «ربي الله» إشارة إلى تعزيز النبوة بإظهار المعجزة.

الثاني: أن قوله «ربي الله» إشار إلى التوحيد.

وقوله: ﴿وقد جآءكم بالبينات من ربكم﴾ إشارة إلى الدلائل الدالة على التوحيد، ثم ذكر ذلك المؤمن حجة ثانية على أن الإقدام على قتله غير جائز، وهي حجة مذكورة على طريق التقسيم فقال: إن كان هذا الرجل كاذبا كان وبال كذبه عائدا عليه فاتركوه وإن كان صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم فعلى كلا التقديرين الأولى إبقاؤه حيا.

فإن قيل: الإشكال على هذا الدليل من وجهين:." (١)

"على إضمار القول.

الثاني: أنها الناصبة للمضارع، والجملة النهيية بعدها صلتها وصلت بالنهي كما توصل بالأمر في كتبت إليه بأن قم.

وقد مر في وصلها بالأمر إشكال يأتي مثله في النهي.

الثالث: أن تكون مفسرة لمجيئهم؛ لأنه يتضمن قولا، و «لا» في هذه الأوجه كلها ناهية، ويجوز أن تكون نافية على الوجه الثاني، ويكون الفعل منصوبا بأن بعد لا النافية، فإن لا النافية لا تمنع العامل أن يعمل فيما بعدها، نحو: جئت بلا زيد، ولم يذكر الحوفي غيره.

قوله: «لو شاء» قدر الزمخشري مفعول شاء لو شاء إرسال الرسل لأنزلش ملائكة قال أبو حيان تتبعت القرآن وكلام العرب، فلم أجد حذف مفعول شاء الواقع بعد لو إلا من جنس جوابها، نحو ﴿ولو شآء الله لجمعهم على الهدى﴾ [الأنعام: ٣٥] أي لو شاء (الله) جمعهم على الهدى لجمعهم عليه. (و) ﴿لو نشآء لجعلناه حطاما﴾ [الواقعة: ٦٥] و ﴿لو نشآء

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤٠/١٧

جعلناه أجاجا﴾ [الواقعة: ٧٠] و ﴿ولو شآء ربك لآمن﴾ [يونس: ٩٩] و ﴿ولو شآء ربك ما فعلوه﴾ [الأنعام: ١١٢] و ﴿لو شآء الله ما عبدنا من دونه﴾ [النحل: ٣٥] ، وقال الشاعر (رحمة الله عليه) :

٤٣٥٨ - فلو شاء ربي كنت قيس بن خالد ... ولو شاء ربي كنت عمروا بن مرثد

وقال الأخرة:

٤٣٥٩ - واللذ لو شاء لكنت صخرا ... أو جبلا أشم مشمخرا." (١)

"تكون في ثلاثة مواطن، عند الموت وفي القبر وعند البعث.

قوله: ﴿ألا تخافوا﴾ يجوز في» أن «أن تكون المخففة، أو الفسرة، أو الناصبة و» لا «ناهية على الوجهين الأولين، ونافية على الثالث. وقد تقدم ما في ذلك من الإشكال. فالتقدير بأن لا تخافوا أي بانتفاء الخوف. وقال أبو البقاء: التقدير: بأن لا تخافوا، أو قائلين أن لا تخافوا فعلى الأول: هو حال، أي نزلوا بقولهم: لا تخافوا. وعلى الثاني: الحال محذوفة. قال شهاب الدين: يعني الباء المقدرة حالية، فالحال غير محذوفة وعلى الثاني الحال هو القول المقدر وفيه تسامح، وإلا فالحال محذوفة في الموضعين، وكما قام المقول مقام الحال كذلك قام الجار مقامها. وقرأ عبد الله» لا تخافوا «بإسقاط» أن «وذلك على إضمار القول، أي: يقولون لا تخافوا.

فصل

﴿أن لا تخافوا﴾ من الموت. قال مجاهد: لا تخافون على ما تقدمون عليه من أمر الآخرة ولا تحزنوا على ما خلفتم من أهل وولد، فإنا نخلفكم في ذلك كله.

وقال عطاء ابن أبي رباح: لا تخافوا ولا تحزنوا على ذنوبكم فإني أغفرها لكم.

قوله: ﴿وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون﴾ .

فإن قيل: البشارة عبارة عن الخبر الأول بحصول المنافع، فأما إذا أخبر الرجل بحصول المنفعة ثم أخبر ثانيا بحصولها كان الإخبار الثاني إخبارا ولا يكون بشارة، والمؤمن قد يسمع بشارات الخير، فإذا سمع المؤمن هذا الخبر من الملائكة وجب أن يكون هذا إخبارا ولا يكون بشارة، فما السبب في تسمية هذا الخبر بشارة؟

فالجواب: أن المؤمن قد يسمع بشارات الخير، (فإذا سمع المؤمن هذا الخبر من الملائكة وجب أن يكون هذا إخبارا ولا يكون بشارة! قلنا: المؤمن يسمع أن من كان مؤمنا تقيا) كان له الجنة أما إذا لم (يسمع) ألبتة أنه من أهل الجنة فإذا سمع هذا." (٢)

"فصل

قال المفسرون: المراد بالحسنة الصبر، وبالسيئة الغضب. وقيل: الحلم والجهل.

وقيل: العفو والإساء. قال بان الخطيب: لما حكى الله تعالى عنهم قولهم: «قلوبنا في أكنة» وإصرارهم الشديد على دينهم،

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١١٧/١٧

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٣٧/١٧

وعد التأثر بدلائل محمد صلى الله عليه سولم ثم أطنب في **الجواب** عن شبهاتهم ثم رغب محمدا صلى الله عليه وسلم في أن لا يترك الدعوة إلى الله بقوله:

﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾ [فصلت: ٣٠] فلهم الثواب العظيم، ثم ترقى من تلك الدرجة إلى درجة أخرى، وهي أن الدعوة إلى الله تعالى أعظم الدرجات، ثم كأن سائلا (سأل ف) قال: إن الدعوة إلى الله، وإن كانت طاعة عظيمة، إلا أن الصبر على سفاهة الكفار شديدة، فذكر الله تعالى ما يصلح لأ، يكون دافعا لهذا **الإشكال فقال**: ﴿ولا تستوي الحنسة ولا السيئة﴾ .

والمراد بالحسنة دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الحق، والصبر على جهالة الكفار، وترك الانتقام وترك الالتفات إليهم؛ والمراد بالسيئة ما أظهروا من الجلافة في قولهم: «قلوبنا في أكنة» وقوله: ﴿لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه﴾ [فصلت: ٢٦] فكأنه قال: يا محمد فعلك حسنة، وفعلهم سيئة، ولا تستوي الحسنة (ولا السيئة) أنت إذا أتيت بهذه الحسنة استوجبت التعظيم في الدنيا والثواب في الآخرة، وهم بالضد من ذلك، فلا ينبغي أن يكون إقدامهم على تلك السيئة مانعا لك من الاشتغال بهذه الحسنة. ثم قال ﴿ادفع بالتي هي أحسن﴾ يعني ادفع ستاهتهم وجهالتهم بالطريق التي هي أحسن الطرق. قال ابن عباس رضي الله عنهما أمر بالصبر عند الغضب، وبالحلم عند الجهل، وبالعفو عن الإساءة. والمعنى أنك إذا صبرت على سوء أخلاقهم مرة بعند أخرى ولم تقابل سفاهتهم بالغضب استحيوا من تلك الأخلاق المذمومة وتركوا أفعالهم القبيحة، وانقلبوا من العداوة إلى المحبة، ومن البغضاء إلى المودة فقال: ﴿فإذا الذي بينك وبينه عداوة﴾ يعني إذا فعلت ذلك خضع لك عدوك ﴿كأنه ولي حميم﴾ أي كالصديق القريب، قال مقاتل بن حيان: نزلت في أبي سفيان بن حرب، وذلك لأنه لان للمسلمين شدة عداوته بالمصاهرة التي حصلت بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم أسلم فصار وليا بالإسلام وحميما بالقرابة.

قوله: كأنه ولي «في هذه الجملة التشبيهية وجهان:

أحدهما: أنها في محل نصب على الحال، والموصول متبدأ، و» إذا «التي." (١)

"وقيل: بالملائكة. وقيل: بالتسمية. وهذا يقوي قول مكي. فإن قلنا: ما لهم بالآخرة فهو **جواب** كما قلنا: إنهم وإن كانوا يقولون: إن الأصنام شفعاؤنا عند الله، وكانوا يربطون الإبل على قبور الموتى ليركبوها لكن ما كانوا يقولون به عن علم.

وإن قلنا بالتسمية ففيه إشكال، وهو أن العلم بالتسمية حاصل لهم فإنهم يعلمون أنهم «ليسوا في شك» .

والجواب: أن التسمية قد يكون واضعها الأول عالما بأنه وضع، وقد يكون استعمالا معنويا يتطرق إليه الصدق والكذب والعلم. فمثال الصدق من وضع أولا اسم السماء لموضوعها وقال: هذا سماء، ومثال الكذب إذا قلنا بعد ذلك للماء والحجر: هذا سماء، فإنه كذب ومن اعتقد فهو جاهل وكذلك قولهم في الملائكة: إنهم بنات الله لم تكن تسمية وضعية، وإنما أرادوا به أنهم موصوفون باسم يجب به استعمال لفظ البنات فيهم، وذلك كذب ومعتقده جاهل، فالمراد التسمية التي هي

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٤٠/١٧

عن وصف حقيقي لا التسمية الوضعية؛ لأنهم عالمون بها فهذا هو المراد. قاله ابن الخطيب.

وقوله: ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ تقدم الكلام عليه.

وقوله: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾ قيل: الحق بمعنى العلم أي لا يقوم الظن مقام العلم. وقيل: الحق بمعنى العذاب، أي إن ظنهم لا ينقذهم من العذاب.

قال ابن الخطيب: المراد منه أن الظن لا يغني في الاعتقادات شيئا وأما الأفعال العرفية أو الشرعية فإنه يتبع عند عدم الوصول إلى اليقين. ويحتمل أن يقال: المراد من الحق هو الله والمعنى أن الظن لا يفيد شيئا من الله أي أن الأوصاف الإلهية لا تستخرج بالظنون بدليل قوله تعالى: ﴿ذلك بأن الله هو الحق﴾ [لقمان: ٣٠] .

فإن قيل: أليس الظن قد يصيب فكيف يحكم عليه بأنه لا يغني أصلا؟

فالجواب: أن المكلف لا يحتاج إلى مميز يميز الحق من الباطل؛ ليعتقد الحق ويميز الخير من الشر ليفعل الخير لكن في الحق ينبغي أن يكون جازما لاعتقاد مطابقته، والظان لا يكون جازما وفي الخير ربما يعتبر الظن في مواضع.

فصل

اعلم أن الله تعالى منع من الظن في ثلاثة مواضع:

أحدها: قوله تعالى: ﴿إن هي إلا أسمآء سميتموهآ أنتم وآبآؤكم مآ أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن﴾ [النجم: ٢٣] .." (١)

"قوله تعالى: ﴿ذو الجلال والإكرام﴾ .

العامة على «ذو» بالواو صفة للوجه، وأبي، وعبد الله: «ذي» بالياء صفة ل «ربك» . وسيأتي خلاف القراء في آخر السورة إن شاء الله تعالى.

و «الجلال» : العظمة والكبرياء.

و «الإكرام» : يكرم أنبياء وأولياءه بلطفه مع جلاله وعظمته.

قوله تعالى: ﴿يسأله من في السماوات والأرض﴾ فيه وجهان:

أحدهما: أنه مستأنف.

والثاني: أنه حال من «وجه» ، والعامل فيه «يبقى» أي يبقى مسئولا من أهل السموات والأرض.

وفيه إشكال؛ لأنه لما قال: ﴿ويبقى وجه ربك﴾ كان إشارة إلى بقائه بعد فناء من على الأرض، فكيف يكون في ذلك الوقت مسئولا لمن في الأرض؟ .

قال ابن الخطيب: **والجواب** من وجوه.

الأول: أنهم يفنون بالنظر إليه، لكنهم يبقون بإبقاء الله، فيصح أن يكون الله مسئولا.

الثاني: أن يكون مسئولا معنى لا حقيقة؛ لأنهم إذا فنوا فهم يسألونه بلسان الحال.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٨/١٩٠

الثالث: أن قوله: «ويبقى» للاستمرار فهو يبقى ويعيد من كان في الأرض، ويكون مسئولا.

الرابع: أن السائلين هم الملائكة الذين هم في الأرض فأنهم فيها، وليسوا عليها، ولا يضرهم زلزلتها، فعندما يفنى من عليها يبقى الله تعالى، ولا يفنى في تلك الحال الملائكة، فيسألونه ماذا نفعل؟ فيأمرهم بما يريد.

فصل في تحرير السؤال المقصود

وهذا السؤال إما استعطاف، وإما استعطاء، فيسأله كل أحد ما يحتاج إليه.

قال ابن عباس وأبو صالح: أهل السموات يسألونه المغفرة، ولا يسألونه الرزق، وأهل الأرض يسألونهما جميعا.." (١)

"قال القشيري: وهذا إجماع من المفسرين إنما كانت خيانتهما في الدين، وكانتا مشركتين وقيل: كانتا منافقتين.

وقيل: خيانتهما النميمة إذا أوحى الله إليهما شيئا أفشتاه إلى المشركين، قاله الضحاك.

وقيل: كانت امرأة لوط إذا نزل به ضيف دخنت لتعلم قومها أنه قد نزل به ضيف لما كانوا عليه من إتيان الرجال.

قوله: ﴿فلم يغنيا﴾ .

العامة: بالياء من تحت، أي: لم يغن نوح ولوط عن امرأتيهما شيئا من الإغناء من عذاب الله.

وقرأ مبشر بن عبيد: تغنيا - بالتاء من فوق -، أي: فلم تغن المرأتان عن أنفسهما.

وفيها **إشكال إذ** يلزم من ذلك تعدي فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل في غير المواضع المستثناة.

وجوابه: أن «عن» هنا اسم كهي في قوله: [الكامل]

٤٧٩٠ - دع عنك نهبا صيح في حجراته..... ... ...

وقد تقدم هذا والاعتراض عليه بقوله: ﴿وهزى إليك بجذع النخلة﴾ [مريم: ٢٥] ﴿واضمم إليك جناحك﴾ [القصص: ٣٢] ، **والجواب** هناك.

فصل في معنى الآية

معنى الآية: لم يدفع نوح، ولوط مع كرامتهما على الله تعالى عن زوجتيهما لما عصيا شيئا من عذاب الله تنبيها بذلك على أن العذاب يدفع بالطاعة، لا بالوسيلة.

وقيل: إن كفار مكة استهزءوا وقالوا: إن محمدا يشفع لنا، فبين تعالى أن الشفاعة لا تنفع كفار «مكة» ، وإن كانوا أقرباء كما لا ينفع شفاعة نوح امرأته، وشفاعة لوط لامرأته مع قربهما له لكفرهما.

﴿وقيل ادخلا النار مع الداخلين﴾ في الآخرة كما يقال لكفار مكة وغيرهم. قطع الله." (٢)

"وأصل «طعام» أن يكون منصوبا بالمصدر المقدر، والطعام عبارة عن العين، وأضيف للمسكين للملابسة التي بينهما، ومن أعمل الطعام كما يعمل الإطعام، فموضع «المسكين» نصب، والتقدير: على إطعام المطعم المسكين، فحذف الفاعل، وأضيف المصدر إلى المفعول.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٢٥/١٨

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢١٦/١٩

قوله: ﴿فليس له اليوم ها هنا حميم﴾ في خبر «ليس» وجهان:

أحدهما: «له» .

والثاني: هاهنا، وأيهما كان خبرا تعلق به الآخر، أو كان حالا من «حميم» ، ولا يجوز أن يكون «اليوم» خبرا ألبتة؛ لأنه زمان والمخبر عنه جثة.

ومنع المهدوي أن يكون «هاهنا» خبرا، ولم يذكر المانع.

وقد ذكره القرطبي فقال: «لأنه يصير المعنى: ليس هاهنا طعام إلا من غسلين، ولا يصح ذلك؛ لأن ثم طعاما غيره» . انتهى

وفي هذا نظر؛ لأنا لا نسلم أولا أن ثم طعاما غيره، فإن أورد قوله: ﴿ليس لهم طعام إلا من ضريع﴾ [الغاشية: ٦] فهذا طعام آخر غير الغسلين.

فالجواب: أن بعضهم ذهب إلى أن الغسلين هو الضريع بعينه، فسماه في آية «غسلينا» وفي أخرى «ضريعا» .

ولئن سلمنا أنهما طعامان، فالحصر باعتبار الآكلين، يعني: أن هذا الآكل انحصر طعامه في الغسلين، فلا ينافي أن يكون في النار طعام آخر.

وإذا قلنا: إن «له» الخبر، وأن «اليوم» ، و «هاهنا» متعلقان بما تعلق هو به، فلا إشكال، وكذلك إذا جعلنا «هاهنا» هو الخبر، وعلقنا به الجار والظرف، ولا يضر كون العامل معنويا للاتساع في الظروف وحروف الجر.

وقوله: ﴿إلا من غسلين﴾ ، صفة ل «طعام» ، دخل الحصر على الصفة، كقولك: «ليس عندي إلا رجل من بني تميم» .

والمراد ب «الحميم» : الصديق، فعلى هذا الصفة مختصة بالطعام، أي: ليس له صديق ينفعه، ولا طعام إلا من كذا.

وقيل: التقدير: ليس له حميم إلا من غسلين ولا طعام. قاله أبو البقاء.

فجعل «من غسلين» صفة ل «الحميم» ، كأنه أراد الشيء الذي يحم به البدن من صديد النار.." (١)

"وقال الشاعر: [الطويل]

٤٨٩٠ - لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ... وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

وقرأ الجحدري وتروى عن أبي «خطيئتهم» بالإفراد، والهمز.

وقرأ عبد الله «من خطيئاتهم ما أغرقوا» ، فجعل «ما» المزيدة بين الفعل وما يتعلق به.

و «من» للسببية تتعلق ب «أغرقوا» .

وقال ابن عطية: لابتداء الغاية، وليس بواضح.

وقرأ العامة: «أغرقوا» من «أغرق» .

وزيد بن علي: «غرقوا» بالتشديد.

وكلاهما للنقل، تقول: «أغرقت زيدا في الماء، وغرقته به» .

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٩/٣٣٨

فصل في صحة «عذاب القبر»

قال ابن الخطيب: دل قوله: ﴿أغرقوا فأدخلوا نارا﴾ ، على إثبات عذاب القبر لأنه يدل على أنه حصلت تلك الحالة عقيب الإغراق، ولا يمكن حمل الآية على عذاب الآخرة وإلا بطلت دلالة هذه الفاء، وأيضا فقوله «فأدخلوا» يدل على الإخبار عن الماضي، وهذا إنما يصدق لو وقع ذلك، وقال مقاتل، والكلبي: معناه أنهم سيدخلون في الآخرة نارا، ثم عبر عن المستقبل بلفظ الماضي؛ لصدق وقوع وعده كقوله: ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] .

قال ابن الخطيب: وهذا ترك للظاهر، من غير دليل، فإن قيل: إنما تركنا الظاهر لدليل، وهو أن من مات في الماء، فإنا نشاهده هناك، فكيف يمكن أن يقال: إنهم في تلك الساعة أدخلوا نارا؟ **فالجواب**: إن هذا الإشكال، إنما جاء لاعتقاد أن الإنسان هو مجموع هذا الهيكل، وهذا خطأ لأن الإنسان هو الذي كان موجودا من أول عمره، مع أنه كان صغير الجثة في أول عمره، ثم إن أجزاءه دائما في التحلل والذوبان، ومعلوم أن الباقي غير المتبدل، فهذا الإنسان عبارة عن ذلك الشيء الذي هو باق، من أول عمره إلى الآن، فلم لا يجوز أن يقال: نقل الأجزاء الباقية الأصلية التي في الإنسان عبارة عنها إلى النار وإلى العذاب.." (١)

"أحدها: أن «نصفه» بدل من «الليل» بدل بعض من كل، و «إلا قليلا» استثناء من النصف، كأنه قيل: [قم أقل من نصف الليل، والضمير في «منه» و «عليه» عائد على النصف، والمعنى: التخيير بين أمرين: بين أن يقوم أقل من نصف الليل على البت] ، وبين أن يختار أحد الأمرين وهما النقصان من النصف، والزيادة عليه، قاله الزمخشري.

وناقشه أبو حيان: «بأنه يلزم منه تكرار اللفظ، ويصير التقدير: قم نصف الليل إلا قليلا من نصف الليل، قال: وهذا تركيب ينزه القرآن عنه» .

قال شهاب الدين: والوجه في إشكال، لكن لا من هذه الحيثية، فإن الأمر فيها سهل بل لمعنى آخر - سأذكره إن شاء الله تعالى قريبا -، وجعل أبو البقاء هذا الوجه مرجوحا فإنه قال: والثاني: هو بدل من «قليلا» - يعني النصف - قال: وهو أشبه بظاهر الآية لأنه قال: «أو انقص منه» ، «أو زد عليه» ، والهاء فيهما للنصف، فلو كان الاستثناء من النصف لصار التقدير: قم نصف الليل إلا قليلا، أو انقص منه قليلا، والقليل المستثنى غير مقدر فالنقصان منه لا يعقل.

قال شهاب الدين: «**والجواب** عنه: أن بعضهم قد عين هذا القليل، فعن الكلبي، ومقاتل: هو الثلث فلم يكن القليل غير مقدر، ثم إن في قوله تناقضا فإنه قال:» والقليل المستثنى غير مقدر فالنقصان منه لا يعقل «، فأعاد الضمير على القليل، وفي الأول أعاده على النصف، ولقائل أن يقول: قد ينقدح هذا الوجه **بإشكال قوي**، وهو أنه يلزم منه تكرار المعنى الواحد، وذلك أن قوله: قم نصف الليل إلا قليلا، بمعنى أنقص من نصف الليل، لأن ذلك القليل، هو بمعنى النقصان وأنت إذا قلت:» قم نصف الليل إلا القليل من النصف، وقم نصف الليل، أو انقص من النصف «وجدتهما بمعنى واحد، وفيه دقة فتأمله، ولم يذكر الحوفي غير هذا الوجه المتقدم، وقد عرف ما فيه، وممن ذهب إليه أيضا الزجاج فإنه قال:» نصفه «بدل من» الليل «و» إلا قليلا «استثناء من النصف، والضمير في» منه «و» عليه «عائد للنصف، والمعنى: قم نصف الليل، أو

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٩٩/١٩

انقص من النصف قليلا إلى الثلث، أو زد عليه إلى الثلثين، فكأنه قال: قم ثلثي الليل، أو نصفه، أو ثلثه» .

قال شهاب الدين: «والتقديرات التي يبرزونها ظاهرة حسنة إلا أن التركيب لا يساعد عليها لما عرفت من **الإشكال المذكور** آنفا» .

الثاني: أن يكون «نصفه» بدلا من «قليلا» وإليه ذهب الزمخشري وأبو البقاء، وابن عطية.." [1]

"وفائدتها: توكيد القسم في الرد «. ثم قال بعد أن حكى وجه الزيادة والاعتراض **والجواب** كما تقدم: والوجه أن يقال: هي للنفي، والمعنى في ذلك: أنه لا يقسم بالشيء إلا إعظاما له، يدلك عليه قوله تعالى: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾ [الواقعة: ٧٥ – ٧٦] فكأنه بإدخال حرف النفي يقول: إن إعظامي له بإقسامي به كلا إعظام، يعني أنه يستأهل فوق ذلك.

وقيل: إن» لا «نفي لكلام ورد قبل ذلك انتهى.

قال ابن الخطيب: كأنهم أنكروا البعث فقيل:» لا «ليس الأمر على ما ذكرتم، ثم قيل: أقسم بيوم القيامة.

قال: وهذا فيه إشكال؛ لأن إعادة حرف النفي أحرى في قوله تعالى: ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ مع أن المراد ما ذكروه يقدح في فصاحة الكلام.

قال شهاب الدين رحمه الله:» فقول الزمخشري «: والوجه أن يقال إلى قوله: يعني أنه يستأهل فوق ذلك، تقرير لقوله: إدخال» لا «النافية على فعل القسم مستفيض إلى آخره وحاصل الكلام يرجع إلى أنها نافية، وأن النفي متسلط على فعل القسم بالمعنى الذي شرحه، وليس فيه منع لفظا ولا معنى» .

ثم قال: فإن قلت: قوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون﴾ [النساء: ٦٥] والأبيات التي أنشدتها المقسم عليه فيها منفي، فهلا زعمت أن «لا» التي قبل القسم زيدت موطئة للنفي بعده، ومؤكدة له، وقدرت المقسم عليه المحذوف – هاهنا – منفيا كقولك: لا أقسم بيوم القيامة لا تتركون سدى؟ .

قلت: لو قصروا الأمر على النفي دون الإثبات لكان لهذا القول مساغ، ولكنه لم يقصر، ألا ترى كيف نفى ﴿لا أقسم بهذا البلد﴾ [البلد: ١] بقوله: ﴿لقد خلقنا الإنسان﴾ [البلد: ٤] وكذلك قوله: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم﴾ [الواقعة: ٧٥] بقوله: ﴿إنه لقرآن كريم﴾ [الواقعة: ٧٧] ، وهذا من محاسن كلامه تعالى.

وقرأ قنبل والبزي – بخلاف عنه –: «لأقسم» بلام بعدها همزة دون ألف، وفيها أوجه:

أحدها: أنها **جواب** لقسم مقدر، تقديره: «والله لأقسم» والفعل للحال، فلذلك لم تأت نون التوكيد، وهذا مذهب الكوفيين.

وأما البصريون: فلا يجيزون أن يقع فعل الحال **جوابا** للقسم فإن ورد ما ظاهره ذلك جعل الفعل خبرا لمبتدإ مضمر، فيعود **الجواب** جملة اسمية قدر أحد جزأيها." [2]

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٩/٤٥٤

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٩/٥٤٣

"بلى «نحن» قادرون « ﴿على أن نسوي بنانه﴾ والبنان عند العرب: الأصابع، واحدها بنانة؛ قال عنترة: [الوافر]

٤٩٨٥ - وأن الموت طوع يدي إذا ما ... وصلت بنانها بالهندواني

فنبه بالبنان على بقية الأعضاء.

وأيضا: فإنها أضعف العظام فخصها الله - عز وجل - بالذكر لذلك.

قال القتبي والزجاج: وزعموا أن الله تعالى لا يبعث الموتى، ولا يقدرعلى جمع العظام، فقال الله تعالى: بلى قادرين على أن نعيد السلاميات على صغرها، ونؤلف بينها حتى تستوي، ومن قدر على هذا فهو على جميع الكبار أقدر.

وقال ابن عباس وعامة المفسرين: ﴿على أن نسوي بنانه﴾ أن نجعل أصابع يديه ورجليه شيئا واحدا كخف البعير، أو كحافر الحمار، أو كظلف الخنزير، ولا يمكنه أن يعمل به شيئا ولكنا فرقنا أصابعه حتى يفعل بها ما يشاء.

وقيل: نقدر أن نعيد الإنسان في هيئة البهائم، فكيف في صورته التي كان عليها، وهو كقوله تعالى: ﴿وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون﴾ [الواقعة: ٦٠، ٦١] .

والقول الأول أشبه بمساق الآية.

فصل في الكلام على الآية

قال ابن الخطيب رحمه الله: وفي الآية إشكالات:

أحدها: ما المناسبة بين القيامة والنفس اللوامة حتى جمع الله بينهما في القسم؟ .

وثانيها: على وقوع القيامة

وثالثها: قال جل ذكره: أقسم بيوم القيامة ولم يقل: والقيامة، كما قال - عز وجل - في سائر السور: ﴿والطور﴾ [الطور: ١] ﴿والذاريات﴾ [الذاريات: ١] ، ﴿والضحى﴾ [الضحى: ١] .

والجواب عن الأول من وجوه:

أحدها: أن أحوال القيامة عجيبة جدا، ثم المقصود من إقامة القيامة إظهار أحوال النفوس على ما قال صلى الله عليه وسلم : «من عرف نفسه عرف ربه» ومن أحوالها العجيبة قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] ، وقوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على." (١)

"وقرىء شاذا: «وتكتمون» بالرفع، وخرجوها على أنها حال، وهذا غير صحيح؛ لأنه مضارع مثبت فمن حقه ألا يقترن بالواو، وما ورد من ذلك، فهو مؤول بإضمار متبدأ قبله، نحو: «قمت وأصك عينه» ، وقول الآخر: [المتقارب]

٤٤٥ - فلما خشيت أظافيرهم ... نجوت وأرهنهم مالكا

أي: «وأنا أصك» ، و «أنا أرهنهم» ، وكذا «وأنتم تكتمون» ، إلا أنه يلزم منه **إشكال آخر**، وهو أنهم منهيون عن اللبس مطلقا، والحال قيد في الجملة السابقة، فيكون قد نهوا بقيد، وليس ذلك مرادا إلا أن [يقال: إنها حال لازمة، وقد قيده «الزمخشري» ب «كاتمين» ، فجعله حالا، وفيه **الإشكال المقتدم**، إلا أنه] يكون أراد تفسير المعنى لا تفسير الإعرابي قال

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٤٧/١٩

«ابن الخطيب» : **وجواب الإشكال أنه** إذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتمان حق أو باطل، وما لا يعرف كونه حقا وباطلا لا يجوز الإقدام عليه بالنفي، ولا بالإثبات، بل يجب التوقف فيه. وسبب ذكر هذا القيد أن الإقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا أفحش من الإقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا، فلما كانوا عالمين [بما] في التبليس من المفاسد كان إقدامهم عليه أقبح.

ويجوز أن تكون جلمة خبرية عطفت على جملة طلبية، كأنه تعالى نعى عليهم كتمهم الحق مع علمهم أنه حق.

[ومفعول] العلم غير مراد؛ لأن المعنى: وأنتم من ذوي العلم.

وقيل: حذف للعلم به، والتقدير: تعلمون الحق من الباطل.

وقدره «الزمخشري» : «وأنتم تعلمون في حال علمكم أنكم لابسون كاتمون» ، فجعل المفعول اللبس والكتم المفهومين من الفعلين السابقين. وهو حسن.." (١)

"٤٩٠ – هم جمعوا بؤسى ونعمى عليكم ... فهلا شكرت القوم إذ لم تقاتل

ومن المتعدي بحرف الجر قوله تعالى: ﴿واشكروا لي﴾ [البقرة: ١٥٢] ، وسيأتي هنا تحقيقه.

فصل في الرد على المعتزلة

قالت المعتزلة: إنه تعالى بين أنه عفا عنهم، ولم يؤاخذهم لكي يشركوا، وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر.

والجواب: لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك، أنما شرط أن يحصل للشاكر داعية للشكر أولا بهذا الشرط، والأول باطل؛ إذ لو أراد ذلك بهذا الشرط، فإن كان هذا الشرط من العمد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى، وإن كان من الله بحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة، وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر، وذلك ضد قول المعتزلة، وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية، فقد أراد منه المحال؛ لأن الفعل بدون الدواعي محال. فثبت أن **الإشكال وراد** عليهم.." (٢)

"و «تشابهت» على وزن «تفاعلت» وهو في مصحف أبي كذلك أنثه لتأنيث البقرة.

و «متشابهة» و «متشبهة» على اسم الفاعل من تشابه وتشبه. وقرىء: «تشبه» ماضيا.

وقرأ ابن أبي إسحاق: «تشابهت» بتشديد الشين، قال أبو حاتم: هذا غلط، لأن التاء في هذا الباب لا تدغم إلا في المضارع. . وهو معذور في ذلك.

وقرىء: «تشابه» كذلك، إلا أنه بطرح تاء التأنيث، ووجهها على إشكالها أن يكون الأصل: إن القرة تشابهت، فالتاء الأولى من البقرة و [التاء] الثانية من الفعل، فلما اجتمع مثلان أدغم نحو: الشجرة تمايلت، إلا أنه يشكل أيضا في تشابه من غير تاء؛ لأنه كان يجب ثبوت علامة التأنيث.

وجوابه: أنه مثل: [المتقارب]

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢/٢٤

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢/٧٦

٥٨٦ – ... ... ولا أرض أبقل إبقالها

مع أن ابن كيسان لا يلتزم ذلك في السعة.

وقرأ الحسنك «تشابه» بتاء مفتوحة وهاء مضمومة وتخفيف الشين أراد: تتشابه.

وقرأ الأعرج: «تشابه» بفتح التاء وتشديد الشين وضم الهاء على معنى: تتشابه.

وقرأ مجاهد: «تشبه» كقراءة الأعرج، إلا أنه بغير ألف. ومعنى الآية: [التلبيس] والتشبه.

قيل: إنما قالوا: «إن البقر تشابه علينا» أي: اشتبه أمره علينا، فلا نهتدي إليه؛ لأن وجوه البقر [تتشابه] يريد: أنها يشبه بعضها بعضا، ووجوه البقر تتشابه.

قوله: ﴿إن شآء الله﴾ هذا شرط **جوابه** محذوف لدلالة «إن» ، ما في حيزها عليه، والتقدير: إن شاء الله هدايتنا للبقرة، اهتدينا، ولكنهم أخرجوه في جملة اسمية مؤكدة بحرفي تأكيد مبالغة في طلب الهداية، واعترضوا بالشرط تيمنا بمشيئة الله تعالى.

«المهتدون» اللام: لام الابتداء داخلة على خبر «إن» .

وقال أبو البقاء: **جواب** الشرط «إن» وما عملت فيه عند سيبويه.." (١)

"الصلاة والسلام : «دعي الصلاة أيام أقرائك» فمدة الحيض تسمى أياما، وأقل عدد يسمى أياما ثلاثة، وأكثره عشرة على ما بينا، وعليه **الإشكال المتقدم**.

قوله: «أتخذتم» الهمزة للاستفهام، ومعناها الإنكار والتقريع، وبها استغني عن همزة الوصل الداخلة على «أتخذتم» كقوله: ﴿أفترى على الله﴾ [سبأ: ٨] ﴿أصطفى﴾ [الصافات: ١٥٣] وبابه. وقد تقدم القول في تصريف «أتخذتم» وخلاف أبي علي فيها.

ويحتمل أن تكون هنا لواحد.

وقال أبو البقاء: وهو بمعنى «جعلتم» المتعدية لواحد.

ولا حاجة إلى جعلها بمعنى «جعل» لتعديها لواحد، بل المعنى: هلأ أخذتم من الله عهدا؟ ويحتمل أن يتعدى لاثنين، الأول «عهد» ، والثاني «عند الله» مقدما عليه، فعلى الأول يتعلق «عند الله» ب «اتخذتم» .

وعلى الثاني يتعلق بمحذوف.

ويجوز نقل حركة همزة الاستفهام إلى لام «قل» قبلها، فتفتح وتحذف الهمزة. وهي لغة مطردة قرأ بها نافع في رواية ورش عنه.

قوله: «فلن يخلف الله» هذا **جواب** الاستفهام المقدم في قوله: «أتخذتم» .

وهل هذا بطريق تضمين الاستفهام معنى الشرط، أو بطريق إضمار الشرط بعد الاستفهام وأخواته؟

قولان [تقدم تحقيقها] واختار الزمخشري القول الثاني، فإنه قال: «فلن يخلف» متعلق بمحذوف تقديره: إن اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده.

وقال ابن عطيةك «فلن يخلف الله عهده: اعتراض بين أثناء الكلام» كأنه يعني بذلك أن قوله: «أم تقولون» معادل لقوله:

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٦٦/٢

«أتخذتم» فوقعت هذه الجملة بين المتعادلين معترضة، والتقدير أي هذين واقع اتخاذكم العهد أم قولكم بغير علم؟ فعلى هذا لا محل لها من الإعراب، وعلى الأول محلها الجزم.." (١)

"هاء السكت نحو مجيء «مه» ، وإن كانت مجرورة بحرف فالاختيار اللحاق، والفرق أن الحرف يمتزج بما يدخل عليه فتقوى به الاستفهامية، بخلاف الاسم المضاف إليها، فإنه في نية الانفصال، وهذا الوقف إنما يجوز ابتداء، أو بقطع نفس، ولا جرم أن بعضهم منع الوقف على هذا النحو قال: «إنه إن وقف بغير هاء كان خطأ؛ لنقصان الحرف، وإن وقف بها خالف السواد» .

لكن البزي قد وقف بالهاء، ومثل ذلك لا يعد مخالفة للسواد، ألا ترى إلى إثباتهم بعض ياءات الزوائد.

والجار متعلق بقوله: «تقتلون» ، ولكنه قدم عليه وجوبا، لأن مجروره له صدر الكلام، والفاء وما بعدها من «تقتلون» في محل جزم، وتقتلون وإن كان بصيغة المضارع، فهو في معنى الماضي [لفهم المعنى] ، وأيضا فمعه قوله «من قبل» [وأيضا فإن الأنبياء عليهم السلام إنما كانوا في ذلك الزمان، وأيضا فالحاضرون لم يفعلوا ذلك ولا يتأتى لهم قتل الماضيين] ، وجاز إسناد القتل إليهم وإن لم يتعاطوه؛ لأنهم لما كانوا راضين بفعل أسلافهم جعلوا كأنهم فعلوا هم أنفسهم.

فإن قيل: كيف جاز قوله: «فلم تقتلون» من قبل، ولا يجوز أن يقال: أنا أضربك أمس؟

فالجواب من وجهين:

الأول: أن ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله: ويحك لم تكذب؟ كأنك قلت: لم يكن هذا من شأنك.

قال الله تعالى: ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين﴾ [البقرة: ١٠٢] ولم يقل: ماتلت الشياطين؛ لأنه أراد من شأنها التلاوة.

والثاني: كأنه قال: لم ترضون بقتل الأنبياء من قبل إن كنتم مؤمنين بالتوراة؟

قال بعضهم: جاء «تقتلون» بلفظ الاستقبال، وهو بمعنى المضي لما ارتفع **الإشكال بقوله**: «من قبل» وإذا لم يشكل فجائز أن يأتي الماضي بمعنى المستقبل وبالعكس.

قال الحطيئة: [الكامل]

٦٦٦ - شهد الحطيئة يوم يلقى ربه ... أن الوليد أحق بالعذر

شهد بمعنى يشهد.." (٢)

"وقيل: فمتنوا الموت: ادعوا بالموت على الفرقة الكاذبة. روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لو تمنوا الموت لشرق كل إنسان بريقه وما بقي على وجه الأرض يهودي إلا مات» .

قوله: ﴿إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة﴾ شرط **جوابه** «فتمنوا» .

و «الدار» اسم «كان» وهي الجنة، والأولى أن يقدر حذف مضاف، أي: نعيم الدار الآخرة؛ لأن الدار الآخرة في الحقيقة

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢/٢١٤

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢/٢٨٩

هي انقضاء الدنيا، وهي للفريقين. واختلفوا في خير «كان» على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه «خالصة» ، فيكون «عند» ظرف ل «خالصة» ، أو للاستقرار الذي «لكم» ويجوز أن تكون حالا من «الدار» ، والعامل فيه «كان» ، أو الاستقرار.

وأما «لكم» فيتعلق ب «كان» ؛ لأنها تعمل في الظرف وشبيهه.

قال أبو البقاء رحمه الله تعالى: ويجوز أن تكون للتبيين، فيكون موضعها بعد «خالصة» أي: خالصة لكم فتتعلق بنفس «خالصة» ، وهذا فيه نظر؛ لأنه متى كانت للبيان تعلقت بمحذوف تقديره: أعني لكم، نحو: سقيا لك، تقديره: أعني بهذا الدعاء لك، وقد صرح غيره في هذا الموضع بأنها للبيان، وأنها متعلقة حينئذ بمحذوف كما تقدم، ويجوز أن يكون صفة ل «خالصة» في الأصل قدم عليها فصار حالا منها، فيتعلق بمحذوف.

الثاني: أن الخبر «لكم» فيتعلق بمحذوف وينصب خالصة حينئذ على الحال، والعامل فيها إما «كان» ، أو الاستقرار في «لكم» ، و «عند» منصوب بالاستقرار أيضا.

الثالث: أن الخبر هو الظرف، و «خالصة» حال أيضا، والعامل فيها إما «كان» أو الاستقرار، وكذلك «لكم» ، وقد منع من هذا الوجه قوم فقالوا: لا يجوز أن يكون الظرف خبرا؛ لأن هذا الكلام لا يستقل.

وجوز ذلك المهدوي، وابن عطية، وابو البقاء، واستشعر أبو البقاء هذا الإشكال، وأجاب عنه بأن قال: وسوغ أن يكون «عند» خبر «كان لكم» يعني لفظ «لكم» سوغ وقوع «عند» خبرا إذ كان فيه تخصيص وتبيين، ونظيره قوله: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [الإخلاص: ٤] ، لولا «له» لم يصح أن يكون «كفوا» خبرا.

و «من دون الناس» في محل نصب ب «خالصة» ؛ لأنك تقول: خلص كذا من كذا، والمراد به سوى لا معنى المكان، كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا: هذا لك دون الناس.." (١)

"قوله تعالى: ﴿وما يكفر بهآ إلا الفاسقون﴾ هذا استثناء مفرغ، وقد تقدم أن الفراء يجيز فيه النصب.

والكفر بها من وجهين:

الأول: جحودها مع العلم بصحتها.

والثاني: جحودها مع الجهل، وترك النظر فيها، والإعراض عن دلائلها، وليس في الظاهر تخصيص، فيدخل الكل فيه.

قال ابن الخطيب: والفسق في اللغة: خروج الإنسان عما حد له قال الله تعالى: ﴿ففسق عن أمر ربه﴾ [الكهف: ٥٠] . وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها: فسقت النواة، وقد يقرب من معناه الفجور؛ لأنه مأخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من أن يسير من الموضع الذي يفسد، فشبه تعدي الإنسان ما حد له إلى الفساد بالذي فجر السد حتى صار إلى حيث يفسد.

فإن قيل: أليس صاحب الصغيرة تجاوز أم رالله، ولا يوصف بالفسق والفجور؟

قلنا: إنه إنما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذي ذكرنا؛ لأن من فتح من النهر نقبا يسيرا لا يوصف بأنه فجر ذلك

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢/٢٩٥

النهر، وكذلك الفسق إنما يقال إذا عظم التعدي، إذا ثبت هذا فنقول: في قوله: «إلا الفاسقون» وجهان:

أحدهما: أن كل كافر فاسق، ولا ينعكس، فكأن ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره، فكان أولى.

الثاني: أن يكون المراد ما يكفر بها إلا الكافر المتجاوز على كل حد في كفره، والمعنى: أن هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها إلا الكافر الذي يبلغ في الكفر إلى النهاية القصوى، والأحسن في **الجواب** أن يقال: إنه تعالى لما قال: «وما يكفر بها» أفهم أن مراده بالفاسق هو الكافر لا عموم الفاسق فزال الإشكال.." (١)

"يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم﴾ [المجادلة: ١٣] .

الحجة الرابعة: أنه تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين﴾ [الأنفال: ٦٥] ، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾ [الأنفال: ٦٦] .

الحجة الخامسة: قوله تعالى: ﴿سيقول السفهآء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها﴾ [البقرة: ١٤٢] ثم أزالهم عنها بقوله: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٤] قال أبو مسلم: «حكم تلك القبلة مازال بالكلية جواز التوجيه إليها عند الإشكال، أو مع العلم إذا كان هناك عذر» .

الجواب: أن على ما ذكرته لا فرق بين «بيت المقدس» ، وسائر الجهات، فالخصوصية التي امتاز بها «بيت المقدس» عن سائر الجهات قد زالت بالكلية، فكان نسخا.

الحجة السادسةك قوله تعالى: ﴿وإذا بدلنآ آية مكان آية﴾ [النحل: ١٠١] والتبديل يشتمل على رفع إثبات، والمرفوع: إما التلاوة، وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ.

واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ [فصلت: ٤٢] فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل.

والجواب: أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله، ولا يأتيه من بعده أيضا ما يبطله.

فصل في أنواع النسخ

تراة ينسخ الحكم، وتارة التلاوة، وتارة هما معا، فأما نسخ الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات.." (٢)

"«من» استفهام في محل رفع بالابتداء، و «أظلم» أفعل تفضيل خبره، ومعنى الاستفهام هنا النفي، أي: لا أحد أظلم منه، ولما كان المعى على ذلك أورد بعض الناس سؤالانوهو أن هذه الصيغة قد تكررت في القرآن ﴿ومن أظلم ممن افترى﴾ [الأنعام: ٢١] ﴿ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه﴾ [السجدة: ٢٢] ﴿فمن أظلم ممن كذب على الله﴾ [الزمر: ٣٧] كل واحدة منها تقتضي أن المذكور لا يكون أحد أظلم منه، فكيف يوصف غيره بذلك؟ **والجواب** من وجوه:

أحدها: وهو أن يخص كل واحد بمعنى صلته كأنه قالك لا أحد من المنانعين أظلم ممن منع من مساجد الله، ولا أحد من

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢/٣١٨

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢/٣٧٧

المفترين أظلم ممن افترى على الله، ولا أحد من الكذابين أظلم ممن كذب على الله، وكذلك ما جاء منه.

الثاني: أن التخصيص يكون بالنيسبة إلى السبق، لما لم يسبق أحد إلى مثله حكم عليهم بأنهم أظلم ممن جاء بعدهم سالكا طريقهم في ذلك، وهذا يؤول معناه إلى السبق في المانعية والافترائية ونحوها.

الثالث: أن هذا نفي للأظلمية، ولما كان نفي الأظلمية لا يستدعي نفي الظالمية لم يكن مناقضا؛ لأن فيها إثبات التسوية في الأظلمية، وإذا ثبتت التسوية في الأظلمية لم يكن أحد ما وصف بذلك يزيد على الآخر؛ لأنهم متساوون في ذلك، وصار المعنى: ولا أحد أظلم ممن منع، وممن افترى وممن ذكر،، ولا **إشكال فى** تساوي هؤلاء في الأظلمية، ولا يدل ذلك على أن أحد هؤلاء يزيد على الآخر في الظلم، كما أنك إذ قلتك «لا أحد أفقه من زيد وبكر وخالط» لا يدل على أن أحدهم أفقه من الآخر، بل نفيت أن يكون أحد أفقه منهم، لا يقال: إن من منع مساجد الله، وسعى في خرابها، ولم يفتر على الله كذبا أقل ظلما ممن جمع بين هذه الأشياء، فلا يكونون متساوين في الأظلمية إذ هذه الآيات كلها في الكفار، وهم متساوون في الأظلمية إذ كانت طرق الأظلمية مختلفة.." (١)

"قال: وهذا التأويل أولى مما قبله، وذلك لأن الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية إلا قبائح أفعال اليهود ولنصارى، وذكر أيضا بعدها قبائح أفعالهم، فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح أفعال المشركين في صدهم الرسول عن المسجد الحرام.

وأما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب «بيت المقدس» فضعيف أيضا على ما شرحه أبو بكر الرازي رحمه الله تعالى، فلم يبق إلا ما قلناه.

فإن قيل: ظاهر الآية يقتضي أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم، وفيه إشكال؛ لأن الشرك ظلم على ماقال تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان: ١١٣] مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل، كذا الزنا، وقتل النفس أعظم من هذا الفعل.

فالجواب عنه: [مضى ما في الباب] أنه عام دخله التخصيص، فلا يقدح فيه. والله أعلم.

فصل فيما يستدل بالآية عليه

قال القرطبي رحمه الله: لا يجوز منع المرأة من الحج إذا كانت ضرورة، سواء كان لها محرم أم لم يكن، ولا تمنع أيضا من الصالا في المساجد، ما لم يخف عليها الفتنة لقوله عليه الصلاة واسلام: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» وكذلك لا يجوز نقض المسجد، ولا بيعه، ولا تعطيله، إن خربت المحلة، ولا يمنع بناء المساجد إلا أن يقصدوا الشقاق والخلاف، بأن يبنوا مسجدا إلى جنب مسجد أو قرية، يريدون بذلك." (٢)

"والبحر في الأيام الست التي خلق الله – تعالى – فيها السماوات والأرض، وآخر ما خلق آدم – عليه الصلاة والسلام – فهو كقوله تعالى: ﴿لم يكن شيئا مذكورا﴾ .

فإن قيل: إن الطين والصلصال والحمأ المسنون قبل نفخ الروح فيه ما كان إنسانا، والآية تقتضي أنه مضى على الإنسان

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢/٤٠٥

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢/٤٠٩

حال كونه إنسانا ﴿حين من الدهر﴾ مع أنه في ذلك الحين ما كان شيئا مذكورا.

فالجواب: أن الطين والصلصال إذا كان مصورا بصورة الإنسان، ويكون محكوما عليه بأنه سينفخ فيه الروح، ويصير إنسانا صح تسميته بأنه إنسان، ومن قال: إن الإنسان هوالنفس الناطقة، وأنها موجودة قبل وجود الأبدان **فالإشكال عنهم** زائل، واعلم أن الغرض من هذا التنبيه على أن الإنسان محدث، وإذا كان كذلك فلا بد من محدث قادر.

قوله: «لم يكن» في هذه الجملة وجهان:

أحدهما: أنها في موضع نصب على الحال من الإنسان أي هل أتى عليه حين في هذه الحال.

والثاني: أنها في موضع رفع نعتا ل «حين» بعد نعت، وعلى هذا فالعائد محذوف، تقديره: حين لم يكن فيه شيئا مذكورا.

والأول أظهر لفظا ومعنى.

فصل في تفسير الآية

روى الضحاك عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لم يكن شيئا مذكورا﴾ : لا في السماء ولا في الأرض.

وقيل: كان جسدا مصورا ترابا وطينا لا يعرف ولا يذكر، ولا يدري ما اسمه ولا ما يراد به ثم نفخ فيه الروح فصار مذكورا. قاله الفراء وقطرب وثعلب.

وقال يحيى بن سلام: ﴿لم يكن شيئا مذكورا﴾ لأنه خلقه بعد خلق الحيوان كله، ولم يخلق حيوانا بعده، ومن قال: إن المراد من الإنسان الجنس من ذرية آدم – عليه الصلاة والسلام – فالمراد بالحين تسعة أشهر مدة الحمل في بطن أمه ﴿لم يكن شيئا مذكورا﴾ إذ كان مضغة وعلقة؛ لأنه في هذه الحالة جماد لا خطر له.

وقال أبو بكر الصديق – رضي الله عنه – لما قرأ هذه الآية: ليتها تمت فلا نبتلى، أي ليت المدة التي أتت على آدم لم يكن شيئا مذكورا تمت على ذلك فلا يلد ولا يبتلى، أي ليت المدة التي أتت على آدم لم يكن شيئا مذكورا تمت على ذلك فلا يلد ولا يبتلى أولاده ، وسمع عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – رجلا يقرأ: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا﴾ فقال: ليتها تمت.." (١)

"قال الفراء: «تلاها» : أخذ منها، يذهب إلى أن القمر يأخذ من ضوء الشمس.

وقال الزجاج: «إذا تلاها» أي: حين استوى، واستدار، فكان مثلها في الضياء والنور.

وقال قتادة والكلبي: معناه: أن الشمس، إذا قربت، فالقمر يتبعها ليلة الهلال في الغروب.

وقيل: يتلوها في كبر الجرم، بحسب الحس في ارتباط مصالح هذا العالم بحركته.

قوله: ﴿والنهار إذا جلاها﴾ ، الفاعل: ضمير النهار.

وقيل: عائد على الله تعالى، والضمير المنصوب، إما للشمس، وإما للظلمة، وإما للأرض.

ومعنى «جلاها» أي: كشفها، فمن قال: هي «الشمس» ، فالمعنى: أنه يبين بضوئه جرمها، ومن قال: هي «الظلمة» ، فهي ون لم يجر لها ذكر، كقولك: أضحت باردة، تريد: أضحت غداتنا باردة، وهو قول الفراء والكلبي وغيرهما.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٠/٦

ومن قال: هي الدنيا والأرض، وإن لم يجر لهما ذكر، كقوله: ﴿حتى توارت بالحجاب﴾ [ص: ٣٢] .

قوله: «إذا تلاها» ، وما بعده فيه إشكال؛ لأنه إن جعل شرطا اقتضى جوابا، ولا جواب لفظا، وتقديره غير صالح، وإن جعل محضا استدعى عاملا وليس هنا عامل إلا فعل القسم حال؛ لأنه إنشاء، و «إذا» ظرف مستقبل، والحال لا يعمل في المستقبل.

ويخص «إذا» وما بعدها إشكال آخر ذكره الزمخشري، قال: فإن قلت: الأمر في نصب «إذا» معضل، لأنك لا تخلو إما أن تجعل الواو عاطفة، فتنصب بها وتجر، فتقع في العطف على عاملين في نحو قولك: «مررت أمس بزيد واليوم عمرو» ، وإما أن تجعلهن للقسم، فتقع فيما اتفق الخليل وسيبويه على استكراهه.

قلت: الجواب فيه: أن واو القسم مطرح معها إبراز الفعل إطراحا كليا، فكان لها شأن خلاف شأن الباء، حيث أبرز معها الفعل وأضمر، فكانت الواو قائمة مقام الفعل، والباء سادة مسدهما معا، والواوات العواطف نوائب عن هذه الواو، فحقهن أن يكن عوامل على الفعل، والجار جميعا، كما تقول: «ضرب زيد بكرا وعمرو خالدا» ، فترفع بالواو وتنصب لقيامها مقام «ضرب» الذي هو عاملهما انتهى.

وقال أبو حيان: أما قوله في واوات العطف: «فتنصب وتجر» ، فليس هذا." (١)

"وجعلوا قوله: [الكامل]

٥٢٦٣ - ب -..... ... ... يبغي جوارك حيث ليس مجير

أي: في الدنيا، ضرورة، ووجه من منع من ذلك أنه قال: صار الخبر مطلوبا من جهتين: من جهة كونه مخبرا به، فهو أحد جزئي الإسناد، ومن حيث كونه منصوبا بالفعل، وهذا منتقض بمفعولي ظن، فإن كلا منهما فيه المعنيان المذكوران ومع ذلك يحذفان، أو أحدهما اختصارا، وأما الاقتصار ففيه خلاف وتفصيل وتقدم ذكره.

وقوله: ﴿حتى تأتيهم﴾ متعلق ب «لم يكن» أو ب «منفكين» .

فصل

قال الواحدي: هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظما وتفسيرا، ولم يبين كيفية الإشكال قال ابن الخطيب: ووجه الإشكال أن تقدير الآية: لم يكن الذين كفروا إلى أن تأتيهم البينة التي هي الرسول، ثم إنه تعالى لم يذكر الشيء المنفك عنه، والظاهر أن المراد لم ينفكوا عن كفرهم، حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول، فانفكوا عنه لأن «حتى» لانتهاء الغاية، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول صلى الله عليه وسلم ، لكن قوله تعالى: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب﴾ يقتضي زيادة كفرهم عند مجيء الرسول - عليه الصلاة والسلام - فحينئذ يحصل التناقض، والجواب من وجوه:

أحدها: وهو أحسنها، ما لخصه الزمخشري: أن الأول حكاية ما كانوا يقولونه من أنه صلى الله عليه وسلم الموعود به لا ننفك عما نحن عليه من ديننا.

والثاني: إخبار عن الواقع، يعني أنهم كانوا يعدون الاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول - عليه الصلاة والسلام -، والمعنى

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٥٦/٢٠

أن الذي وقع فيه كان خلافا لما ادعوا.

وثالثها: المعنى: لم يكونوا منفكين عن كفرهم، وإن جاءتهم بينة، قاله القاضي. إلا أن جعل «حتى» بمعنى «أن» بعيد في اللغة.

ورابعها: المعنى لم يكونوا منفكين عن ذكر محمد صلى الله عليه وسلم بالمناقب والفضائل، حتى أتتهم البينة، والمضارع هنا بمعنى الماضي كقوله تعالى: ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين﴾ [البقرة: ١٠٢] ، أي ما تلت أي: ما كانوا منفكين عن ذكر مناقبه، ثم لما جاءهم محمد تفرقوا، ونظيره ﴿فلما جآءهم ما عرفوا كفروا به﴾ [البقرة: ٨٩] .

وخامسها: أنهم كانوا متفقين على الكفر قبل البينة، فلما جاءتهم البينة تفرقوا، وتكفي هذه المغايرة.." [(١)]

"قال عشائرهم: يا رسول الله توفي إخواننا على القبلة الأولى، فكيف حالهم؟

فأنزل الله – تعالى هذه الآية.

[واعلم أنه لا بد من هذا السبب، وإلا لم يتصل بعض الكلام ببعض، ووجه تقرير **الإشكال أن** الذين لم يجووزوا النسخ إلا مع البداء يقولون: إنه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة] فبين أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة، ومن تكليف إلى تكليف، والأول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين، وأن من هذا احاله، فإنه لا يضيع أجره.

ونظيره: ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات، وكان يشربها، فأنزل الله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح﴾ [المائدة: ٩٣] فعرفهم الله – تعالى – أنه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك بإباحة الله تعالى

فإن قيل: إذا كان الشك إنما تولد من تجويز البداء على الله – تعالى – فكيف يليق ذلك بالصحابة؟

فالجواب من وجوه:

أحدها: أن ذلك الشك وقع لمنافق، فذكر الله – تعالى – ذلك ليذكره المسلمون **جوابا** لسؤال ذلك المنافق.

وثانيها: لعلهم اعتقدوا أن الصلاة إلى الكعبة أفضل فقالوا: ليت إخواننا ممن مات أدرك، فذكر الله – تعالى – هذا الكلام **جوابا** عن ذلك.

وثالثها: لعله – تعالى – ذكر هذا الكلام ليكون دفعا لذلك اسؤال لو خطر ببالهم.

ورابعها: لعلهم توهموا أن ذلك لما نسخ وبطل، وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة إلى الكعبة كفارة لما سلف، واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل، فسألوا عن إخوانهم الذين ماتوا، ولم يأتاو بما يكفر ما سلف؛ قال: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ ، والمراد: أهل ملتكم، كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عيله وسلم: ﴿وإذ قتلتم نفسا﴾ [البقرة: ٧٢] ، ﴿وإذ فرقنا بكم البحر﴾ [البقرة: ٥٠] ، ويجوز أن يكون السؤال واقعا عن الأحياء والأموات معا، فإنهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابهم، وكان الإشفاق واقعا في الفريقين، فقيل: إيمانكم للأحياء

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤٣٤/٢٠

والأموات، إذ من شأن العرب إذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب، فيقولوا: كنت أنت وفلان الغائب فعلتما والله أعلم.." (١)

"وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال وهو أن قوله: ﴿وما بعضهم بتابع قبلة بعض﴾ ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر، لكن ذلك قد وقع فيفضي إلى الخلف، وجوابه أنا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان، فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم تبع قبلة الآخر، فالخلف غير لازم.

وإن حملناه على الكل قلنا: إنه عا دخله التخصيص.

قوله تعالى: ﴿ولئن اتبعت أهوآءهم﴾ [البقرة: ١٢٠] كقوله: ﴿ولئن أتيت﴾ .

وقوله: «إنك» جواب القسم، وجواب الشرط محذوف كما تقدم في نظيره.

قال أبو حيان: لا يقال: غنه يكون جوابا لهما لامتناع ذلك لفظا ومعنى.

أما المعنى فلأن الاقتضاء مختلف، فاقتضاء القسم على أنه لا عمل له فيه؛ لأن القسم إنما جيء به توكيدا للجملة المقسم عليها، وما جاء على سبيل التوكيد لا يناسب أن يكون عاملا، واقتضاء الشرط على أنه عامل فيه، فتكون الجملة في موضع جزم، وعمل الشرط لقوة طلبه له.

وأام اللفظ فإن هذه الجملة إذا كانت جواب قسم لم تحتج إلى مزيد رابط، فإذا كانت جواب شرط احتاجت إلى مزيد رابط وهو الفاء، ولا يجوز أن تكون خالية من الفاء موجودة فيها، فلذلك امتنع أن تكون جوابا لهما معا.

فصل في الهوى

الهوى المقصور: هو ما يميل إليه الطبع [وقيل: هو شهوة نتجت عن شبهة، والممدود هو الجو] .؟

اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب.

قال بعضهم: الرسول.

وقال بعضهم: الرسول وغيره.

وقال آخرون: بل غيره؛ لأنه – تعالى – عرف أن الرسول – عليه الصلاة والسلام – لا يفعل ذلك، فلا يجوزأن يخصه بهذا الخطاب، وهذا خطأ من وجوه:

أحدها: أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب ألا ينهاه عنه، لكان ما علم أن يفعله وجب ألا يأمره به، وذلك يقتضي ألا يكون النبي مأمورا بشيء، ولا منهيا عن شيء، وإنه بالاتفاق باطل.

وثانيها: لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي – صلى الله عليه وسلم – عنه فلما كان ذلك الاحتراز." (٢)

"والجواب: أنه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد – عليه الصلاة والسلام – عن اتباع اليهود والنصارى بقوله تعالى: ﴿ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جآءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين﴾ [البقرة: ١٤٥] أخبر المؤمنين بحاله

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٧/٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤٧/٣

- صلوات الله وسلامه عليه - في هذه الآية فقال: العلماء يا معشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمدا، وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في أبنائهم.

السؤال الثاني: هذه الآية نظيرها قوله تعالى: ﴿يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقال: ﴿ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ [الصف: ٦] إلا أنا نقول: من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم، وذلك لأنه وصفه في التوراة والإنجيل: إما أن يكون قد أتى مشتملا على التفصيل التام، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة، أو هذا الوصف ما أتى من هذا النوع من التفصيل، فإن كان الأول وجب أن يكون بمقدمه في الوقت المعين، من البلد المعين، من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لأهل المشرق والمغرب؛ لأن التوراة والإنجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب، ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك.

وأما القسم الثاني: فإنه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - لأنا نقول: هب أن التوراة اشتملت على أن رجلا من العرب سيكون نبيا إلا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل إلى حد اليقين، لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

والجواب: أن هذا **الإشكال إنما** يتوجذه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتمال التوراة والإنجيل على وصفه، ونحن لا نقول به، بل نقول: إنه ادعى النبوة، وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا، فهذا برهان، والبرهان يفيد اليقين، فلا جرم كان العلم بنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - أقوى وأظهر من العلم ببنوة الأبناء، وأبوة الآباء.

السؤال الثالث: فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد - صلوات الله وسلامه عليه - علما برهانيا، غير محتمل للغلط.

أما العلم بأن هذا ابني فذلك ليس علما يقينيا، بل ظن ومحتمل للغلط، فلم شبه اليقين بالظن؟

والجواب: ليس المراد أن العلم بنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - يشبه العلم ببنوة الأبناء، بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم، فكما أن الأب يعرض شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا هاهنا، وعند هذا يستقيم التشبيه، لأن هذا العلم ضروري وذلك نظري، وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة.

السؤال الرابع: لم خص الأبناء بالذكر دون البنات.." (١)

"أما ذبائح أهل الكتاب، فتحل لنا، لقوله تبارك وتعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾ [المائدة: ٥] .

فصل في اختلافهم في اقتضاء تحريم الأعيان الإجمال

اختلفوا في التحريم المضاف إلى الأعيان، [هل يقتضي الإجمال؟

فقال الكرخي: إنه يقتضي الإجمال، لأن الأعيان] لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفها إلى فعل من الأفعال فيها، وهو غير محرم، فلا بد من صرف هذا التحريم إلى فعل خاص، وليس بعض الأفعال أولى من بعض؛ فوجب صيرورة

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥٢/٣

الآية الكريمة مجملة.

وأما أكثر العلماء، فقالوا: إنها ليست بمجلة، بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف؛ قياسا على هذه الأجسام؛ كما أن الذوات لا تملك، وإنما تملك التصرفات فيها، فإذا قيل: «فلان يملك جارية» ، فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها؛ فكذا هاهنا.

فإن قيل: لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل؛ لأنه المتعارف من تحريم الميتة، ولأنه ورد عقيب قوله: ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ [البقرة: ١٧٢] ، ولقوله – عليه الصلاة والسلام – في خبر شاة ميمونة: «إنما حرم من الميتة أكلها»

فالجواب عن الأول: لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم الأكل.

وعن الثاني: بأن هذه الآية الكريمة مسألة بنفسها؛ فلا يجب قصرها على ما تقدم، بل يجب إجراؤها على ظاهرها.

وعن الثالث: أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد، هذا إذا لم نجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد، فإن جوزناه، يمكن أن يجاب عنه؛ بأن المسلمين، إنما يرجعون في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية؛ فدل انعقاد إجماعهم على أنها غير مختصة ببيان حرمة الأكل، وللسائل أن يمنع هذا الإجماع، والله تعالى أعلم.

فإن قيل: كلمة «إنما» تفيد الحصر، فيقتصر على تحريم باقي الآية الكريمة، وقد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات، وزاد فيها: المنخنقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع، فما معنى هذا الحصر؟

فالجواب: أن هذه الآية متروكة العمل بظاهرها، وإن قلنا: إن كلمة «إنما لا تفيد الحصر، **فالإشكال زائل**.." [١]

"وثانيها: أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث بحكم الآيتين.

وثالثها: لو قدرنا حصول المنافاة، لكان يمكن جعل آية المواريث لإخراج القريب الواريث، ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية؛ وذلك لأن من الوالدين من يرث، ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين أو الرق، أو القتل، ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة: من لا يرث بهذه الأسباب الخارجية ومنهم: من يسقط في حال، ويثبت في حال، ومنهم: من يسقط في كل حال.

فمن كان من هؤلاء وارثا، لم يتجز الوصية له، ومن كان منهم غير وارث، صحت الوصية له، وقد أكد الله تعالى ذلك بقوله: ﴿واتقوا الله الذي تسآءلون به والأرحام﴾ [النساء: ١] ، وبقوله: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتآء ذي القربى﴾ [النحل: ٩٠] ، والقائلون بالنسخ: اختلفوا بأي دليل صارت منسوخة، فقال بعضهم: بإعطاء الله أهل المواريث كل ذي حق حقه.

قال ابن الخطيب وهذا بعيد؛ لأنه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية، وأكثر ما يوجبه ذلك التخصيص، والنسخ.

فإن قيل: لا بد وأن تكون منسوخة في حق من لم يخلف إلا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم؛ بسبب الإرث، فلا يبقى للوصية شيء؟!

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٧٤/٣

فالجواب: أن هذا تخصيص، لا نسخ.

وقال بعضهم أيضا: إنها نسخت بقوله – عليه السلام –، «لا وصية لوارث» ، وفيه إشكال؛ من حيث إنه خبر واحد، فلا يجوز نسخ القرآن به، فإن قيل: بأنه، وإن كان." (١)

"كان معلوم الوقوع، فلا فائدة باشتغالكم بإبطال الدعاء، وإن كان معلوم العدم، لم يكن إلى إنكاركم حاجة.

والجواب عن الثانية: علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الإلهية تقتضي أن يكون العبد معلقا بين الرجاء والخوف اللذين بهما يتم العبودية، ولهذا صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف بإحاطة علم الله تعالى بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل، ولهذا **الإشكال سألت** الصحابة – رضي الله عنهم – رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقالوا: أرأيت أعمالنا هذه أشيء فرغ منه، أم أمر يستأنفه؟ فقال: «بل أمر فرغ منه» فقالوا: ففيم العمل إذن؟ قال: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» فانظر إلى لطائف هذا الحديث، فإنه – عليه الصلاة والسلام – علقهم بين أمرين، فرهبهم سابق القدر المفروغ منه، ثم ألزمهم العمل لاذي هو مدرجة التعبد، فلم يبطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر، ولم يترك أحد الأمرين للآخر، وأبخر أن فائدة العمل هو المقدر المفروغ، فقال: «كل ميسر لما خلق له» يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده وكذا القول في باب الكسب والرزق فإنه مفروغ منه في الأصل لا يزيده الطلب، ولا ينقصه الترك.

والجواب عن الثالث: أنه ليس المقصود من الدعاء الإعلام بالمطلوب، بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله تعالى بالكلية.

والجواب عن الرابعة: أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة بحسب سبق الدعاء.

والجواب عن الخامس: إذا كان مقصوده من الدعاء إظهار الذلة والمسكنة، ثم بعده الرضا بما قدره الله تعالى وقاضه، فذلك من أعظم المقامات، وهذا **الجواب** أيضا بقية الشبه.

فإن قيل: إنه تعالى قال ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ ، وقال هنا ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ ، وقال ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السواء ويجعلكم﴾ [النمل: ٦٢] ثم إنا نرى الداعي يبالغ في الدعوات والتضرع، فلا يجاب.

فالجواب من وجوه:

أحدها: أن هذه الآيات، وإن كانت مطلقة إلا أنه وردت في آية أخرى مقيدة، وهو قوله تعالى: ﴿بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شآء﴾ [الأنعام: ٤١] والمطلق يحمل على المقيد.

وثانيها: قوله – عليه الصلاة والسلام -: «دعوة المسلم لا ترد إلا لإحدى ثلاث: ما لم يدع بإثم، أو." (٢)

"الخامس: أن يكون «أشد» نصبا على الحال من «ذكرا» ؛ لأنه لو تأخر عنه، لكان صفة له؛ كقوله: [مجزوء الوافر]

١٠٠٥ – لمية موحشا طلل ... يلوح كأنه خلل

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٤١/٣

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٩٨/٣

«موحشا» حال من «طلل» ؛ لأنه في الأصل صفة، فلما قدم تعذر بقاؤه صفة، فجعل حالا، قاله أبو حيان – رحمه الله تعالى –، فإنه قال بعد ذكره ثلاثة أوجه لنصبه، ووجهين لجره: «فهذه خمسة أوجه كلها ضعيفة، والذي يتبادر إلى الذهن في الآية أنهم أمروا بأن يذكروا الله ذكرا يماثل ذكر آبائهم، أو أشد، وقد ساغ لنا حمل هذه الآية الكريمة لعيه بوجه ذهلوا عنه» ، فذكر ما تقدم، ثم جوز في «ذكرا» – والحالة هذه – وجهين:

أحدهما: أن يكون معطوفا على محل الكاف في «كذكركم» ، ثم اعترض على نفسه في هذا الوجه؛ بأنه يلزم منه الفصل بين حرف العطف، وهو «أو» وبين المعطوف وهو «ذكرا» بالحال، وهو «أشد» ، وقد نص النحويون على أن الفصل بينهما لا يجوز إلا بشرطين:

أحدهما: أن يكون حرف العطف أكثر من حرف واحد.

والثاني: أن يكون الفاصل قسما، أو ظرفا أو جارا، وأحد الشرطين موجود، وهو الزيادة على حرف، والآخر مفقود، وهو كون الفاصل ليس أحد الثلاثة المتقدمة، ثم أجاب بأن الحال مقدرة بحرف الجر وشبهه بالظرف، فأجريت مجراهما.

والثاني: من الوجهين في «ذكرا» أن يكون مصدرا لقوله: «فاذكروا» ، ويكون قوله: «كذكركم» في محل نصب على الحال من «ذكرا» ؛ لأنها في الأصل صفة له، فلما قدمت، كانت في محل حال، ويكون «أشد» عطفا على هذه الحال، وتقدير الكلام «» فاذكروا الله ذكرا كذكركم، أي: مشبها ذكركم أو أشد «؛ فيصير نظير:» اضرب مثل ضرب فلان أو أشد «الأصل: اضرب ضربا مثل ضرب فلان أو أشد.

و» ذكرا «تمييز عند غير الشيخ كما تقدم، واستشكلوا كونه تمييزا منصوبا؛ وذلك أن أفعل التفضيل يجب أن تضاف إلى ما بعدها، إذا كان من جنس ما قبلها؛ نحو:» وجه زيد أحسن وجه «،» وعلمه أكثر علم «وإن لم يكن من جنس ما قبلها، وجب نصبه؛ نحو:» زيد أحسن وجها، وخالد أكثر علما «، إذا تقرر ذلك، فقوله:» ذكرا «هو من جنس ما قبلها، فعلى ما قرر، كان يقتضي جره، فإنه نظير:» اضرب بكرا كضرب عمرو زيدا أو أشد ضرب «بالجر فقط. **والجواب** عن هذا **الإشكال مأخوذ** من الأوجه المتقدمة في النصب والجر المذكورين في» أشد «؛ من حيث أن يجعل الذكر ذاكرا مجازا؛ كقولهم:»." (١)

"فذهب أكثرهم إلى أنه يعتبر عدد الطلاق بالزوج؛ فالحر يملك على زوجته الأمة ثلاث تطليقات، والعبد لا يملك على زوجته الحرة لا طلقتين.

قال عبد الله بن مسعود: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء، يعني: يعتبر في الطلاق حال الرجال، وفي قدر العدة حال المرأة، وهو قول عثمان، وزيد بن ثابت، وابن عباس، وبه قال عطاء وسعيد بن المسيب، وإليه ذهب مالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق.

وذهب قوم إلى أن الاعتبار بالمرأة في عدد الطلاق، فيملك العبد على زوجته الحرة ثلاث طلقات، ولا يملك الحر على زوجته الأمة إلا طلقتين، وهو قول سفيان الثوري وأصحاب الرأي.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣/٤٣٥

فصل

إذا طلقها ثلاثا بكلمة واحدة، لزمه الطلاق بالإجماع.

وقال علي بن أبي طالب، وابن مسعود: يلزمه طلقة واحدة.

وقال ابن عباس: وقوله: ثلاثا لا معنى له؛ لأنه لم يطلق ثلاث مرات وإنما يجوز قوله: في ثلاث إذا كان مخبرا عما مضى، فيقول: طلقت ثلاثا، فيكون مخبرا عن ثلاثة أفعال كانت منه في ثلاثة أوقات؛ فهو كقول الرجل: قرأت سورة كذا ثلاث؛ فإن كان قرأها ثلاث مرات، كان صادقا، وإن كان قرأها مرة واحدة، كان كاذبا، وكذا لو قال: أحلف بالله ثلاثا يردد الحلف كانت ثلاثة أيمان، ولو قال: أحلف بالله ثلاثا، لم يكن حلف إلا يمينا واحدة والطلاق مثله.

وقاله الزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، قاله القرطبي. قوله: «أن تأخذوا» : «أن» وما في حيزها في محل رفع على أنه فاعل «يحل» ، أي: ولا يحل لكم أخذ شيء مما آتيتموهن. و «مما» فيه وجهان «. أحدهما: أن يتعلق بنفس» تأخذوا «، و» من «على هذا لابتداء الغاية. والثاني: أن يتعلق بمحذوف على أنه حال من» شيئا «قدمت عليه؛ لأنها لو تأخرت عنه لكانت وصفا، و» من «على هذا للتبعيض، و» ما «موصولة، والعائد محذوف، تقديره: من الذي آتيتموهن إياه، وقد تقدم الإشكال والجواب في حذف العائد المنصوب المنفصل عند قوله تعالى: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣] وهذا مثله، فليلتفت إليه. و» آتى «يتعدى لاثنين، أولهما» هن «والثاني هو العائد المحذوف، و» شيئا «." [١]

"وفي هذا الكلام التفات وتلوين، أما الالتفات: فإنه خروج من ضمير الغيبة في قوله: «فإن أرادوا» إلى الخطاب في قوله: «وإن أردتم» ؛ إذ المخاطب الآباء والأمهات، وأما التلوين في الضمائر، فإن الأول ضمير تثنية، وهذا ضمير جمع، والمراد بهما الآباء والأمهات أيضا؛ وكأنه رجع بهذا الضمير المجموع إلى الوالدات والمولود له، ولكنه غلب المذكر، وهو المولود له، وإن كان مفردا لفظا، و «فلا جناح» جواب الشرط.

قوله: ﴿إذا سلمتم مآ آتيتم﴾ «إذا» شرط حذف جوابه؛ لدلالة الشرط الأول وجوابه عليه، قال أبو البقاء: وذلك المعنى هو العامل في «إذا» وهو متعلق بما تعلق به «عليكم» ، وهذا خطأ في الظاهر؛ لأنه جعل العامل فيها أولا ذلك المعنى المدلول عليه بالشرط الأول وجوابه، فقوله ثانيا «وهو متعلق بما تعلق به عليكم» تناقض، اللهم إلا أن يقال: قد يكون سقطت من الكاتب ألف، وكان الأصل «أو هو متعلق» فيصح، إلا أنه إذا كان كذلك، تمحضت «إذا» للظرفية، ولم تكن للشرط، وكلام هذا القائل يشعر بأنها شرطية في الوجهين على تقدير الاعتذار عنه.

وليس التسليم شرطا للجواز والصحة، وإنما هو ندب إلى الأولى، والمقصود منه أن يسلم الأجرة إلى المرضعة يدا بيد، حتى تطيب نفسها، ويصير ذلك سببا لصلاح حال الطفل، والاحتياط في مصالحه.

وقرأ الجمهور: «آتيتم» بالمد هنا وفي الروم: ﴿ومآ آتيتم من ربا﴾ [الروم: ٣٩] وقصرهما ابن كثير. وروى شيبان عن عاصم «أوتيتم» مبنيا للمفعول، أي: ما أقدركم الله عليه، فأما قراءة الجمهور، فواضحة؛ لأن «آتى» بمعنى «أعطى» ، فهي تتعدى لاثنين، أحدهما ضمير يعود على «ما» الموصولة، والآخر ضمير يعود على المراضع، والتقدير: ما آتيتموهن إياه، ف «هن»

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٣٥/٤

هو المفعول الأول؛ لأنه الفاعل في المعنى، والعائد هو الثاني؛ لأنه هو المفعول في المعنى، والكلام على حذف هذا الضمير، وهو منفصل قد تقدم ما عليه من الإشكال، **والجواب** عند قوله: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣] .

وأما قراءة القصر، فمعناها جئتم وفعلتم يقال: أتيت جميلا، إذا فعلته؛ قال زهير: [الطويل]

١١٢٩ – وما كان من خير أتوه فإنما ... توارثه آباء آبائهم قبل." (١)

"رأى من النمروذ إلقاء تلك الشبهة، عدل إلى دليل آخر أوضح من الأول، فقال: ﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق، فأت بها من المغرب﴾ فزعم هؤلاء أن الانتقال من دليل إلى دليل أوضح منه جائز للمستدل.

فإن قيل: هلا قال النمروذ فليأت بها ربك من المغرب.

قلنا: **الجواب** من وجهين:

أحدهما: أن هذه المحاجة كانت بعد إلقاء إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – في النار وخروجه منها سالما، فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق، يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب.

والثاني: أن الله تعالى خذله وأنساه إيراد هذه الشبهة؛ نصرة لنبيه – صلى الله عليه وسلم –.

والطريق الثاني: قاله المحققون: إن هذا ليس بانتقال من دليل إلى دليل، بل الدليل واحد في الموضعين، وهو أنا نرى حدوث الأشياء لا يقدر الخلق على إحداثها، فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها، وهو سبحانه وتعالى، ثم إن قولنا: نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها، أمثلة؛ منها: الإحياء والإماتة، ومنها: السحاب، والرعد، والبرق، ومنها: حركات الأفلاك، والكواكب، والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل إلى دليل، ولكن إذا ذكر لإيضاح كلام مثالا، فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر، فيكون ما فعله إبراهيم – عليه السلام – من باب ما يكون الدليل فيه واحدا، إلا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر، وليس ما يقع [من باب الانتقال من دليل إلى دليل آخر] .

قال ابن الخطيب: وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق، وعليه إشكالات من وجوه:

الإشكال الأول: أن صاحب الشبهة، إذا ذكرها وقعت في الأسماع، وجب على المحق القادر على **الجواب** أن يجيب في الحال؛ إزالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول، فلما طعن الملك الكافر في الدليل الأول أو في المثال الأول بتلك الشبهة، كان الاشتغال بإبطال تلك الشبهة واجبا مضيقا، فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب.

الإشكال الثاني: أن المبطل لما أورد تلك الشبهة، فإذا ترك المحق **الجواب** عنها، وانتقل إلى كلام آخر، أوهم أن كلامه الأول، كان ضعيفا ساقطا، وأنه ما كان عالما بضعفه، وأن ذلك المبطل، علم وجه ضعفه، ونبه عليه، وهذا ربما يوجب سقوط شأن المحق، وهو لا يجوز.." (٢)

"**الإشكال الثالث**: أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل إلى دليل آخر، أو من مثال إلى مثال آخر، لكنه يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح وأقرب، وها هنا ليس كذلك؛ لأن جنس الإحياء والإماتة لا قدرة للخلق عليهما، وأما جنس

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٨٦/٤

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٤٣/٤

تحريك الأجسام، فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجثة أعظم من السموات، وأنه هو الذي يحرك السموات، وعلى هذا التقدير فالاستدلال بالإحياء والإماتة على وجود الصانع أقوى وأظهر من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع، فكيف يليق بالمعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر إلى الدليل الخفي.

الإشكال الرابع: أن دلالة الإحياء والإماتة على وجود الصانع أقوى وأظهر من دلالة طلوع الشمس عليه؛ لأنا نرى في ذات الإنسان وصفاته تبدلات واختلافات، والتبدل قوي الدلالة على الحاجة إلى المؤثر القادر، وأما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا، ولا في صفاتها، ولا في منهج حركاتها ألبتة، فكانت دلالة الإحياء والإماتة على الصانع أقوى، فكان العدول منه إلى طلوع الشمس انتقالا من الأجلى لأقوى للأضعف الأخفى، وإنه لا يجوز.

الإشكال الخامس: أن النمروذ، لما لم يستح من معارضة الإحياء والإماتة الصادرين عن الله تبارك وتعالى بالقتل والتخلية، فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس أن يقول: طلوع الشمس من المشرق مني، فإن كان لك إله، فقل له يطلعها من المغرب؛ وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك، فقالوا: إنه لو أورد هذا السؤال، لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب، ومن المعلوم: أن إفساد سؤاله في الإحياء والإماتة أسهل بكثير من إلزامه بطلوع الشمس من المغرب، ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع، وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا؛ كما صار دليله الأول ضائعا، فالذي حمل سيدنا إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – على أن يترك **الجواب** عن ذلك السؤال الركيك، والتزام الانقطاع، واعترف بالحاجة إلى الانتقال والتمسك بدليل لا يمكنه تمشيته، إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب، وبتقدير أن يأتي بإطلاع الشمس من المغرب، فإنه يضيع دليله الثاني أيضا كما ضاع الأول، والتزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علما؛ فضلا عن أفضل العقلاء، وأعلم العلماء، فظهر بهذا أن الذي أجمع جمهور المفسرين عليه ضعيف.

قال ابن الخطيب: وأما الوجه الذي ذكرناه، فلا يتوجه عليه شيء من هذه الإشكالات، لأنا نقول: لما احتج إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – بالإحياء والإماتة، أورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء، وهو أنك إذا ادعيت الإحياء والإماتة لا." (١)

"فأوردت عليهم إشكالا في هذا الباب؛ فقلت: إنكم تقولون: إن «كان» إذا كانت ناقصة، أنها تكون فعلا؛ وهذا محال؛ لأن الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان، فقولك «كان» يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي، وإذا أفاد هذا المعنى، كانت تامة، لا ناقصة، فهذا الدليل يقتضي أنها إن كانت فعلا، كانت تامة لا ناقصة، وإن لم تكن تامة لم تكن فعلا ألبتة؛ بل كانت حرفا، وأنتم تنكرون ذلك؛ فبقوا في هذا **الإشكال زمانا** طويلا، وصنفوا في **الجواب** عنه كتبا، وما أفلحوا فيه، ثم انكشف لي فيه سر أذكره – ها هنا – وهو: أن «كان» لا معنى له إلا أنه حدث، ووقع، ووجد إلا أن قولك وجد، وحدث على قسمين:

أحدهما: أن يكون المعنى وجد، وحدث الشيء؛ كقولك: وجد الجوهر، وحدث العرض.

والثاني: أن يكون المعنى وجد، وحدث موصوفية الشيء بالشيء، فإذا قلت: كان زيد عالما، فمعناه: حدث في الزمان الماضي

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤/٣٤٤

موصوفية زيد بالعلم.

والقسم الأول هو المسمى ب «كان» التامة.

والقسم الثاني: هو المسمى ب «الناقصة» وفي الحقيقة: فالمفهوم من «كان» في الموضعين هو الحدوث، والوقوع إلا أنه في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا، بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر، وهذا من لطائف الأبحاث.

فأما إن قلنا إنه فعل، كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ تكون تامة لا ناقصة، وإن قلنا إنه ليس بفعل بل حرف، فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل، والأمر، وجميع خواص الأفعال؟ وإذا حمل الأمر على ما قلناه، تبين أنه فعل وزال **الإشكال بالكلية**.

المفهوم الثالث ل «كان» أن تكون بمعنى «صار» ؛ وأنشدوا: [الطويل]

١٢٧١ - بتيهاء قفر والمطي كأنها ... قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندي أن هذا اللفظ - ها هنا - محمول على ما ذكرناه، فإن معنى «صار» أنها حدثت موصوفية الذات بهذه الصفة، بعد أنها ما كانت موصوفة بذلك؛ فتكون «كان» هنا أيضا بمعنى حدث، ووقع؛ إلا أنه حدوث مخصوص وهو أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة، بعد أن كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى.." (١)

"الرحمن: ٣٩] ، وقوله: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين﴾ [الحجر: ٩٢] وقوله: ﴿ولا يكتمون الله حديثا﴾ [النساء: ٤٢] مع قوله: ﴿هذا يوم لا ينطقون﴾ [المرسلات: ٣٥] .

قال الفراء: المراد بالتقليل: التهوين، كقولك - في الكلام - إني لأرى كثيركم قليلا، أي: قد هون علي، [لا أني أرى الثلاثة اثنين] .

الثاني: أن يكون الخطاب في «ترونهم» للمؤمنين - أيضا - والضمير المنصوب في «ترونهم» للكافرين - أيضا - والضمير المجرور في «مثليهم» للمؤمنين، والمعنى: ترون أيها المؤمنون الكافرين مثلي عدد أنفسكم، وهذا تقليل للكافرين عند المؤمنين في رأي العين؛ وذلك أن الكفار كانوا ألفا ونيفا، والمسلمون على الثلث منهم، فأراهم إياهم مثليهم، على ما قرر عليهم - في مقاومة الواحد للاثنين - في قوله تعالى: ﴿فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾ [الأنفال: ٦٦] بعدما كلفوا أن يقاوم كل واحد عشرة في قوله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين وإن يكن منكم مئة يغلبوا ألفا من الذين كفروا﴾ [الأنفال: ٦٥] .

قال الزمخشري - رحمه الله - «وقراءة نافع لا تساعد عليه» ، يعني على هذا التأويل المذكور ولم يبين وجه عدم المساعدة، ووجهه - والله أعلم - أنه كان ينبغي أن يكون التركيب: ترونهم مثليكم - بالخطاب في «مثليهم» لا بالغيبة.

قال أبو عبد الله الفارسي - بعد الذي ذكره الزمخشري -: «قلت: بل يساعد عليه، إن كان الخطاب في الآية للمسلمين،

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤/٤٦٧

وقد قيل ذلك» اه، فلم يأت أبو عبد الله **بجواب**؛ إذ **الإشكال باق**. وقد أجاب بعضهم عن ذلك **بجوابين**:

أحدهما: أنه من باب الالتفات من الخطاب إلى الغيبة، وأن حق الكلام: مثليكم - بالخطاب - إلا أنه التفت إلى الغيبة، ونظره بقوله تعالى: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ [يونس: ٢٢] .

والثاني: أن الضمير في «مثليهم» وإن كان المراد به المؤمنين إلا أنه عاد على قوله: ﴿فئة تقاتل في سبيل الله﴾ ، والفئة المقاتلة في سبيل الله عبارة عن المؤمنين المخاطبين.

والمعنى: ترون - أيها المؤمنون - الفئة الكافرة مثلي الفئة المقاتلة في سبيل الله، [فكأنه] قيل: ترونهم - أيها المؤمنون - مثليكم، وهو **جواب** حسن.

فإن قيل: كيف يرونهم مثليهم رأي العين، وقد كانوا ثلاثة أمثالكم؟

فالجواب: أن الله - تعالى - إنما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي." (١)

"فإن قيل: لم لم يمتنع أن تكون «ما» شرطية على هذه القراءة، كما امتنع ذلك فيها على قراءة العامة؟

فالجواب: أن العلة إن كانت رفع الفعل، وعدم جزمه - كما قال به الزمخشري وابن عطية - فهي مفقودة في هذه القراءة؛ لأن الماضي مبني اللفظ، لا يظهر فيه لأداة الشرط عمل وإن كانت العلة أن النية به التقديم، فيلزم عود الضمير على متأخر لفظا ورتبةن فهي أيضا مفقودة فيها؛ إذ لا داعي يدعو إلى ذلك.

قوله - هنا - على بابها، من كونها حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره، وعلى هذا ففي الكلام حذفان:

أحدهما: حذف مفعول «تود» .

والثاني: حذف **جواب** «لو» ، والتقدير فيها: تود تباعد ما بينها وبينه لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا لسرت بذلك، أو لفرحت ونحوه. والخلاف في «لو» بعد فعل الودادة وما بمعناه أنها تكون مصدرية كما تقدم تحريره في البقرة، يبعد مجيئه هنا؛ لأن بعدها حرفا مصدريا وهو «أن» .

قال أبو حيان: ولا يباشر حرف مصدري حرفا مصدريا إلا قليلا كقوله تعالى: ﴿إنه لحق مثل مآ أنكم تنطقون﴾ [الذاريات: ٢٣] ، قال شهاب الدين: إلا قليلا يشعر بجوازه، وهو لا يجوز ألبتة، وأما الآية التي أوردها فقد مضى النحاة على أن ما زائدة.

وقد تقدم الكلام في «أن» الواقعة بعد «لو» هذه، هل محلها الرفع على الابتداء، والخبر محذوف - كما ذهب إليه سيبويه - أو أنها في محل رفع بالفاعلية بفعل مقدر، أي: لو ثبت أن بينها وما قال الناس في ذلك وقد زعم بعضهم أن «لو» - هنا - مصدرية، هي وما في حيزها من معنى المفعول ل «تود» ، أي تود تباعد ما بينها وبينه، وفي ذلك إشكال، وهو دخول حرف مصدري على مثله، لكن المعنى على تسلط الوداد على «لو» وما في حيزها لولا المانع الصناعي. والأمد: غاية الشيء ومنتهاه، وجمعه آماد - نحو أجل وآجال - فأبدلت الهمزة ألفا، لوقوعها ساكنة بعد همزة «أفعال» .

قال الراغب: «الأمد والأبد متقاربان، لكن الأبد عبارة عن مدة الزمان التي ليس لها حد محدود، ولا يتقيد فلا يقال: أبد

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٦٢/٥

كذا والأمد مدة لها حد مجهول إذا أطلق، وقد ينحصر إذا قيل: أمد كذا، كما يقال: زمان كذا، والفرق بين الأمد والزمان، أن الأمد يقال لاعتبار الغاية، والزمان عام في المبدأ والغاية ولذلك قال بعضهم: المدى والأمد يتقاربان» .

فصل

المعنى: ﴿تود لو أن بينها وبينه﴾ يعني: لو أن بين النفس وبين السوء أمدا بعيدا.." (١)

"**الإشكال الثاني**: أن الله – تعالى – كان قد أمر جبريل عليه الصلاة والسلام بأن يكون معه في أكثر الأحوال، كذا قاله المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿إذ أيدتك بروح القدس﴾ [المائدة: ١١٠] ثم إن طرف جناح واحد من أجنحة جبريل عليه السلام كان يكفي للعالم من البشر، فكيف لم يكف في منع أولئك اليهود عنه.

وأيضا إنه عليه السلام – لما كان قادرا على إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، فكيف لم يقدر على إماتة اليهود الذين قصدوه بالسوء، وعلى إسقامهم، وإلقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له؟

الإشكال الثالث: أنه – تعالى – كان قادرا على تخليصه من أولئك الأعداء بأن يدفعه عنهم، ويرفعه إلى السماء فما الفائدة في إلقاء الشبه على الغير؟ وهل فيه إلا إلقاء مسكين في القتل من غير فائدة ألبتة؟

الإشكال الرابع: أنه إذا ألقي شبهه على الغير، ثم إنه رفع بعد ذلك إلى السماء فالقوم اعتقدوا فيه أنه عيسى عليه السلام مع أنه ما كان عيسى، فهذا كان إلقاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى.

الإشكال الخامس: أن النصارى – على كثرتهم في مشارق الأرض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح، وغلوهم في أمره – أخبروا أنهم شاهدوه مقتولا، مصلوبا، فلو أنكرنا ذلك، طعنا فيما ثبت بالتواتر، والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكل ذلك باطل.

الإشكال السادس: أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى – بل كان غيره – لأظهر الجزع، ولقال: إني لست بعيسى – بل إنما أنا غيره – ولبالغ في تعريف هذا المعنى، ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى، فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أنه ليس الأمر على ما ذكرتم.

والجواب ن الأول: أنه كل من أثبت القادر المختار سلم أنه – تعالى – قادر على أن يخلق إنسانا آخر على صورة زيد – مثلا – ثم إن هذا التجويز لا يوجب الشك المذكور، فكذا القول فيما ذكرتم.

والجواب عن الثاني: أن جبريل عليه السلام لو دفع الأعداء عنه، أو أقدر الله عيسى على دفع الأعداء عن نفسه لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء، وذلك غير جائز، وهذا هو **الجواب** عن **الإشكال الثالث**؛ فإنه – تعلى – لو رفعه إلى السماء، وما ألقى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة إلى حد الإلجاء.

والجواب عن الرابع: أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين، وكانوا عالمين بكيفية الواقعة؛ وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس.." (٢)

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥/١٥٥

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥/٢٧١

"بينهما فرق [كبير]- بعد أن يجتمعا في وصف واحد «.

وعن بعض العلماء أنه أسر بالروم، فقال لهم: لم تعبدون عيسى؟ قالوا: لأنه لا أب له.

قال: فآدم أولى؛ لأنه لا أبوين له، قالوا: فإنه كان يحيي الموتى؟ قال: فحزقيل أولى؛ لأن عيسى أحيي أربعة نفر، وحزقيل أحيي ثمانية آلاف، قالوا: فإنه كان يبرئ الأكمه والأبرص.

قال: فجرجيس أولى؛ لأنه طبخ، وأحرق، وخرج سالما.

قوله: ﴿كن فيكون﴾ اختلفوا في المقول له: كن، فالأكثرون على أنه آدم – عليه السلام – وعلى هذا يقع **الإشكال في** لفظ الآية؛ لأنه إنما يقول له: كن قبل أن يخلقه لا بعده، وهاهنا يقول: ﴿خلقه من تراب ثم قال له كن﴾ .

والجواب: أن الله – تعالى – أخبرنا – أولا – أنه خلق آدم من غير ذكر، ولا أنثى، ثم ابتدأ أمرا آخر – يريد أن يخبرنا به – فقال: إني مخبركم – أيضا بعد خبري الأول – أني قلت له: كن فكان، فجاء «ثم» لمعنى الخبر الذي تقدم، والخبر الذي تأخر في الذكر؛ لأن الخلق تقدم على قوله: «كن» . وهذا كما تقول: أخبرك أني أعطيك اليوم ألفا ثم أخبرك أني أعطيتك أمس ألفا، ف «أمس» متقدم على «اليوم» وإنما جاء ب «ثم» ؛ لأن خبر «اليوم» متقدم خبر «أمس» ؛ حيث جاء خبر «أمس» بعد مضي خبر «اليوم» ومثله قوله: ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾ [النساء: ١]- وقد خلقنا بعد خلق زوجها، ولكن هذا على الخبر دون الخلق؛ لأن التأويل: أخبركم أني قد خلقتكم من نفس واحدة –؛ لأن حواء قد خلقت من ضلعه ثم أخبركم أني خلقت زوجها منها.

ومثل هذا قول الشاعر: [الخفيف]

١٤٩٠ – إن من ساد ثم ساد أبوه ... ثم قد ساد بعد ذلك جده

ومعلوم أن الأب متقدم له، والجد متقدم للأب، فالترتيب يعود إلى الخبر لا إلى الوجود، كقوله: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ [البلد: ١٧] فكذا قوله: ﴿خلقه من تراب﴾ أي: صيره خلقا سويا، ثم إني أخبركم أني إنما خلقته بأن قلت له: كن. فالتراخي في الخبر، لا في هذا المخبر عن ذلك المخبر.

ويجوز أن يكون المراد خلقه قالبا من تراب، ثم قال له: كن بشرا.." (١)

"فإن قيل: الضمير في قوله: ﴿خلقه﴾ راجع إلى آدم، وحين كان ترابا لم يكن آدم موجودا.

فالجواب: أن ذلك الهيكل لما كان بحيث يصير آدم عن قريب سماه آدم؛ تسمية للشيء بما يئول إليه.

قال أبو مسلم: «قد بينا أن الخلق هو التقدير والتسوية، ويرجع معناه إلى علم الله – تعالى – بكيفية وقوعه، وإرادته لإيقاعه على الوجه المخصوص، وكل ذلك متقدم في الأزل، وأما قوله: كن، فهو عبارة عن إدخاله في الوجود، فثبت أن خلق آدم متقدم على قوله: كن» .

وقال بعضهم: المقول له: كن هو عيسى، ولا **إشكال على** هذا.

قوله: ﴿فيكون﴾ يجوز أن يكون على بابه من كونه مستقبلا، والمعنى: فيكون كما يأمر الله – تعالى – فيكون حكاية للحال

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥/٢٧٨

التي يكون عليها آدم.

قال بعضهم: معناه: اعلم يا محمد أن ما قال له ربك: كن فإنه يكون لا محالة.

ويجوز أن يكون ﴿فيكون﴾ بمعنى: «فكان» وعلى هذا أكثر المفسرين، والنحويين، وبهذا فسره ابن عباس رضي الله عنه.

فصل

أجمع المفسرون على أن هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران وذلك أنهم قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما لك تشتم صاحبنا؟ قال: «وما أقول» ؟ قالوا: تقول: إنه عبد، قال: «أجل، هو عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى العذراء البتول» ، فغضبوا، وقالوا: هل رأيت إنسانا – قط – من غير أب؟ فقال «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم» كأنهم قالوا: يا محمد لما سلمت أنه لا أب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله، فقال: «إن آدم ما كان له أب ولا أم ولم يلزم أن يكون أبوه هو الله، وأن يكون ابنا لله» ، فكذا القول في عيسى، وأيضا إذا جاز أن يخلق الله آدم من التراب، فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هذا أقرب إلى العقل، فإن تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الأم أقرب من تولده من التراب اليابس.." (١)

"قال أبو حيان: «وفيه خدش لطيف جدا» وحاصل ما ذكر: أنهم إن أرادوا تفسير المعنى فيمكن أن يقال، وإن أرادوا تفسير الإعراب فلا يصح؛ لأن كلا منهما – أعني: الشرط والقسم – بطلب جوابا على حدة، ولا يمكن أن يكون هذا محمولا عليهما؛ لأن الشرط يقتضيه على جهة العمل، فيكون في موضع جزم، والقسم يطلبه على جهة التعلق المعنوي به من غير عمل، فلا موضع له من الإعراب، ومحال أن يكون الشيء له موضع من الإعراب ولا موضع له من الإعراب. [وتقدم هذا الإشكال وجوابه] .

الوجه الخامس: أن أصلها «لما» – بالتشديد – فخففت، وهذا قول أبي إسحاق وسيأتي في قراءة التشديد، وقرأ حمزة لما – بكسر اللام، خفيفة الميم – أيضا – وفيها أربعة أوجه:

أحدها: وهو أغربها – أن تكون اللام بمعنى «بعد» .

كقول النابغة: [الطويل]

١٥٣٠ – توهمت آيات لها فعرفتها ... لستة أعوام وذا العام سابع

يريد: فعرفتها بعد ستة أعوام، وهذا منقول عن صاحب النظم.

قال شهاب الدين: «ولا أدري ما حمله على ذلك؟ وكيف ينتظم هذا كلاما؟ إ يصير تقديره: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين بعدما آتيتكم، ومن المخاطب بذلك؟» .

الثاني: أن اللام للتعليل – وهذا الذي ينبغي أن لا يحاد عنه – وهي متعلقة ب «لتؤمنن» و «ما» حينئذ – مصدرية.

قال الزمخشري: «ومعناه: لأجل إيتائي إياكم بعض الكتاب والحكمة، ثم لمجيء رسول مصدق لتؤمنن به على أن» ما «مصدرية، والفعلان معها – أعني:» آتيناكم «و» جاءكم «– في معنى المصدرين، واللام داخلة للتعليل، والمعنى: أخذ الله

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥/٢٧٩

ميثاقهم ليؤمنن بالرسول، ولينصرنه، لأجل أن آتيتكم الكتاب والحكمة، وأن الرسول الذي آمركم بالإيمان به ونصرته موافق لكم، غير مخالف لكم» .

قال أبو حيان: وظاهر هذا التعليل الذي ذكره، والتقدير الذي قدره أنه تعليل للفعل المقسم فإن عنى هذا الظاهر، فهو مخالف لظاهر الآية؛ لأن ظاهر الآية يقتضي أن يكون تعليلا لأخذ الميثاق، لا لمتعلقه - وهو الإيمان - فاللام متعلقة ب «أخذ» وعلى ظاهر تقدير الزمخشري تكون متعلقة بقوله: ﴿لتؤمنن به﴾ ويمتنع ذلك من حيث إن اللام المتلقى بها القسم لا يعمل ما بعدها فيما قبلها تقول: والله لأضربن زيدا، ولا يجوز: والله زيدا لأضربن، فعلى هذا لا يجوز أن تتعلق اللام في «لما» بقوله: «لتؤمنن» .." (١)

"يحتاج إلى تكلف، وإذا كان لا بد من التزام الإضمار، فهذا الإضمار الذي ينتظم به الكلام نظما جليا أولى.

فصل

والمراد من الكتاب هو المنزل، المقروء، والحكمة هي الوحي الوارد بالتكليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها.

وكلمة «من» - في قوله: ﴿من كتاب﴾ تبيين ل «ما» كقولك: ما عندي من الورق دانقان.

وقيل: هذا الخطاب إما أن يكون مع الأنبياء، فجميع الأنبياء، ما أوتوا الكتاب، وإنما أوتي بعضهم، وإن كان مع الأمم **فالإشكال أظهر**.

والجواب من وجهين:

الأول: أن جميع الأنبياء أوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به، داعيا إلى العمل به، وإن لم ينزل عليه.

الثاني: أشرف الأنبياء هم الذين أوتوا الكتاب، فوصف الكل بوصف أشرفهم.

فإن قيل: ما وجه قوله: ﴿ثم جآءكم﴾ والرسول لا يجيء إلى النبيين، وإنما يجيء إلى الأمم؟

فالجواب: أما إن حملنا قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين﴾ على أخذ ميثاق أممهم، فالسؤال قد زال، وإن حملناه على أخذ ميثاق النبيين من أنفسهم، كان قوله: ﴿ثم جآءكم﴾ أي: ثم جاءكم في زمانكم.

فإن قيل: كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم - مع مخالفة شرعه لشرعهم -؟

فالجواب: أن المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات وأصول الشرائع، أما تفاصيلها فإن وقع خلاف فيها فذاك في الحقيقة ليس بخلاف؛ لأن جميع الأنبياء متفقون على أن الحق في زمان موسى ليس إلا شرعه، وأن الحق في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس إلا شرعه، فهذا وإن كان يوهم الخلاف فهو في الحقيقة وفاق.

وأيضا فالمراد بقوله: ﴿مصدق لما معكم﴾ هو أن محمدا صلى الله عليه وسلم مصدق لما معهم من صفته، وأحواله المذكورة في التوراة والإنجيل، فلما ظهر على أحوال مطابقة لما ذكر في تلك الكتب كان نفس مجيئه تصديقا لما معهم.

والميثاق يحتمل وجهين:

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٥/٣٥٩

أحدهما: هو أن يكون ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على أن الانقياد لأمر الله واجب، فإذا جاء الرسول فهو إنما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على." (١)

"في تشهير الفضائل يجب أن يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل، ولهذا قال ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها﴾ [الإسراء: ٧] فذكر الإحسان مرتين والإساءة مرة واحدة، وأيضا فلأنهم كانوا يورثون دون الإناث، وهو سبب نزول الآية، فقيل: كفى للذكر أن جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى فلا ينبغي أن يطمع في حرمان الأنثى بالكلية.

فإن قيل: قوله: ﴿فإن كن نسآء﴾ جمع، وأقل الجمع ثلاثة فما فائدة قوله: ﴿فوق اثنتين﴾ ؟ .

فالجواب: للتأكيد كقوله: ﴿إنما يأكلون في بطونهم نارا﴾

[النساء: ١٠] وقوله: ﴿لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد﴾ [النحل: ٥١] .

فصل

اسم الولد يقع على ولد الصلب حقيقة، وهل يستعمل في ولد الابن حقيقة أو مجازا؟ خلاف.

فإن قلنا: إنه مجاز، فنقول: ثبت في أصول الفقه أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا، فحينئذ يمتنع أن يكون المراد بقوله ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ ولد الصلب، وولد الابن معا، ويدفع هذا **الإشكال** **بأن** يقال: إنا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية، [بل] من دليل آخر، وذلك أن أولاد الابن لا يرثون إلا عند عدم الولد، وإذا لم يستغرق ولد الصلب كل الميراث، وإن ثبت أنه حقيقة فيهما فيكون مشتركا بينهما فيعود الإشكال، لإنه ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لإفادة معينية معا، بل الواجب أن اللفظ يكون متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، والفرص، [والذي] يدل على صحة ذلك قوله ﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾ [النساء: ٢٣] وأجمعوا على أنه يدخل فيه ابن الصلب، وأولاد الابن، فعلمنا أن لفظ الابن يتواطأ بالنسبة إلى ولد الصلب وولد الابن والجدات.

وقد وقع ذلك في قوله تعالى: ﴿نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق﴾ [البقرة: ١٣٣] والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة، فإن الصحابة اتفقوا على أنه ليس للجد حكم مذكور في القرآن، ولو كان اسم الأب يتناول الجد لما صح ذلك.

فصل

قالوا إن عموم قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ مخصوص بأربع صور:." (٢)

"فكذلك نصيب الأختين من الأم مثل نصيب الثلاثة، وإذا كان كذلك؛ وجب أن يحصل الحجب بالأختين، وإذا وجب الحجب بالأختين لزم ثبوته في الأخوين؛ لأنه لا قائل بالفرق [فهذا أحسن ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وفيه **إشكال لأن**] إجراء القياس في التقديرات صعب لأنه غير معقول، فيمون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع.

فالجواب أن يقال: لا يتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء، لأن الكثرة أمارة العموم.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٦٣/٥

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢١٣/٦

فصل

[والأخوة] إذا حجبوا الأم من الثلث إلى السدس، فلا يرثون مع الأب شيئا [ألبتة] بل يأخذ الأب باقي المال، وهو خمسة أسداس، سدس بالفرض، والباقي بالتعصيب، وقال ابن عباس: الإخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الأم عنه، وما بقي فللأب، وحجته الاستقراء دل على أن من لا يرث لا يحجب، فهؤلاء الإخوة لما حجبوا وجب أن يرثوا، وهذا يختص بالإخوة للأم إذا اجتمعوا مع الأبوين فإنهم يحجبون الأم من الثلث إلى السدس، ولا يرثون شيئا؛ لأن الأب يسقطهم.

قوله: ﴿من بعد وصية﴾ فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه متعلق بما تقدمه من قسمة المواريث كلها لا بما يليه وحده، كأنه قيل: قسمة هذه الأنصباء من بعد وصية قاله الزمخشري، يعني أنه متعلق بقوله: ﴿يوصيكم الله﴾ وما بعده.

والثاني: قاله أبو حيان أنه متعلق بمحذوف، أي: يستحقون ذلك كما فصل من بعد وصية.

[والثالث: أنه حال من السدس، تقديره: مستحقا من بعد وصية] ، والعامل الظرف قاله أبو البقاء، وجوز فيه وجها آخر، قال: [ويجوز أن يكون ظرفا] أي: يستقر لهم ذلك بعد إخراج الوصية، ولا بد من تقدير حذف المضاف لأن الوصية هنا المال الموصى به، وقد تكون «الوصية» مصدرا مثل «الفريضة» ، وهذان الوجهان لا يظهر لهما وجه.

وقوله: والعامل الظرف، يعني بالظرف: الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿فلأمه السدس﴾ فإنه شبيه بالظرفية، وعمل في الحال لما تضمنه من الفعل لوقوعه خبرا،." (١)

"وأخبر على الإطلاق أنه تواب رحيم، ذكر هنا وقت التوبة وشرطها بشرطين:

أحدهما: قوله ﴿للذين يعملون السواء بجهالة﴾ وفيه إشكالان:

الإشكال الأول: أن من عمل ذنبا ولم يعلم أنه ذنب لم يستحق عقابا؛ لأن الخطأ مرفوع عن الأمة، فعلى هذا الذين يعملون السوء بجهالة لا حاجة بهم إلى التوبة.

الإشكال الثاني: أن كلمة «إنما» للحصر، فظاهره يقتضي أن من أقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا لا يقبل توبته، وذلك باطل بالإجماع.

فالجواب عن الأول أن اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع أنه يستحق العقاب عليها.

والجواب عن الثاني: أن من أتى معصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخف ممن أتى بها مع العلم بكونها معصية، فلا جرم خص الأول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم، وأما القسم الثاني فلما كان ذنبهم أغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التأكيد في قبول التوبة فتكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى.

ومعنى الآية يحتمل وجهين:

الأول: أن قوله: ﴿على الله﴾ إعلام، فإنه يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل والإحسان وإخبار بأنه سيفعل ذلك.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢١٨/٦

والثاني: إنما الهداية إلى التوبة والإعانة عليها على الله في حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة، ثم تاب قريبا، وترك الإصرار، وأتى بالاستغفار.

فصل

قال الحسن: معنى الآية: التوبة التي يقبلها الله، فيكون «على» بمعنى عند، وقيل: من الله ﴿للذين يعملون السواء بجهالة﴾ .

قال قتادة: أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ما عصي الله به فهو جهالة عمدا كان أو لم يكن، ولك من عصى الله فهو جاهل.

قال تعالى إخبارا عن يوسف - عليه السلام -: ﴿أصب إليهن وأكن من الجاهلين [فاستجاب له ربه﴾ [يوسف: ٣٣، ٣٤] .." (١)

"١٧٧١ - إنء لم اقاتل فالبسوني برقعا ... وقد طول أبو البقاء هنا، ولم يأت بطائل فقال: وفي قوله: ﴿وآتيتم إحداهن قنطارا﴾ إشكالان:

أحدهما: أنه جمع الضمير والمتقدم زوجان.

والثاني: أن التي يريد أن يستبدل بها هي التي تكون قد أعطاها مالا، فنهاه عن أخذه، فأما التي يريد أن يستحدث بها فلم يكن أعطاها شيئا حتى ينهى عن خذه، ويتأيد ذلك بقوله ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض﴾ .

والجواب عن الأول: أن المراد بالزوج الجمع؛ لأن الخطاب لجماعة الرجال، وكل منهم [قد] يريد الاستبدال، ويجوز أن يكون جمع؛ لأن التي يريد أن يستحدثها يفضي حالها إلى أن تكون زوجا و [أن] يريد أن يستبدل بها كما استبدل بالأولى فجمع على هذا المعنى.

وأما **الإشكال الثاني** ففيه **جوابان**:

احدهما: انه وضع الظاهر موضع المضمر، والأصل «وآتوتموهن» .

والثاني: أن المستبدل بها مبهمة فقال «إحداهن» إذ لم يتعين حتى يرجع الضمير إليها، وقد ذكرنا نحوا من هذا في قوله «فتذكر إحداهما الأخرى» انتهى.

قال شهاب الدين: وفي قوله «وضع الظاهر موضع المضمر» نظر؛ لأنه لو كان الأصل كذلك لأوهم أن الجميع آتوا الأزواج قنطارا كما لم تقدم وليس كذلك.

فصل [حكم المغالاة في المهر]

قالوا: دلت الآية على جواز المغالاة في المهر.." (٢)

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٦/٢٤٩

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٦/٢٦٤

"جزءا من المضاف جاز ذلك فيه، والنصف جزء فيجوز ذلك.

فصل

في الآية إشكال، وهو أن المحصنات في قوله: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات﴾ إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات، أو الحرائر الأبكار، والسبب في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن، والأول مشكل؛ لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم، فهذا يقتضي أن يجب في زنا الإماء نصف الرجم وذلك باطل.

والثاني وهو أن يكون المراد الحرائر الأبكار، فنصف ما عليهن خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الأمة، سواء كانت محصنة أو لم تكن، فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن، وظاهر الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع الأمرين: الإحصان والزنا، لأن قوله ﴿فإذآ أحصن فإن أتين بفاحشة﴾ شرط بعد شرط. فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما نصا.

فالجواب أن يختار القسم الثاني، وقوله: ﴿فإذآ أحصن﴾ ليس المراد منه جعل هذا الإحصان شرطا لأن يجب في زناها خمسون جلدة، بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه إذا زنت، وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة، لا يزيد عليه فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر [أيضا] أولى، وهذا مما يجري [فيه مجرى] المفهوم بالنص لأنه لما خفف الحد لمكان الرق عند حصول ما يوجب التغليظ فبأن يجب هذا القدر عندما لا يوجد المغلظ أولى، وذهب بعضهم إلى أنه لا جلد على من لم يتزوج من المماليك إذا زنا لقوله تعالى: ﴿فإذآ أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ وهذا مروي عن ابن عباس وبه قال طاووس.

ومعنى الإحصان عند الآخرين الإسلام، وإن كان المراد منه التزويج، فليس المراد منه أن التزويج شرط لوجوب الحد عليه، بل المراد منه التنبيه على أن المملوك إذا كان محصنا بالتزويج؛ فلا رجم عليه، إنما حده الجلد بخلاف الحر، فحد الأمة ثابت بهذه الآية، وبيان أنه الجلد قوله عليه السلام «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها ثم إن زنت فليجلدها ولا يثرب عليها، ثم إن زنت الثالثة؛ فليبعها ولو بحبل من شعر» .." (١)

"الآية إشكال، وهو أن الحق إما أن يكون قول أهل السنة [من أن فعل العبد] مخلوق لله [وإما أن الحق قول المعتزلة: من أن فعل العبد ليس مخلوق الله تعالى؛ والآية مشكلة على القولين] أما على الأول [فلان] كل ما يريده الله تعالى [فإنه] يحصل، فإذا أراد أن يتوب علينا وأحب أن تحصل التوبة لكلنا، ومعلوم أنه ليس لذلك، وأما على القول الثاني: فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا، وفعلنا وقوله ﴿ويتوب عليكم﴾ [ظاهره] مشعر بأنه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا.

فالجواب أن قوله ﴿ويتوب عليكم﴾ صريح في أنه تعالى هو الذي يقبل التوبة فينا والعقل يؤكده؛ لأن التوبة عبارة عن الندم في الماضي، والعزم على الترك في المستقبل، والندم والعزم من باب الإرادات، والإرادة لا يمكن إرادتها وإلا لزم التسلسل؛ فإذن الإرادة يمتنع أن تكون فعل الإنسان فعلمنا أن هذا الندم والعزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى فدل البرهان العقلي على صحة ما أشعر به القرآن، وهو أنه تعالى [هو] الذي يتوب علينا.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٢٧/٦

وإن قالوا: لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة [لهم فزاد هذا **الإشكال والله** أعلم] .

فنقول: قوله تعالى: ﴿ويتوب عليكم﴾ خطاب مع الأمة، وقد تاب عليهم في نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الآيات وحصلت هذه التوبة لهم فزال **الإشكال والله** أعلم.

] ثم قال ﴿والله عليم حكيم﴾ أي: [عليم] بمصالح عباده حكيم في أمر دينهم ودنياهم وحكيم فيما دبر من أمورهم.." (١)

"**والجواب** من وجوه:

الأول: أن قوله: «إلا ليطاع» يكفي في تحقيق مفهومه أن يطيعه مطيع واحد، لا أن يطيعه جميع الناس في جميع الأوقات، وعلى هذا فنحن نقول بموجبه؛ وهو [أن] كل ما أرسله الله - تعالى] ، فقد أطاعه بعض الناس في بعض الأوقات، اللهم إلا أن يقال: تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم هما عدا، والجبائي لا يقول بذلك، فسقط هذا الإشكال.

الثاني: يجوز أن يكون المراد به: أن كل كافر لا بد وأن يقر [به] عند موته؛ لقوله - تعالى -: ﴿وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته﴾ [النساء: ١٥٩] أو يحمل ذلك على إيمان الكل بهم يوم القيامة، ومن المعلوم أن الوصف في جانب الثبوت، يكفي في حصول مسماه في بعض الصور وفي بعض الأحوال.

الثالث: أن العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان، [والضدان] لا يجتمعان، وذلك العلم ممتنع العدم، فكانت ممتنعة الوجود، والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له؛ فثبت بهذا البرهان القاطع أن يستحيل أن يريد الله من الكافر كونه مطيعا، فوجب تأويل هذه اللفظة؛ بأن يكون المراد من الكلام ليس الإرادة بل الأمر، والتقدير: وما أرسلنا من رسول إلا ليؤمر الناس بطاعته.

فصل

استدلوا بهذه الآية على أنه لا يوجد شيء من الخير والشر؛ والكفر والإيمان، والطاعة والعصيان، إلا بإرادة الله؛ لقوله: «إلا ليطاع بإذن الله» ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الإذن: الأمر والتكليف؛ لأنه لا معنى لكونه رسولا إلا أن الله - تعالى - أمر بطاعته، فلو كان [المراد] من الإذن هذا لصار التقدير: وما أذنا في طاعة من أرسلناه إلا بإذننا، وهو تكرارا قبيح؛ فوجب حمل الإذن على التوفيق والإعانة، فيصير التقدير: وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا، وهذا تصريح بأنه - تعالى - ما أراد من الكل طاعة الرسول، بل لا يريد ذلك [إلا من الذي وفقه الله لذلك وهم المؤمنون، فما من لم يوفقه، فلله - تعالى - ما أراد ذلك منهم] .." (٢)

"فإن قيل: فكذلك يقدر الزمخشري عاملا يدل عليه ﴿ولا تظلمون﴾ تقديره: «أينما تكونوا فلا تظلمون» فحذف «فلا تظلمون» ، لدلالة ما قبله عليه، فيخلص من **الإشكال المذكور**.

قيل: لا يمكن ذلك؛ لأنه حينئذ يحذف **جواب** الشرط وفعل الشرط مضارع، وقد تقدم أنه لا يكون إلا ماضيا «. وفي هذا الرد نظر؛ لأنه أراد تفسير المعنى. قوله: ولا يناسب أن يكون متصلا بقوله: ﴿ولا تظلمون﴾ ممنوع، بل هو مناسب، وقد

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٣٢/٦

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤٦٤/٦

أوضحه الزمخشري بما تقدم احسن إيضاح.

والجملة الامتناعية في محل نصب على الحال، أي: أينما تكونوا من الأمكنة، يدرككم الموت، ولو كانت حالكم أنكم في هذه البروج، فيفهم أن إدراكه لهم في غيرها بطريق الأولى والأخرى، وقريب منه:» أعطوا السائل ولو على فرس «. والجملة الشرطية تحتمل وجهين:

أحدهمت: أنها لا محل لها من الإعراب؛ لأنها استئناف إخبار؛ اخبر – تعالى – أنه لا يفوت الموت أحد، ومنه قول زهير: [الطويل]

١٨٣٤ – ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ... ولو رام أسباب السماء بسلم

والثاني: أنها في محل نصب بالقول قبلها أي: قل متاع الدنيا قبيل، وقل أيضا: أينما تكونوا.

والجمهور على» مشيدة «بفتح الياء اسم مفعول. ونعيم بن ميسرة بكسرها، نسب الفعل إليها مجارزا؛ كقولهم:» قصيدة شاعرة «، والموصوف بذلك أهلها، وإنما عدل إلى ذلك مبالغة في الوصف.

والبروج: الحصون مأخوذة من» التبرج «وهو الإظهار، ومنه:» غير متبرجات بزينة «، والبرج في العين: سعتها، ومنه قول ذي الرمة: [البسيط]

١٨٣٥ – بيضاء في برج صفراء في غنج ... كأنها فضة قد مسها ذهب

وقولهم:» ثوب مبرج «أي: عليه صور البروج؛ كقولهم:» مرط مرجل «أي: عليه صور الرجال، يروى بالجيم والحاء، والمشيدة: المصنوعة بالشيد؛ وهو الجص، ويقال:» شاد البناء وشيده «كرر العين للتكثير؛ ومن مجيء» شاد «قول الأسود: [الخفيف]." (١)

"يتقولون، ويؤلفون، ويضمرون في أذهانهم، والتبييت: تدبير الفعل ليلا، والذي لا يرضاه الله من القول؛ هو أن طعمة قال: أرمي اليهودي بأنه هو الذي سرق الدرع، وأحلف أني لم أسرقها، ويقبل الرسول يميني؛ [لأني] على دينه، ولا يقبل يمين اليهودي.

فإن قيل: لم سمى التبييت قولا، وهو معنى في النفس؟ .

فالجواب: أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وعلى هذا فلا إشكال، ومن أنكر كلام النفس، قال: إن طعمة وأصحابه أجمعوا في الليل، ورتبوا كيفية الحيلة والمكر؛ فسمى الله – تعالى – كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه، ثم قال: ﴿وكان الله بما يعملون محيطا﴾ والمراد به: الوعيد؛ لأنهم وإن كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس، فإنها ظاهرة في علم الله؛ لأنه – تعالى – محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها شيء.." (٢)

"عن البيت الحرام كان قد وقع، ونزول هذه الآية متأخر عنه بمدة، فإن الصد وقع عام «الحديبية» وهي سنة ست، والآية نزلت سنة ثمان.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٦/٥٠٦

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٧/٩

وأيضا، فإن «مكة» كانت عام الفتح في أيديهم، فكيف يصدون عنها.

قال ابن جريج والنحاس وغيرهما: هذه القراءة منكرة، واحتجوا بما تقدم من الإشكال.

قال شهاب الدين رحمه الله: ولا **إشكال في** ذلك، **والجواب** عما قالوه من وجهين:

أحدهما: ألا نسلم أن الصد كان قبل نزول الآية؛ فإن نزولها عام الفتح ليس مجمعا عليه.

وذكر اليزيدي أنها نزلت قبل الصد، فصاد الصد أمرا منتظرا.

والثاني: أنه وإن سلمنا أن الصد [كان متقدما على نزولها، فيكون المعنى: إن وقع صد مثل ذلك الصد] الذي وقع زمن «الحديبية» «فلا يجرمنكم» .

قال مكي: ومثله عند سيبويه قول الفرزدق: [الطويل]

١٩٢٣ - أتغضب إن أذنا قتيبة حزتا..... ... ...

[وذلك شيء قد كان وقع، وإنما معناه:] إن وقع مثل ذلك الغضب، **وجواب** الشرط ما قبله، يعني: **وجواب** الشرط ما دل عليه ما قبله؛ لأن البصريين يمنعون تقديم **الجواب** إلا أبا زيد.

وقال مكي - أيضا -: ونظير ذلك أن يقول الرجل لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار، بكسر «إن» لم تطلق بدخولها الأول؛ لأنه أمر ينتظر، ولو فتح لطلقت عليه؛ لأنه أمر كان ووقع، ففتح «أن» لما هو علة لما كان ووقع، وكسرها إنما هو لأمر منتظر، والوجهان حسنان على معنييهما وهذا الذي قاله مكي فصل فيه الفقهاء بين من يعرف النحو، وبين من لا يعرفه، ويؤيد هذه القراءة قراءة عبد الله بن مسعود: «إن يصدوكم» .." (١)

"كان ضمير أهل الكتاب وهو قول عامة المفسرين فيشكل ويحتاج إلى **جواب]** ووجه **الإشكال أنه** يصير التقدير: هل أنبئكم يا أهل الكتاب بشر من ذلك، و «ذلك» يراد به المنقوم، وهو الإيمان، وقد علم أنه لا شر في دين الإسلام ألبتة، وقد أجاب الناس عنه، فقال الزمخشري عبارة قرر بها **الإشكال المتقدم**، وأجاب عنه بعد أن قال: فإن قلت: المثوبة مختصة بالإحسان، فكيف وقعت في الإساءة؟ قلت: وضعت موضع عقوبة، فهو كقوله: [الوافر]

١٩٨٨ - ... ... تحية بينهم ضرب وجيع

ومنه ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] ، وتلك العبارة التي ذكرتها [لك] هي أن قال: «فإن قلت: المعاقب من الفريقين هم اليهود، فلم شورك بينهم في العقوبة؟

قلت: كان اليهود - لعنوا - يزعمون أن المسلمين ضالون مستوجبون للعقوبة، فقيل لهم: من لعنه الله شر عقوبة في الحقيقة، فاليقين لأهل الإسلام في زعمكم ودعواكم» .

وفي عبارته بعض علاقة وهي قوله: «فلم شورك بينهم» أي: بين اليهود وبين المؤمنين.

وقوله: «من الفريقين» يعني بهما أهل الكتاب المخاطبين ب «أنبئكم» ، ومن لعنه الله وغضب عليه، وقوله: «في العقوبة» ، أي: التي وقعت المثوبة موقعها، ففسرها بالأصل، وفسر غيره المثوبة هنا بالرجوع إلى الله - تعالى - يوم القيامة، ويترتب

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ١٨٥/٧

على التفسيرين فائدة تظهر قريبا.

قال القرطبي: المعنى فبشر من نقمكم علينا، وقيل: من شر ما تريدون لنا من المكروه، وهذا **جواب** لقولهم: «ما نعرف دينا أشر من دينكم» .

و «مثوبة» نصب على التمييز، ومميزها «شر» ، وقد تقدم في البقرة الكلام على اشتقاقها ووزنها، فليلتفت إليه. قوله تعالى: «عند الله» فيه وجهان:

أحدهما: أنه متعلق بنفس «مثوبة» ، إن قلنا: إنها بمعنى الرجوع؛ لأنك تقول: «رجعت عنده» ، والعندية هنا مجازية.

والثاني: أنه متعلق بمحذوف؛ لأنه صفة ل «مثوبة» ، وهو في محل نصب، إن قلنا: إنها اسم محض وليست بمعنى الرجوع، بل بمعنى عقوبة.

وقرأ الجمهور: «أنبئكم» بتشديد الباء من «نبأ» ، وقرأ إبراهيم النخعي ويحيى بن." (١)

"وخامسها: شدة العناية والاختصاص، قال: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص: ٧٥] ، والمراد: تخصيص آدم - عليه الصلاة والسلام - بهذا التشريف، فإنه تعالى الخالق لجميع المخلوقات، ويقال: «يدي رهن لك بالوفاء» إذا ضمنت له شيئا.

وإذا عرف هذا فنقول: اليد في حق الله تعالى ممتنع أن تكون الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة.

وها هنا قول آخر: وهو أن أبا الحسن الأشعري زعم في بعض أقواله: أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى، وهي صفة سوى القدرة، ومن شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء.

قال: ويدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيده علة الكرامة لآدم واصطفائه، فلو كانت اليد [عبارة] عن القدرة لامتنع كونه - عليه الصلاة والسلام - اصطفي؛ لأن ذلك في جميع المخلوقات، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء، وأكثر العلماء زعموا: أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وهذا مشكل؛ لأن قدرة الله واحدة، ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة وبإثبات الأيدي تارة أخرى، وإن فسرتموها بالنعمة، فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين، ونعم الله غير محدودة، لقوله تعالى:

﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوهآ﴾ [النحل: ١٨] .

والجواب: إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة، كان **الجواب** عن **الإشكال المذكور**: أن القوم جعلوا قولهم: ﴿يد الله مغلولة﴾ كناية عن البخل، فأجيبوا على وفق كلامهم، فقيل: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ ، أي: ليس الأمر على ما وصفتموه من البخل، بل هو جواد على سبيل الكمال، وأن من أعطى بيده فقد أعطى عطاء على أكمل الوجوه.

وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة، كان **الجواب** عن **الإشكال المذكور** من وجهين:

الأول: أن التثنية بحسب الجنس يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها نعمة الدنيا ونعمة الدين، ونعمة الظاهر ونعمة الباطن، ونعمة النفع ونعمة الدفع، ونعمة الشدة ونعمة الرخاء.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٧/٤١٠

الثاني: أن المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة، ألا ترى قولك «لبيك» ، معناه: مساعدة بعد مساعدة، وليس المراد [منه طاعتين] ولا مساعدتين، فكذلك الآية معناها: أن النعمة متظاهرة متتابعة، ليست كما ادعى اليهود أنها مقبوضة ممتنعة.

قوله: ﴿ينفق كيف يشآء﴾ في هذه الجملة خمسة أوجه:

أحدها – وهو الظاهر –: أن لا محل لها من الإعراب؛ لأنها مستأنفة.." (١)

"وإن كان ضعيفا – عن ثابت عن أنس – رضي الله عنهما –

«أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عاد أبا طالب في مرض، فقال: يا ابن أخي، ادع ربك الذي تعبده فيعافيني، فقال: اللهم اشف عمي، فقام أبو طالب، كأنما نشط من عقال، فقال: يا ابن أخي، إن ربك الذي تعبد ليطيعك، قال: وأنت يا عماه، لو أطعته، أو: لئن أطعت الله، ليطيعنك» ، أي: ليجيبنك إلى مقصودك، قال شهاب الدين: والذي حسن ذلك المقابلة منه صلى الله عليه وسلم للفظ عمه، كقوله: ﴿ومكروا ومكر الله﴾ [آل عمران: ٥٤] وقيل: التقدير: هل يطيع؟ فالسين زائدة؛ كقولهم: استجاب وأجاب، قال: [الطويل]

٢٠٨٦ – وداع دعا يا من يجيب إلى الندى ... فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وبهذه الأجوبة يستغنى عن قول من قال: «إن» يستطيع «زائدة» ، والمعنى: هل ينزل ربك؛ لأنه لا يزاد من الأفعال إلا [«كان» بشرطين، وشذ زيادة غيرها في مواضع عددتها في غير هذا الكتاب، على أن الكوفيين يجيزون زيادة بعض الأفعال] مطلقا، حكوا: «قعد فلان يتهكم بي» ؛ وأنشدوا: [الوافر]

٢٠٨٧ – على ما قام يشتمني لئيم ... كخنزير تمرغ في رماد

وحكى البصريون على وجه الشذوذ: «ما أصبح أبردها، وما أمسى أدفأها» يعنون الدنيا.

قال ابن الخطيب: وأما القراءة الثانية ففيها إشكال، وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: «آمنا واشهد بأنا مسلمون» ، وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال: إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله على ذلك؟ .

والجواب عنه من وجوه:

الأول: أنه – تبارك وتعالى – ما وصفهم بالإيمان والإسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما، ثم تبع ذلك بقوله – حكاية عنهم – ﴿هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مآئدة من السمآء﴾ ؟ فدل ذلك على أنهم كانوا شاكين متوقفين، فإن هذا اللفظ لا يصدر ممن كان كاملا في الإيمان.

وقالوا: ﴿ونعلم أن قد صدقتنا﴾ [المائدة: ١١٣] ، وهذا يدل على مرض في القلب، وكذا قول عيسى – عليه الصلاة والسلام – لهم: ﴿اتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾ ، يدل على أنهم ما كانوا كاملين في الإيمان.." (٢)

"واختار سيبويه هذا الوجه وشبهه بقولهم: «دعني ولا أعود» ، أي: وأنا لا أعود تركتني أو لم تتركني، أي: لا أعود على كل حال، كذلك معنى الآية: أخبروا أنهم لا يكذبون بآيات ربهم، وأنهم يكونون من المؤمنين على كل حال، ردوا أوة

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٤٢٩/٧

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٦٠٥/٧

لم يردوا.

وهذا الوجه وإن كان الناس قد ذكروه ورجحثوه، وأختار سيبويه – رحمه الله – كما مر، فإن بعضهم استشكل عليه إشكالا، وهو: أن الكذب لا يقع في الآخرة، فكيف وصفوا بأنهم كاذبون في الآخرة في قولهم «ولانكذب ونكون» ؟

وقد أجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أن قوله ﴿وإنهم لكاذبون﴾ [الأنعام: ٢٨] استيثاق لذمهم بالكذب، وأن ذلك شأنهم كما تقدم ذلك آنفا.

والثاني: أنهم صمموا في تلك الحال على أنهم لو ردوا لما عادوا إلى الكفر لما شاهدوا من الأهوال والعقوبات، فأخبر الله – تعالى – أن قولهم في تلك الحال: «ولا نكذب» وإن كان عن اعتقاد وتصميم يتغير على تقدير الرد، ووقوع العود، فيصير قولهم: «ولا نكذب» كذبا، كما يقول اللص عند ألم العقوبة: «لا أعود» ويعتقد ذلك ويصمم عليه، فإذا خلص وعاد كاذبا.

وقد أجاب مكي أيضا بجوابين:

أحدهما [قريب] مما تقدم، والثاني لغيره، فقال – أي لكاذبون في الدنيا في تكذيبهم الرسل، فإنكارهم البعث للحال [التي] كانوا عليها في الدنيا، وقد أجاز أبو عمرو وغيره وقوع التكذيب في الآخرة، لأنهم ادعوا أنهم لو ردوا لم يكذبوا بآيات الله، فعلم الله ما لا يكون لو كان كيف يكون، وأنهم لو ردوا لم يؤمنوا ولكدبوا بآيات الله، فأكذبهم الله في دعواهم.

وأما نصبهما فبإضمار «أن» بعد الواو التي بمعنى «مع» ، كقولك: «ليت لي مالا وأنفق منه» فالفعل منصوب بإضمار «أن» ، و «أن» مصدرية ينسبك منها ومن الفعل بعدها مصدر، و «الواو» حرف عطف، فيستدعي معطوفا عليه، وليس قبلها في الآية إلا فعل، فكيف يعطف اسم على فعل؟ فلا جرم أن نقدر مصدرا متوهما يعطف هذا المصدر المنسبك من «أن» وما بعدها عليه، والتقدير: يا ليتنا لنا رد، وانتفاء تكذيب بآيات ربنا وكون من المؤمنين أي: ليتنا لنا رد مع هذين الشيئين، فيكون عدم التكذيب والكون من." (١)

"المؤمنين متمنيين أيضا، فهذه ثلاثة أشياء أعني الرد وعدم التكذيب، والكون من المؤمنين متمناة بقيد الاجماع، لا أن كل واحد متمني وحده؛ لما تقدم من أن هذه «الواو» شرط إضمار «أن» بعدها: أن تصلح «مع» في مكانها، فالنصب يعن أحد محتملاتها في قولك: «لا تأكل السمك وتشرب اللبن» وشبهه، والإشكال المتقدم وهو إدخال التكذيب على التمين وراد هنا، وقد تقدم جوابه إلا أن بعضه يتعذر هنا، وهو كون «لا نكذب، ونكون» مستانفين سيقا لمجرد الإخبار، فبقي: إما لكون المتني دخله معنى الوعد، وإما أن قوله تبارك وتعالى: ﴿وإنهم لكاذبون﴾ [الأنعام: ٢٨] ليس راجعا إلى تمنيهم، وإما لأن التمني يدخله التكذيب، وقد تقدم فساده.

وقال ابن الأنباري – رحمه الله –: «أكذبهم في معنى التمني، لأن تمنيهم راجع إلى معنى:» نحنث لا نكذب إذا رددنا «فغلب عز وجل الكلام فأكذبهم، ولم يستعمل لفز التمني» . وهذا الذي قاله ابن الأنباري – رحمه الله تعالى – تقدم معناه بأوضح من هذا.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٩٢/٨

قال أبو حيان: وكثيرا ما يوجد في كتب النحو أن هذه «الواو» المنصوب بعدها هو على جواب التمني، كما قال الزمخشري: وقرئ: «ولا نكذب، ونكون» بالنصب بإضمار «أن» على جواب التمين، ومعناه إن رددنا لم نكذب، ونكن من المؤمنين.
قال: وليس كما ذكر، فإن نصب الفعل بعد «الوارو» ليس على جهة الجواب؛ لأن «الواو» لا تقع جواب الشرط، فلا ينعقد مما قبلها، ولا مما بعدها شرط وجواب، وإنما هي واو «مع» يعطف ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها، وهي واو العطف يتعين مع النصب أحد محاملها الثلاثة: وهي المعية ويميزها من «الفاء» تقدير «مع» موضعها، كما أن فاء الجواب إذا كان بعدها فعل منصوب ميزها تقدير شرط قبلها أو حال مكانها وشبهة من قال: إنها جواب أنها تنصب في المواضع التي تنصب فيها «الفاء» ، فتوهم أنها جواب.
وقال سيبويه – رحمه الله تعالى –: والواو تنصب ما بعدها في غير الواجب من حيث انتصب ما بعد «الفاء» ، والواو والفاء معناهما مختلفان، ألا ترى قوله: [الكامل]
٢١٤٠ – لا تنه عن خلق وتاتي مثله..... ... ..." (١)
"في «وهبنا» وجهان:
أصحهما: أنها معطوفة على الجملة الاسمية من قوله: «وتلك حجتنا» وعطف الاسمية على الفعلية وعكسه جائز.
والثاني: أجازه ابن عطية، وهو أن يكون نسقا علت «آتيناهاط ورده أبو حيان بأن» آتيناهاط لها محل من الإعراب، إما الحال، وهذه لا محل لها؛ لأنها لو كانت معطوفة على الخبر أو الحال لاشترط فيها رابط، و «كلا» منصوب ب «هدينا» بعده. والتقدير: وكل واحد من هؤلاء المذكورين.
فصل في المراد بالهداية
اختلفوا في المراد بهذه الهداية، وكذا في قوله: ﴿ونوحا هدينا من قبل﴾ وقوله في آخر الآيات ﴿ذلك هدى الله يهدي به من يشاء﴾ قال بعض المحققين: المراد بهذه الهداية الثواب العظيم، وهو الهداية إلى طريق الجنة؛ لقوله بعده ﴿وكذلك نجزي المحسنين﴾ وجزاء المحسنين هو الثواب، وأما الإرشاد إلى الدين، فلا يكون جزاء على عمله.
وقيل: لا يبعد أن يكون المراد الهداية إلى الدين، وإنما كان جزاء على الإحسان الصادر منهم؛ لأنهم اجتهدوا في طلب الحق، فالله – تعالى – جازاهم على حسن طلبهم بإيصالهم إلى الحق، كقوله ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت: ٦٩].
وقيل: المراد بهذه الهداية الإرشاد إلى النبوة والرسالة؛ لأن الهداية المخصوصة بالأنبياء ليست إلا ذلك.
فإن قيل: لو كان كذلك لكان قوله: ﴿وكذلك نجزي المحسنين﴾ يقتضي أن يكون الرسالة جزاء على عمل، وذلك باطل.
فالجواب أن قوله: ﴿وكذلك نجزي المحسنين﴾ يحمل على الجزاء الذي هو الثواب، فيزول الإشكال.

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٩٣/٨

واعلم أنه – تعالى – لما حكى عن إبراهيم أنه أظهر حجة الله في التوحيد، وذب عنها عدد وجوه نعمه وإحسانه إليه.." (١)

"وتعالى – إنزال القرآن الباقي على وجه [الدهر] في غبطاله.

والقول الثاني: أن القائل: ما أنزل الله على بشر من شيء من كفار قريش، وفيه سؤال: هو أن كفرا قريش كانوا ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فكيف يمكنم إلزامهم بنبوة موسى، وأيضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش، وإنما يليق باليهود، وهو قلوله: ﴿تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم﴾ وهذه الأحوال لا تليق إلا باليهود وهو قول من يقول: إن أول الآية خطاب للكفار، وآخرها خطاب مع اليهود، وهذا فاسد، لأنه يوجب تفكيك نظم الآية، وفساد تركيبها، وذلك لا يليق بكلامنا، فضلا عن كلام رب العالمين، فهذا تقرير **الإشكال على** هذا القول.

أما السؤال الأول: فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى، وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى – وغيرها، والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد – عليه الصلاة والسلام – بسبب أنهم كانوا يطلبون من أمثال هذه المعجزات [وكانوا] يقولون: لو جئتنا بأمثال هذه المعجزات آمنا بك، فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراض، والاعتراف بنبوة موسى عليه الصلاة والسلام ، وإذا كان الأمر كذلك [لم يبعد إيراد] نبوة موسى إلزاما عليهم في قولهم: ﴿مآ أنزل الله على بشر من شيء﴾ .

وأما الثاني: **فجوابه** أن كفار قريش، وأهل الكتاب لما اشترکوا في إنكار بنوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبعد أن يكون الكلام بعضه خطابا مع كفار «مكة» وبقيته خطابا مع اليهود والنصارى.

فصل فيا يستفاد من الآية

دلت هذه الآية الكريمة على أحكام:

منها: أن النكرة في موضع النفي تفيد العموم، فإن قوله: ﴿مآ أنزل الله على بشر من شيء﴾ نكرة في موضع النفي، فلو لم تفد العموم لما كان قوله تبارك وتعالى: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جآء به موسى﴾ إبطالا له ونقضا عليه، وكان استدلالا فاسدا.

ومنها: أن النقض يقدح في صحة الكلام؛ لأنه – تبارك وتعالى – نقض قولهم: ﴿مآ أنزل الله على بشر من شيء﴾ بقوله تعالى: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جآء به موسى﴾ فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت هذه الحجة مفيدة لهذا المطلوب.." (٢)

"والثاني: أن الكفار كانوا مقرين الله – تعالى –؛ لقوله – تبارك وتعالى –: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ [لقمان: ٢٥] وكانوا يقولون: إنما نعبد الأصنام؛ لتصير شفعاؤنا عند الله، فكيف يعقل إقدامهم على

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٦٣/٨

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٧٨/٨

شتم الله وسبه.

وقال السدي: «لما قربت وفاة أبي طالب، قالت قريش: ندخل عليه، ونطلب منه أن ينهي ابن أخيه عنا، فإنا نستحي أن نقتله بعد موته، فنقول العرب: كان يمنعه عمه، فلما مات، قتلوه؛ فانطلق أبو سفيان، وأبو جهل، والنضر بن الحرارث، وأمية وأبي ابنا خلف، وعقبة بن أبي معيط، وعمرو بن العاص، والأسود بن أبي البختري إليه، وقالوا: يا أبا طالب، أنت كبيرنا وسيدنا، وإن محمدا آذانا وآلهتنا، فنحب أن تدعوه وتنهاه عن ذكر آلهتنا، ولندعه وإلهه، فدعاه، فقال: يا محمد، هؤلاء قومك، وبنو عمك يطلبوك أن تتركهم على دينهم، وأن يتركوك على دينك، وقد أنصفك قومك، فاقبل منهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : أرأيتم إن أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملكتم بها العرب، ودانت لكم بها العجم قال أبو جهل: نعم وأبيك، لنعطينكها، وعشرة أمثالها، فما هي؟

قال:» قولوا: لا إله إلا الله «فأبوا ونفروا، فقال أبو طالب: قل غيرها يا بابن أخي، فقال: يا عم، ما أنا بالذي أقول غيرها، ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي. فقالوا: لتكفن عن سب آلهتنا، وأو لنشتمنك أو لنشتمن من يأمرك بذلك،» فأنزل الله – تعالى الآية الكريمة.

وفيه الإشكالان، ويمكن **الجواب** من وجوه:

الأول: أنه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفي الصانع، فيأتي بهذا النوع من الشفاعة.

الثاني: أن الصحابة – ر ضي الله عنهم – متى شتموا الأصنام، فهم كانوا يشتمون الرسول – عليه الصلاة والسلام – فالله – تعالى – أجرى شتم الرسول مجرىلله – تعالى –؛ كقوله: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد﴾ [الفتح: ١٠] وكقوله: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٧] .

الثالث: أنه ربما كان في جهالهم، من كان يعتقد أن شيطانا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة، ثم إنه لجهله، كان يسمى ذلك الشيطان بأنه إله محمد، فكان يشتم إله محمد بناء على هذا التأويل.

وقال قتادة: كان المسلمون يسبون أصنام الكفار، فنهاهم الله – تعالى – عن ذلك؛ لئلا يسبوا الله، فإنهم جهلة.." [(١)]

"وثالثها: قال الواحدي: كان ابن عباس يقر «ملكين» بكسر اللام ويقول: ما طمعا في أن يكونا ملكين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا ملكين، وإنما أتاهما الملعون من وجهة الملك، ويدل على هذا قوله: ﴿هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾ [طه: ١٢٠] ، وضعف هذا **الجواب** من وجهين:

الأول: هب أنه حصل **الجواب** على هذه القراءة فهل يقول ابن عباس أن تلك القراءة المشهورة باطلة؟ أو لا يقول ذلك؟ والأول باطل، لأن تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها؟ وأما الثاني فعلى هذا التقدير **الإشكال باق**؛ لأن على تلك القراءة يكون بالتطميع قد وقع في أن يصير بواسطة لذلك الأكل من جملة الملائكة. وحينئذ يعود السؤال.

الوجه الثاني: أنه تعالى جعله مسجود الملائكة، وأذن له في أن يسكن الجنة، وأن يأكل منها رغدا حيث شاء وأراد، [ولا مزيد] في الملك على هذه الدرجة.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٦٣/٨

السؤال الثاني: هل تدل هذه الآية على أن درجة الملائكة أكمل وأفضل من درجة النبوة؟

الجواب: أنا إذا قلنا: إن هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل على ذلك؛ لأن آدم - عليه الصلاة والسلام - حين طلب الوصول إلى درجة الملائكة ما كان من الأنبياء، وإن كانت هذه الواقعة قد وقعت في زمن النبوة فلعل آدم - عليه الصلاة والسلام - رغب في أن يصير من الملائكة في القدرة والقوة أو في خلقة الذات بأن يصير جوهرا نورانيا، وفي أن يصير من سكان العرش، وعلى هذا فلا دلالة في الآية على ذلك.

السؤال الثالث: نقل أن عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله: ﴿إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾ ، وفي قوله «وقاسمهما» قال عمرو: قلت للحسن؛ فهل صدقاه في ذلك؟ فقال الحسن: معاذ ال، لو صدقاه لكانا من الكافرين.

ووجه السؤال: أنه كيف يلزم هذا التكفيير بتقدير أن يصدقا إبليس في ذلك القول؟

والجواب: ذكروا في تقدير ذلك التكفير أنه عليه الصلاة والسلام لو صدق إبليس في الخلود، لاكن ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة وأنه كفر.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر، وبيانه من وجهين.." (١)

"قوله: «وأقيموا» فيه وجهان:

أظهرهما: أنه معطوف على الأمر المقدر أي الذي ينحل إليه المصدر، وهو «بالقسط» وذلك أن القسط مصدر فهو ينحل لحرف مصدري، وفعل، فالتقدير: قل: أمر ربي بأن أقسطوا وأقيموا، وكما أن المصدر ينحل إلى «أن والفعل الماضي» نحو: عجبت من قيام زيد وخرج، أي: من أن قام، وخرج ول «أن» وللفعل المضارع كقولها: [الوافر]

٢٤٤٩ - للبس عباءة وتقر عيني..... ... ...

أي: لأن ألبس عباءة وتقر، كذلك ينحل ل «أن» وفعل أمر؛ لأنها توصل بالثلاث الصيغ: الماضي والمضارع والأمر بشرط التصرف، وقد تقدم تحقيق هذه المسألة وإشكالها **وجوابه**.

وهذا بخلاف «ما» فإنها لا توصل بالأمر، وبخلاف «كي» فإنها لا توصل إلا بالمضارع، فلذلك لا ينحل المصدر إلى «ما» وفعل أمر، ولا إلى «كي» وفعل ماضي أو مضارع.

وقال الزمخشري: وقل أقيموا وجوهكم أي: اقصدوا عبادته، وهذا من الزمخشري يحتمل تأويلين:

أحدهما: أن يكون قوله «قل» أراد أنه مقدر غير هذا الملفوظ به فيكون «وأقيموا» معمولا لقول أمر مقدر، وأن يكون معطوفا على قوله: «أمر ربي» فإنه معمول ل «قل» وإنما أظهر الزمخشري «قل» مع أقيموا لتحقيق عطفيته على «أمر ربي» .

ويجوز أن يكون قوله «وأقيموا» معطوفا على أمر محذوف تقديره قل: أقبلوا وأقيموا.

وقال الجرجاني صاحب «النظم» : نسق الأمر على الجر وجاز ذلك؛ لأن قوله ﴿قل أمر ربي﴾ قول لأن الأمر لا يكون إلا كلاما، والكلام قول، وكأنه قال: قل: يقول ربي: اقسطوا وأقيموا، يعني أنه عطف على المعنى.

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٩/٥٧

و «مسجد» هنا يحتمل أن يكون مكانا وزمانا.

قال الزمخشري: في وقت كل سجود، وفي مكان كل سجود، وكان من حق «مسجد» بفتح العين لضمها في المضارع، وله في هذا الشذوذ أخوات كثيرة مذكورة في التصريف.." (١)

"٢٠٢٠ - وربيته حتى إذا ما تركته ... أخا القوم واستغنى عن المسح شاربه

وبالمحض حتى عاد جعدا عنطنطا ... إذا قام ساوى غارب الفحل غاربه

فرفع ب «عاد» ضمير الأول ونصب بها «جعدا» ، ومن منع ذلك يجعل المنصوب حالا قال: [الطويل]

٢٠٢١ - فإن تكن الأيام أحسن مدة ... إلي فقد عادت لهن ذنوب

أي: صار لهن ذنوب، ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الإحسان، وعلى هذا فزال الإشكال، والمعنى: لتصرين في ملتنا بعد أن لم تكونوا، ف «في ملتنا» خبر على هذا وأما على الأول **فالجواب** من وجوه:

أحدها: أن هذا القول من رؤسائهم، قصدوا به التلبيس على العوام، والإيهام لهم أنه كان على دينهم وفي ملتهم.

الثاني: أنهم خاطبوا شعيبا بخطاب أتباعه، وأجروا عليه أحكامهم.

الثالث: أن يراد بعوده رجوعه إلى حالة سكوته قبل بعثته؛ لأنه قبل أن يبعث إليهم كان يخفي إيمانه، وهو ساكت عنهم بريء من معبودهم غير الله.

وعدى «عاد» ب «في» الظرفية، كأن الملة لهم بمنزلة الوعاء المحيط بهم.

قوله: ﴿أولو كنا كارهين﴾ الاستفهام للإنكار تقديره: أيوجد منكم أحد هذين الشيئين: أعني الإخراج من القرية، والعود في الملة على كل حال حتى في حال كراهتنا لذلك؟ .

وقال الزمخشري: «الهمزة للاستفهام، والواو واو الحال تقديره: أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا» .

قال أبو حيان: «وليست هذه واو الحال، بل واو العطف، عطفت هذه الحال على حال محذوفة، كقوله - عليه الصلاة والسلام -:» ردوا السائل ولو بظلف محرق «." (٢)

"**فالجواب**: أن موسى - عليه الصلاة والسلام - لما جاء وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا أنها تزول على الفور، فلما رأوا أنها ما زالت رجعوا إليه في معرفة كيفية ذلك الوعد، فبين لهم موسى - عليه السلام - أن الوعد بإزالتها لا يوجب الفور، بل لا بد أن يستنجز ذلك الوعد في الوقت المقدر له.

فالحاصل أن هذا ما كان نفرة عن مجيء موسى بالرسالة، بل استكشافا لكيفية ذلك.

فعند هذا قال موسى - عليه الصلاة والسلام -: ﴿عسى ربكم أن يهلك عدوكم﴾ . قال سيبويه: «عسى» طمع وإشفاق.

قال الزجاج: وما يطمع الله فيه فهو واجب.

ولقائل أن يقول: هذا ضعيف؛ لأن لفظ «عسى ههنا ليس كلام الله بل هو حكاية عن كلام موسى، ويجاب بأن هذا

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٩/٨١

(٢) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٩/٢١٥

الكلام إذا صدر عن الرسول الذي ظهرت نبوته بالمعجزات أفاد قوة اليقين فقوى موسى – عليه الصلاة والسلام – قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليصبروا ويتركوا الجزع المذموم.

قال القرطبي: «جدد لهم الوعد وحققه. وقد استخلفوا في مصر في زمن داود وسليمان – عليهما الصلاة والسلام –، وفتحوا بيت المقدس مع يوشع بن نون كما تقدم، وروي أنهم قالوا ذلك حين خرج بهم موسى، وتبعهم فرعون، فكان وراءهم، والبحر أمامهم، فحقق الله الوعد: بأن غرق فرعون وقومه، وأنجاهم» .

ثم بين بقوله: ﴿فينظر كيف تعملون﴾ ما يجري مجرى الحث له على التمسك بطاعة الله.

واعلم أن النظر قد يراد به النظر الذي يفيد العلم، وهو على الله محال، وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته وهو أيضا على الله محال، وقد يراد به الرؤية، ويجب حمل اللفظ ههنا عليها.

قال الزجاج: أي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم، لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وإنما يجازيهم على ما يقع منهم.

فإن قيل: إذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الإشكال، لأن الفاء في قوله: «فينظر:» للتعقيب، فيلزم أن تكون رؤية الله لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال، وذلك يوجب حدوث صفة في ذات الله.

فالجواب: أن المعنى تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء، والتعلق نسبة حادثة، والنسب والإضافات؛ لا وجود لها في الأعيان، فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى.." [1]

"أحدهما: اسعفنا إلى ما نطلب إليك من الدعاء بحق ما عندك من عهد الله، وكرامته إياك بالنبوة أو ادع الله لنا منتوسلا إليه بعهده عندك، وإما أن يكون قسما مجابا ب» لنؤمنن «أي:» أقسمنا بعهد الله عندك «.

فصل

اعلم أنه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة، لأنهم تارة يكذبون موسى عليه الصلاة والسلام، وأخرى عند الشدائد يفزعون إليه فزع الأمة إلى نبيها ويسألونه أن يسأل ربه رفع العذاب عنهم، وذلك يقتضي أنهم سلموا كونه نبيا مجاب الدعوة، ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون إلى تكذيبه.

وقوله: ﴿فلما كشفنا عنهم الرجز إلى﴾ . أي: العذاب. إلى أجل فيه وجهان: أحدهما: أن يتعلق ب «كشفنا وهو المشهور، وعليه **إشكال وهو** أن ما دخلت عليه» لما «يترتب **جوابه** على ابتداء وقوعه، والغاية تنافي التعليق على ابتداء الوقوع، فلا بد من تعقل الابتداء والاستمرار حتى تتحقق الغاية، ولذلك لا تقع الغاية في الفعل غير المتطاول.

لا يقال: لما قتلت زيدا إلى يوم الخميس جرضى كذا، ولا لما وثبت إلى يوم الجمة اتفق كذا، وقد يجاب بأن المراد بالأجل هنا: وقت إيمانهم، وإرسالهم بني إسرائيل معه، ويكون المراد بالكشف: استمرار رفع الرجز.

كأنه قيل: فلما تمادى كشفنا عنهم إلى أجل، وأما من فسر» الأجل «بالموت أو بالغرق فيحتاج إلى حذف مضاف تقديره: فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل قرب أجل هم بالغوه، وإنما احتاج إلى ذلك، لأن بين موتهم أو غرقهم حصل منهم نكث، فكيف يتصور أن يكون النكث منهم بعد موتهم، أو غرقهم؟

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٧٣/٩

والثاني: أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من» الرجز «أي: فلما كشفنا عنهم الرجز كائنا إلى أجل، والمعنى: أن العذاب كان مؤجلا.

قال أبو حيان: ويقوي هذا التأويل كون **جواب»** لما «جاء ب» إذا «الفجائية أي: فلما كشفنا عنهم العذاب المقرر عليهم إلى أجل فاجؤوا بالنكث، وعلى معنى تغييته الكشف بالأجل المبلوغ لا تتأتى المفاجأة إلا على تأويل الكشف بالاستمرار المغيا فيمكن المفاجأة بالنكث إذ ذاك ممكن.

قوله:» هم بالغوه «في محل جر صفة ل» أجل «والوصف بهذه الجملة أبلغ من وصفه بالمفرد، لتكرر الضمير المؤذن بالتفخيم.

وقوله: ﴿إذا هم ينكثون﴾ هذه» إذا «الفجائية، وتقدم الكلام عليها قريبا: و» هم «مبتدأ، و» ينكثون «خبره، و» إذا «**جواب»** لما «كما تقدم بالتأويل المذكور.." (١)

"ومن جمع قال: إن الذرية وإن كان واحدا فلا **إشكال في** جواز الجمع فيه، وإن كان جمعا فجمعه حسن، لأن الجموع المكسرة قد معت نحو: الطرقات والجدرات.

قوله: ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنآ﴾ .

أما على قول من أثبت الميثاق الأول فكل هذه الأشياء محمولة على ظواهرها، وأما من أنكره، قال: إنها محمولة على التمثيل، أي: أنه تعالى نصب لهم الأدلة على ربوبيته، وشهدت بها عقولهم، فصار ذلك جاريا مجرى ما إذا أشهدهم على أنفسهم، وقال لهم: ﴿ألست بربكم﴾ . وكأنهم قالوا بلى أنت ربنا.

قوله: «بلى» **جواب**: «ألست» .

قال ابن عباس: لو قالوا «نعم» لكفروا، يريد أن النفي إذا أجيب ب «نعم» كان تصديقا له، فكأنهم أقروا بأنه ليس بربهم، هكذا ينقلونه عن ابن عباس.

وفيه نظر - إن صح عنه - وذلك أن هذا النفي صار مقررا، فكيف يكفرون بتصديق التقرير؟ وإنما المانع من جهة اللغة، وهو أن النفي مطلقا إذا قصد إيجابه أجيب ب «بلى» وإن كان مقررا بسبب دخول الاستفهام عليه، وإنما كان ذلك تغليبا لجانب اللفظ، ولا يجوز مراعاة جانب المعنى إلا في شعر، كقوله: [الوافر]

٢٦١٨ - أليس الليل يجمع أم عمرو ... وإيانا فذاك بنا تدأني

نعم وأرى الهلال كما تراه ... ويعلوها النهار كما علاني

فأجاب قوله أليس ب «نعم» ، مراعاة للمعنى؛ لأنه إيجاب.

قوله شهدنضا هذا من كلام الله تعالى، وقيل: من كلام الملائكة، لأنهم لما قالوا بلى، قال الله للملائكة: اشهدوا فقال: شهدنا، وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله: «قالوا بلى» لأن كلام الذرية قد انقطع ههنا.

وقوله: «أن تقولوا» أي: لئلا تقولوا ﴿إنا كنا عن هذا غافلين﴾ تقريره: أن الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالإقرار؛ يقولوا ما أقررنا، فأسقط كلمة «لئلا» كقوله ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾ [النحل: ١٥] ، أي: لئلا تميد بكم. قاله

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٢٨٧/٩

الكوفيون، وعند البصريين تقديره: شهدنا كراهة أن تقولوا.

وقيل: من كلام الله تعالى والملائكة.

وقيل: من كلام الذرية، وعلى هذا فقوله: ﴿أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ تقديره: وأشهدهم على نفسهم بكذا وكذا لئلا يقولوا يوم القيامة: ﴿إنا كنا عن هذا غافلين﴾ أو كراهية أن يقولوا ذلك.." (١)

"وليس المراد هنا ذكر الإعراب، بل المراد دفع **الإشكال الوارد** على النحاة في ذلك، وبيان أنه من جهة المعتزلة، وهو فاسد؛ فإن قولهم: ((في الوجود)) ليس تقييدا؛ لأن العدم ليس بشيء؛ قال تعالى: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾ ١.

ولا يقال: ليس قوله: ((غيره)) كقوله: ((إلا الله)) ؛ لأن ((غيرا)) تعرب بإعراب الاسم الواقع بعد ((إلا)) فيكون التقدير للخبر فيهما واحدا؛ فلهذا ذكرت هذا **الإشكال وجوابه** هنا٢.

ذكر في أسباب النزول أنهم سألوا عن الإيمان فأنزل الله هذه الآية ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ ٣ الآيات٤.

قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ ٥ إلى أن قال: ﴿فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف﴾ جعل الله مرتكب الكبيرة من المؤمنين فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا، وجعله أخا لولي القصاص، والمراد أخوة الدين بلا ريب٦، وقال تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا

---

١ سورة مريم، الآية: ٩.

٢ شرح العقيدة الطحاوية، ص (٧٣-٧٥) .

٣ سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

٤ شرح العقيدة الطحاوية، ص (٤٨٥) وانظر أسباب النزول للواحدي، ص (٤٩) ، ولباب النقول في أسباب النزول، ص (٤٩) ففيهما أن سبب نزول الآية أنهم سألوا عن البر.

٥ سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

٦ انظر الوسيط (١/٢٦٥) ، وتفسير القرآن للسمعاني (١/١٧٤) ، وزاد المسير (١/١٨٠) ، والتفسير الكبير (٥/٤٧) فقد ذكروا نحو ما قال المؤلف.." (٢)

"قال ابن عرفة: وعادتهم يوردون عليه تشكيكا من ناحية أن سلام الملائكة على إضمار (فعل) مؤكد بالمصدر، والدال على إثبات الحقيقة وإزالة الشك عن الحديث الأعم من أن يكون وقوعه منهم ثابتا، أو لا؟ والاسم المرفوع دال على ثبوت وقوع السلام منهم أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا، فتعادلا، فليس أحدهما بأبلغ من الآخر. قال: وكان يمشي لنا

---

(١) اللباب في علوم الكتاب ابن عادل ٣٨٣/٩

(٢) تفسير ابن أبي العز جمعا ودراسة ابن أبي العز ٣٥/١٢٠

الجواب عنه بأن سلام إبراهيم إنما هو بعد سلام الملائكة ردا عليهم، والبعدية تقتضي الحدوث (والتجدد) ، فلو عبر فيه بالفعل لتوهم (فيه) الحدوث، وأنه إنما سلم ردا عليهم فعبر بالاسم (تنبيها) على أن (سلامي) عليكم كان ثابت ولو لم تبدؤوني بالسلام. وسلام الملائكة لما كان ابتدائيا لا يتوهم فيه البعدية ولا أنه جواب ورد عبروا فيه بالفعل (إذ) لا ضرورة تدعو إلى التعبير بالاسم.

قلت: وأورد بعض نحاة الزمان على هذا إشكالين.

- الأول: كيف يصح حذف الفعل مع أن المصدر مؤكد له والفعل المؤكد يحذف لأن مقام الاختصار مناف لمقام التأكيد (فيمنع) أن (يكون) المصدر هنا مؤكدا؟

- الثاني: (إنما يمنع) أن هذا أبلغ لأن هذا المصدر نائب مناب الفعل لا مؤكدا له وكأنه لم يحذف من الكلام شيء." (١)

"لا يكون إلا عن توقيف من نص أو إجماع. وقال قوم: هو بحساب (أبجد) (دليل) على مدة النبي صلى الله عليه وسلم . وذكر السهيلي في الروض الأنف حديثا استخرج منه المدة ومن أوائل السور وأسقط المتكرر من الحروف.

وقال قوم هي أمارة على أن الله تعالى وعد أهل الكتاب أنه سينزل على محمد كتابا في أول كل سورة منه حروف مقطعة.

قال ابن عرفة: يقال له: ما معنى تلك الحروف؟ (فلم يزل) الإشكال فيها، (وهذه الم مبنية على الوقف) .

فإن قلت: إنما تكون موقوفة قبل الترتيب مثل: واحد - اثنان - ثلاثة - إذا أردت مجرد العدد (وهذه) جزء كلام (وقع) الإسناد (فيزول) الوقف (ويعرف) .

قال: (في) الجواب (إنها) محكية مثل سائر الأسماء المحكية.." (٢)

"ثم عتق لم يجزه عن حجة الفريضة، فحينئذ نقول: فعل العبادة قبل وجوبها إن كانت عندكم نفلا سد مسد الفرض.

قال: والجواب عن ذلك أن المسافر مأمور بالقضاء لقوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ وذلك دليل على أن اباحة الفطر له (إنما هو رخصة) لا لكون السفر مانعا من الصوم بخلاف العبد فإنه إن عتق فلا يزال مطلوبا بالحج وإذا فعله بعد العتق كان أداء لأنه أوقعه في وقته وهذا إن أدركه الصوم في السفر ثم حضر وفعله كان قضاء.

قلت: هذا لا يلزم إلا إذا جعلنا الشهر من قوله: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ ظرف زمان لأنه على تقدير «في» والمسافر لم يحضر في الشهر، ويحتمل أن يكون «الشهر» مفعولا به فلا يلزم هذا السؤال لأن المسافر حضره وفرق بين قوله حضره وحضر فيه.

وذكرته لشيخنا ابن ادريس فوافقني عليه.

قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ .

قال ابن عرفة: المتعذر هو الذي لايمكن فعله ولو بمشقة والمتعسر هو الذي يمكن فعله بمشقة.

---

(١) تفسير ابن عرفة ابن عرفة ٩٦/١

(٢) تفسير ابن عرفة ابن عرفة ١١١/١

قال: في الآية **إشكال وهو** أن متعلق الإرادة إما فعل أو حكم.

والأول: باطل بالمشاهدة لأن الله تعالى يفعل الخير والشر وقد رأينا بعض الناس في الخير وبعضهم في الشر.." (١)

"فقال: الحكم موافق (للارادة) أي مقارن لها لأنه مراد كما نقول العلم مقارن للارادة وليس متعلقا بها.

قال ابن عرفة: **الجواب** عن **الإشكال لا** يكون إلا بأن (يشرب) يريد معنى يحكم أي يحكم الله عليكم باليسر لا بالعسر ولا سيما إن قلنا: إن تكليف ما لا يطاق غير جائز أو جائز غير واقع. فإن قلت: قوله ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ عام فيقتضي عموم متعلق الإرادة باليسر. فقوله تعالى: ﴿ولا يريد بكم العسر﴾ تأكيد فلا فائدة له.

قلنا: ﴿يريد الله بكم﴾ ليس جملة مثبتة، فهي مطلته لا تعم، ﴿ولا يريد بكم﴾ ، (فعل منفي) فيعم. قال: والعسر واليسر (تجنيس) مختلف مثل ﴿وهم ينهون عنه وينئون عنه﴾ قال ابن عطية: وقال مجاهد (والضحاك) : اليسر الفطر في السفر والعسر الصوم في السفر.

قيل لابن عرفة: يلزم أن يكون الصوم في السفر غير مأمور به.

فقال: هذا مذهب المعتزلة، لأنهم يجعلون الأمر نفس الإرادة وإنما معنى الآية: يريد الله بكم إباحة الفطور ولا يريد بكم وجوب الصوم. لأن الوجوب والإباحة قسمان من أقسام الحكم الشرعي.." (٢)

"على الفعل فأي فائدة فائدة في بعثة الرسل وإنزال الكتب؟ أو نقول: لما رجعنا إلى الفطرة السليمة وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه يترجح أحدهما على الآخر إلا المرجح، وهذا يقتضي الجبر. ونجد تفرقة ضرورية بين حركات الإنسان الاختيارية وبين حركات الجمادات والحركات الاضطرارية، وذلك يقتضي مذهب الاعتزال فلذلك بقيت هذه المسألة في حيز الإشكال. قلت- وبالله تعالى التوفيق-: عندي أن المسألة في غاية الاستنارة والسطوع إذا لو حظت المبادئ ورتبت المقدمات، فإن مبدأ الكل لو لم يكن قادرا على كل الممكنات وخرج شيء من الأشياء عن علمه وقدرته وتأثيره وإيجاده بواسطة أو بغير واسطة لم يصلح لمبدئية الكل. فالهداية والضلالة، والإيمان والكفر، والخير والشر، والنفع والضر، وسائر المتقابلات، كلها مستندة ومنتهية إلى قدرته وتأثيره وعلمه وإرادته. والآيات الناطقة بصحة هذه القضية كقوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين [النحل: ٩] ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها [السجدة: ١٣] قل كل من عند الله [النساء: ٧٨] كثيرة. وكذا

الأحاديث «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» «١»

«كل شيء بقدر حتى العجز والكيس» «٢»

«احتج آدم وموسى عند ربهما فحج آدم موسى» «٣» الحديث.

فهذه القضية مطابقة للعقل والنقل، وبقي **الجواب** عن اعتراضات المخالف. أما حكاية التنزيه عن الظلم والقبائح فأقول: لا ريب أنه تعالى منزه عن جميع القبائح، ولكن لا بالوجه الذي يذكره المخالف إذ يلزم منه النقص من جهة أخرى وهو

---

(١) تفسير ابن عرفة ابن عرفة ٥٤١/٢

(٢) تفسير ابن عرفة ابن عرفة ٥٤٣/٢

الخلل في مبدئيته للكل وفي كونه مالك الملك. بل الوجه أن يقال: إن الله تعالى صفتي لطف وقهر، ومن الواجب في الحكمة أن يكون الملك. ولا سيما ملك الملوك، كذلك، إذ كل منهما من أوصاف الكمال ولا يقوم أحدهما مقام الآخر، ومن منع ذلك كابر وعاند. ولا بد لكل من الوصفين من مظهر، فالملائكة ومن ضاهاهم من الأخيار مظاهر اللطف، والشياطين ومن والاهم من الأشرار مظاهر القهر، ومظاهر اللطف هم أهل الجنة والأعمال المستتبعة لها، ومظاهر القهر هم أهل النار والأفعال المعقبة إياها. وهاهنا سر وهو أن اللطف والقهر والجنة والنار إنما يصح وجود كل من كل منهما بوجود الآخر،

---

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير سورة ٩٢ باب ٣- ٥، ٧. مسلم في كتاب القدر حديث ٦- ٨. أبو داود في كتاب السنة باب ١٦. الترمذي في كتاب القدر باب ٣. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١٠.

(٢) رواه مسلم في كتاب القدر حديث ١٨. الموطأ في كتاب القدر حديث ٤. أحمد في مسنده (٢/ ١١٠) .

(٣) رواه البخاري في كتاب الأنبياء باب ٣١. مسلم في كتاب القدر حديث ١٣. أبو داود في كتاب السنة باب ١٦، ١٧. الترمذي في كتاب القدر باب ٢. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١٠.." (١)

"إبليس كان من الملائكة المقربين ثم عصى الله وكفر. والجواب عن اعتراضهم على الله أن غرضهم من ذلك السؤال لم يكن هو الإنكار ولا تنبيه الله على شيء لا يعلمه فإن هذا الاعتقاد كفر، وإنما المقصود من ذلك أمور منها: أن الإنسان إذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رآه يفعل فعلا لا يهتدي ذلك الإنسان إلى وجه الحكمة فيه، استفهم عن ذلك متعجبا. فكأنهم قالوا إعطاء هذه النعم العظام من يفسد ويسفك لا تفعله إلا لوجه دقيق وسر غامض فما أبلغ حكمتك، ومنها أن إبداء الإشكال طلبا للجواب غير محذور، فكأنه قيل: إلهنا أنت الحكيم الذي لا يفعل السفه البتة، وتمكين السفيه من السفه قبيح من الحكيم، فكيف يمكن الجمع بين الأمرين؟ وهذا جواب المعتزلة، واستدلوا به على أن الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى فكانوا على مذهب أهل العدل قالوا: ومما يؤكد ذلك أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق. وأيضا قالوا ونحن نسبح بحمدك والتسبيح تنزيه ذاته عن صفة الأجسام ونقدس لك والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه، ومنها أن الخيرات في هذا العالم غالبة على شرورها، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير. فالملائكة نظروا إلى الشرور فأجابهم الله تعالى بقوله إني أعلم ما لا تعلمون أي من الخيرات الكثيرة التي لا يتركها الحكيم لأجل الشر القليل وهذا جواب الحكيم. ومنها أن سؤالهم كان على وجه المبالغة في إعظام الله تعالى، فإن العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه. ومنها أن قولهم أتجعل مسألة منهم أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحا نحو قول موسى أتهلكنا بما فعل السفهاء منا [الأعراف: ١٥٥] أي لا تهلك، فقال تعالى إني أعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء فبين أن الاختيار لهم السماء ولهؤلاء الأرض، ليرضى كل فريق بما أختار الله له. ومنها أن هذا الاستفهام خارج مخرج الإيجاب كقول جرير: ألستم خير من ركب المطايا؟ أي أنتم كذلك وإلا لم يكن مدحا، فكأنهم قالوا: إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك لأنا نعلم في الجملة أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فقال

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ١/ ١٥٥

تعالى إني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل، وأنا أعلم ظاهرهم وما في باطنهم من الأسرار الخفية التي تقتضي إيجادهم. وفيه أن استحقاق تلك الخلافة ليس بكثرة الطاعة ولكنه بسابق العناية، وأنه تعالى غني عن طاعة المطيعين كما أنه لا تضره معصية المذنبين.

والجواب عن الغيبة أن من أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض لمحل الإشكال، فلذلك ذكروا الفساد والسفك لا للغيبة. وعن العجب أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا." (١)

"بالأصناف الزكوية وبالنصاب وبالحول وغير ذلك. والمالي العام لكونه منوطا بالقدرة.

والإمكان سببه إما نسب أولا، والنسب إما سابق أو مقارن أو لاحق. فالسابق الوالدان، والمقارن الأقارب، واللاحق اليتامى، لأنهم أولاد. وذلك إذا كان الولي جدا أو بمنزلة الأولاد، وذلك إذا كان الولي غيره. وغير النسب إما الاحتياج والفقر وهو المساكين، أو الاشتراك في النوع، ولا يمكن إلا بالقول الحسن، وما ينخرط في سلكه من مكارم الأخلاق الفعلية «إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم ولكن سعوهم بأخلاقكم»

فالقول الحسن يشمل الأصناف المتقدمة أيضا بهذا الاعتبار، وحسن هذا الترتيب مما لا مزيد عليه، وقد كرر أكثر هذه المعاني في سورة النساء بضرب من التأكيد، فأكد العبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا [النساء: ٣٦] وأكد الإحسان إلى ذي القربى. وما يتلوه بتكرير الجار وهو الباء وبضم أصناف أخر وهم الجار وغيره إليهم فكأنه كالتفصيل لقوله وقولوا للناس حسنا.

قوله تعالى ثم توليتم قيل الخطاب لمتقدمي بني إسرائيل على طريقة الالتفات، ووجهه أن أول الكلام معهم فكذا آخره إلا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر، وقيل:

إنه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود، كأنه تعالى بين أن تلك المواثيق كما لزمهم التمسك بها فكذلك هي لازمة لكم لأنكم تعلمون ما في التوراة من نعت محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته، فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتم إلا قليلا منكم وهم الذين آمنوا وأنتم معرضون. الواو للاعتراض أي وأنتم قوم من عادتكم الإعراض، أعرضتم بعد ظهور المعجزات كإعراض أسلافكم. وقيل: ثم توليتم للمتقدمين وأنتم معرضون للمتأخرين. وأما قوله تعالى وإذ أخذنا ميثاقكم فقيل: خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: المراد أخذنا ميثاق آبائكم. وقيل: خطاب للأسلاف وتقريع للأخلاف. وفي قوله لا تسفكون دماءكم إشكال، وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه فأي فائدة في النهي؟ **والجواب** أن هذا الإلجاء قد يتغير كما ثبت من أهل الهند أنهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور، وككثير ممن يصعب عليه الزمان، أو المراد لا يفعل ذلك بعضكم ببعض جعل غير الرجل نفسه إذا اتصل به أصلا أو دينا، أو أنه إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتص منه، أو لا تتعرضوا لمقاتلة من يغلبكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم. ولا تخرجون أنفسكم لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢١٧/١

ديارکم. والمراد إخراج بعضهم بعضا من ديارهم لأن ذلك مما تعظم فيه الفتنة حتى يقرب من الهلاك. وإعراب لا تسفكون ولا تخرجون على قياس ما تقرر في لا تعبدون ثم أقررتم وأنتم تشهدون أي ثم أقررتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم." (١)

"بالحول في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول [البقرة: ٢٤٠] نسخ بأربعة أشهر وعشر في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا [البقرة: ٢٣٤] أجاب أبو مسلم بأن الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لأنها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا، وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا. ورد بأن عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر، فجعل السنة مدة للعدة يكون زائلا بالكلية. وثالثها: إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة [المجادلة:

١٢] منسوخة بالاتفاق، أجاب بأنه زال لزوال سببه، لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون عن المؤمنين. ورد بأنه يلزم منه أن من لم يتصدق كان منافقا وهو باطل، لما روي أنه لم يتصدق غير علي عليه السلام، وبدليل فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم [المجادلة: ١٣] ورابعها: الأمر بثبات الواحد للعشرة في قوله إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين [الأنفال: ٦٥] ثم نسخ ذلك بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين [الأنفال: ٦٦] وخامسها: تحويل القبلة. قال أبو مسلم: حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليه عند الإشكال، أو مع العلم إذا كان هناك عذر. ورد بأن بيت المقدس وسائر الجهات في ذلك سواء. وسادسها: وإذا بدلنا آية مكان آية [النحل: ١٠١] والتبديل يشتمل على رفع وإثبات، والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم. وكيفما كان فهو رفع ونسخ، فهذه الدلائل وأمثالها تدل على وقوع النسخ في الجملة. حجة أبي مسلم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه [فصلت: ٤٢]

والجواب أن الضمير للمجموع، وأيضا نسخه بالنسبة إلى المكلف لا ينافي حقيته في نفسه وكونه قرآنا عربيا.

المسألة الرابعة: المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط كالآيات المعدودة، أو التلاوة فقط كما يروى عن عمر أنه قال: كنا نقرأ آية الرجم «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم

وروي «لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب»

،

أو الحكم والتلاوة معا كما روي عن عائشة «كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات ثم نسخن بخمس» . فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا، والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم.

ويروى أن سورة الأحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان.

ولنرجع إلى تفسير الآية ما ننسخ محمول على نسخ الحكم وإزالته دون التلاوة،." (٢)

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٣٢٦/١

(٢) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٣٥٨/١

"وعليهما مسرودتان قضاهما ... داود أو صنع السوابغ تبع
ثم من قرأ فيكون بالرفع على تقدير فهو يكون فلا إشكال، وأما من قرأ بالنصب على أنه جواب الأمر فأورد عليه أن جواب الأمر لا بد أن يخالف الأمر في الفعل أو في الفاعل أو فيهما نحو: اذهب تنتفع، أو اذهب يذهب زيد، أو اذهب ينفعك زيد، فإما أن يتفق الفعلان والفاعلان نحو: اذهب تذهب فغير جائز لأن الشيء لا يكون شرطا لنفسه.
قلت: لا استبعاد في هذا، لأن الغرض الذي رتب على الأمر قد يكون شيئا مغايرا لفعل الأمر وذلك أكثري، وقد لا يكون الغرض إلا مجرد ذلك الفعل فيوقع في جواب نفسه ليعلم أن الغرض منه ليس شيئا آخر مغايرا له. فقول القائل «اذهب تذهب أو فتذهب» معناه إعلام أن الغرض من الأمر هو نفس صدور الذهاب عنه لا شيء آخر، كما أن المقصود في الآية من الأمر بالوجود هو نفس الوجود، فأوقع «كان» التامة جوابا لمثلها لهذا الغرض، على أنه يمكن أن يشبه الواقع بعد الأمر بجواب الأمر وإن لم يكن جوابا له من حيث المعنى. فإن قلت: إن قوله فيكون لما كان من تتمة المقول. فالصواب أن يكون بتاء الخطاب نحو «اذهب فتذهب» قلت: هذا الحادث قد ذكر مرتين بلفظ الغيبة في قوله أمرا وفي قوله له ومرة على سبيل الخطاب فغلب جانب الغيبة، ويحتمل أن يكون من باب الالتفات تحقيرا لشأنه في سهولة تكونه، ولأن أول الكلام مع المكلفين فروعي ذلك. وهاهنا بحث آخر وهو أنه لا يجوز أن يتوقف إيجاد الله تعالى لشيء على صدور لفظة «كن» منه لوجوه:
الأول أن قوله كن إما أن يكون قديما أو محدثا لا جائز أن يكون قديما، لأن النون لكونه مسبوقا بالكاف يكون محدثا لا محالة، والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان مقدر يكون محدثا أيضا، ولأن «إذا» للاستقبال فالقضاء محدث، وقوله «كن» مرتب عليه بفاء التعقيب، والمتأخر عن المحدث محدث، ولأن تكون المخلوق مرتب على قوله «كن» بالفاء والمتقدم على المحدث بزمان محصور محدث أيضا، ولا جائز أن يكون «كن» محدثا وإلا احتاج إلى مثله ويلزم إما الدور وإما التسلسل وإذا بطل القسمان بطل توقف الأشياء على «كن» (الثاني) إما أن يخاطب المخلوق ب «كن» قبل دخوله في الوجود وخطاب المعدوم سفه، وإما بعد دخوله في الوجود لا فائدة فيه. (الثالث) المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد لا يليق بالحكمة. (الرابع) إذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله كن فإن تمكن من الإيجاد فلا حاجة إلى كن، وإن لم يتمكن فلا يكون القادر قادرا على الفعل إلا عند تكلمه ب كن فيلزم عجز القادر بالنظر إلى ذاته، أو يرجع الحاصل إلى تسمية القدرة ب كن ولا نزاع في اللفظ. (الخامس) أنا نعلم بالضرورة أنه لا تأثير لهذه." (١)
"فقال: ومطهرك من الذين كفروا أي من خبث جوارهم وسوء عشرتهم وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة وليس هذا فوقية المكان بالاتفاق. فالمراد إما الفوقية بالحجة والدليل، وإما الفوقية بالقهر والاستيلاء. وفيه إخبار عن ذل اليهود ومسكنتهم إلى يوم القيامة. ولعمري إنه كذلك فلا يرى ملك يهودي في الدنيا ولا بلد لهم مستقل بخلاف النصارى. على أنا نقول: المراد بمتبعي المسيح هم الذين كانوا يؤمنون بأنه عبد الله ورسوله ثم آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم بعده فصدقوه في قوله: ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد [الصف: ٦] أو المتبعون هم المسلمون الذين اتبعوه

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٣٧٨/١

في أصل الإسلام وإن اختلفت الشرائع دون الذين كذبوه وكذبوا عليه من اليهود والنصارى.

واعلم أن نص القرآن دل على أنه تعالى حين رفعه ألقى شبهه على غيره قال: وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم [النساء: ١٥٧] فأورد بعض الملحدة عليه إشكالات:

الأول أنه يوجب ارتفاع الأمان عن المحسوسات فإني إذا رأيت ولدي ثم رأيته ثانيا فحينئذ أجوز أن هذا الذي رأيته ثانيا ليس ولدي بل هو إنسان آخر ألقى شبهه عليه، وكذا الصحابة الذين رأوا محمدا يأمرهم وينهاهم احتمل أن يكون محمد إنسانا آخر ألقى شبهه عليه وأنه يفضي إلى سقوط الشرائع وكذا إلى إبطال التواتر، لأن مدار الأمر في الأخبار المتواترة على أن يكون المخبر الأول إنما أخبر عن المحسوس وأنتم جوزتم وقوع الغلط في المبصرات، ففتح هذا الباب أوله سفسطة وآخره إبطال النبوات. الثاني أن جبريل كان معه حيث سار.

ثم إن طرف جناح واحد منه يكفي لأهل الأرض. فكيف لم يكف في منع أولئك اليهود؟

وأنه صلى الله عليه وسلم كان يحيي الموتى ويبرىء الأكمه والأبرص، فكيف لم يقدر على إماتة أولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء وإلقاء الفلج والزمانة عليهم حتى لا يتعرضوا له؟ الثالث أنه تعالى كان قادرا على تخليصه من الأعداء بأن يرفعه إلى السماء، فما الفائدة في إلقاء شبهه على الغير؟

وهل فيه إلا إيقاع مسكين في القتل من غير فائدة مع أن ذلك يوجب تلبيس الأمر عليهم حتى اعتقدوا أن المصلوب هو عيسى وأنه لم يكن عيسى، والتمويه والتخليط لا يليق بحكمة الله تعالى؟ الرابع أن النصارى على كثرتهم في المشارق والمغارب وإفراطهم في محبة عيسى أخبروا أنهم شاهدوه مصلوبا، فإنكار ذلك إنكار المتواتر، والطعن في المتواتر يوجب الطعن في نبوة جميع الأنبياء. الخامس ثبت بالتواتر أن المصلوب بقي حيا زمانا طويلا. فلو كان هو غير عيسى لأظهر الجزع وعرف نفسه، ولو فعل ذلك اشتهر وتواتر. **والجواب** عن الأول أن كل من أثبت القادر المختار سلم أنه تعالى قادر على خلق مثل زيد. وهذا التجويز لا يوجب الشك في وجود زيد فكذا فيما ذكرتم. وعن الثاني والثالث أن ذلك يفضي إلى." (١)

"فجعل يمسح الدم عن وجهه ويقول الحديث فنزلت.

وفي رواية عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن أقواما فقال: اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحرث بن هشام، اللهم العن صفوان بن أمية فنزلت هذه الآية.

وفيها أو يتوب عليهم فتاب الله على هؤلاء فحسن إسلامهم. وقيل نزلت في حمزة بن عبد المطلب.

وذلك أنه صلى الله عليه وسلم لما رآه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال: لأمثلن منهم بثلاثين فنزلت،

وقيل: أراد يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا فمنعه الله عن ذلك. مروى عن ابن عباس، وقيل: أراد أن يستغفر للمسلمين الذين عصوا أمره فنزلت. وقال القفال: كل هذه الأمور وقعت يوم أحد فلا يمتنع حمل نزول الآية في الكل.

القول الثاني:

وإليه ذهب مقاتل أنها نزلت في واقعة أخرى وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار الصحابة زهاء سبعين

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ١٧٢/٢

إلى بني عامر ليعلموهم القرآن. فلما وصلوا إلى موضع يقال له بئر معونة، ذهب إليهم عامر بن الطفيل مع عسكره وأخذهم وقتلهم. فجزع من ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم شديدا ودعا على الكفار في القنوت أربعين يوما يقول بعد ما يرفع رأسه من الركعة الثانية في الصبح: اللهم العن بني لحيان والعن رعلا وذكوان. اللهم انج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين بمكة. اللهم أشدد وطأتك على مضر، اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف حتى أنزل الله عز وجل ليس لك من الأمر شيء

ولا يخفى أن ظاهر الآية يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يفعل فعلا فمنع منه، وحينئذ يتوجه **الإشكال بأن** فعل ذلك الفعل إن كان من الله تعالى فكيف منعه منه وإلا فهو قدح في عصمته ومناف لقوله: وما ينطق عن الهوى [النجم: ٣] **والجواب** أن المنع من الفعل لا يدل على أن الممنوع مشتغل به كقوله: ولا تطع الكافرين [الأحزاب: ٤٨] مع أنه ما أطاعهم وقوله: لئن أشركت ليحبطن عملك [الزمر: ٦٥] مع أنه ما أشرك قط. ولعله عليه السلام شاهد من قتل حمزة وغيره ما أورثه حزنا شديدا، وكان من الممكن أن يحمله على ما لا ينبغي من الفعل والقول، فنص الله تعالى على المنع تقوية لعصمته صلى الله عليه وسلم وتأكيدا لطهارته. ولئن سلمنا أنه كان مشغولا بذلك الفعل والقول فإنه محمول على ترك الأولى، والنهي إرشاد إلى اختيار الأفضل وأيضا إن دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون بمجرد التشهي وإنما هو بطلب الأصلح فالذي يظن به أنه خلاف مسؤوله صلى الله عليه وسلم وقد وقع فهو بالحقيقة سؤاله صلى الله عليه وسلم، ولهذا سأل الله تعالى أن يجعل لعنه على من لا يستحقه طهرا وزكاة ورحمة والله أعلم. وقوله:

ليس لك من الأمر شيء معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شأن هذه الحادثة شيء، فإني أعلم بمصالح عبادي. أو المراد الأمر الذي هو خلاف النهي أي ليس لك من." (١)

"يحنث في يمينه. فعند زوال الرق عنها وهي حرة عاقلة بالغة يتوقف جواز نكاحها على إذن وليها، وإذا ثبت الحكم في هذه الصورة ثبت في سائر الصور ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

واعترض على قول الشافعي بأن ظاهر الآية يدل على الاكتفاء بحصول إذن أهلها وعنده لا يجوز للمرأة أن تزوج أمتها. وأجيب بأن المراد بالإذن الرضا، وعندنا أن رضا المولى لا بد منه. فإما أنه كاف فليس في الآية دليل عليه، وأيضا إن أهلهن عبارة عمن يقدر على إنكاحهن وهو المولى إن كان رجلا أو ولي المولى إن كان امرأة. سلمنا أن الأهل هو المولى لكنه عام يخصصه

قوله صلى الله عليه وسلم: «العاهر هي التي تنكح نفسها» «١»

إذ يلزمه أن لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكها ضرورة أنه لا قائل بالفرق. قلت: الإنصاف أن استدلال الشافعي لا يتم. فلقائل أن يقول: لا نسلم أن صفة الرق للأمة عرضية من حيث إنها أمة، وإن سلمنا ذلك فلا نسلم أن الإشارة إلى ذات الأمة في الآية تبقى بعد زوال صفة الرق.

فكونها مثل قول القائل لا أتكلم مع هذا الشاب ممنوع. فمن المعلوم عرفا أن المراد به ذات الشاب من حيث هو ولكنه

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢/٢٥٤

كقول الحالف: لا أكلم شابا. فحينئذ لو كلم زيدا وزيد شاب حنث فإذا صار شيخا ثم كلمه لم يحنث. وآتوهن أجورهن أي مهورهن وفيه دلالة على وجوب مهرها إذا نكحها- سمى لها المهر أو لم يسم- وفي قوله: بالمعروف دلالة على أنه مبني على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد المتعارف وهو مهر المثل، أو المراد بغير مطل وضرار وإحواج إلى الاقتضاء. وقيل: الأجور النفقة عليهن لأن المهر مقدر فلا معنى لاشتراط المعروف فيه فكأنه تعالى بين أن كونها أمة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حق الحرة إذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة. وعن بعض أصحاب مالك أن الأمة هي المستحقة لقبض مهرها، وأن المولى إذا آجرها للخدمة كان هو المستحق للأجرة دونها واحتجوا في المهر بظاهر قوله: وآتوهن أجورهن وأما الجمهور فعلى أن مهرها لمولاها لقوله تعالى: ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء [النحل: ٧٥] وهذا ينفي كون المملوكة مالكة لشيء أصلا، ولأن منافعها كانت مملوكة للسيد وقد أباحها للزوج بعقد النكاح فوجب أن يستحق بدلها. أما ظاهر الآية فلو حملنا لفظ الأجور على النفقة فلا إشكال، ولو حملناه على المهور **فالجواب** أنها ثمن أبضاعهن فلذلك أضيف الأجور إليهن. وليس في قوله: وآتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن. وهب أن المهر ملك لهن

ولكنه صلى الله عليه وسلم قال: «العبد وما يملكه لمولاه»

أو المراد وآتوا مواليهن فحذف المضاف محصنات قال ابن عباس: أي عفائف وهو حال من قوله:

---

(١)

رواه الترمذي في كتاب النكاح باب ١٥. بلفظ «البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بينة» .." (١)

"فانكحوهن وظاهره يقتضي حرمة نكاح الزواني لكن الأكثرون على أنه يجوز فالآية محمولة على الندب والاستحباب. غير مسافحات قال أكثر المفسرين: المسافحة هي التي تؤاجر نفسها أي رجل أرادها، ومتخذة الخدن هي التي لها صديق معين. وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية، فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم فلا جرم أفردهما الله تعالى بالذكر تنصيصا على حرمتهما معا.

والأخدان جمع خدن كالأتراب جمع ترب. والخدن الذي يخادنك أي يكون معك في كل أمر ظاهر وباطن، يقع على الذكر والأنثى. فإذا أحصن بالتزوج وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد، أو بالإسلام وهو قول عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي. وكأنه تعالى ذكر حال إيمانهن في النكاح في قوله: من فتياتكم المؤمنات ثم كرر ذلك في حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة. وهاهنا **إشكال وهو** أن المحصنات في قوله: فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب أريد بها الحرائر المتزوجات أو الحرائر الأبكار. وعلى الأول يجب عليهن نصف الرجم وتنصيف الرجم محال، وعلى الثاني يجب عليهن خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الأمة محصنة كانت أو لم تكن، وقد علق ذلك في الآية بمجموع الأمرين: الإحصان والزنا.

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢/٣٩٦

والجواب أنا نختار القسم الأول ويسقط الرجم عنهن بالدليل العقلي لأن الرجم لا ينتصف، أو الثاني والمراد بيان تخفيف عذابهن. وذلك أن حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليها، فلأن يكون قبل التزوج هذا القدر أولى.

واعلم أن الخوارج اتفقوا على إنكار الرجم واحتجوا بأن الآية تدل على أن عذاب الأمة نصف عذاب الحرة المحصنة، فلو كان على الحرة الرجم لزم تنصيف الرجم في حق الأمة وهو محال. **والجواب** ما مر أن المخصص في حق الأمة دليل عقلي، والفقهاء جعلوا الآية أصلا في نقصان حكم العبد عن حكم الحرة في غير الحد وإن كان من الأمور ما لا يجب ذلك فيه كالصلاة والصوم وغيرهما. ذلك إشارة إلى نكاح الإماء بالاتفاق لمن خشي العنت منكم وقد عرفت فيما مر أن معناه الوقوع في أمر شاق. وللمفسرين هاهنا قولان: أحدهما أن الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تدعو إلى الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب الأليم في الآخرة، والثاني أن الشبق قد يفضي إلى الأمراض الشديدة كأوجاع الوركين والظهر والوسواس وكاختناق الرحم للنساء، والأول أليق ببيان القرآن وعليه أكثر العلماء. وأن تصبروا أي صبركم عن نكاح الإماء بعد شروطه المبيحة متعففين خير لكم لما فيه من المفاسد المذكورة.

وعن النبي صلى الله عليه وسلم: «الحرائر صلاح البيت." (١)

"غلب على ظنك كذا في الواقعة الفلانية فاعلم قطعا أن حكمي فيها كذا. أما قوله لاتبعتم الشيطان إلا قليلا فظاهره يقتضي إشكالا وهو أن قليلا من الناس لا يحتاج في عدم اتباع الشيطان إلى فضل الله ورحمته، لكن الاحتياج بالنسبة إلى كل واحد من الناس ثابت بالاتفاق فهذا تناقض. فذكر المفسرون في إزالة التناقض وجوها الأول: أن الاستثناء راجع إلى قوله: أذاعوا به كأنه تعالى أخرج بعض المنافقين من هذه الإذاعة كما أخرجهم في قوله: بيت طائفة الثاني: أنه عائد إلى قوله: لعلمه يعني لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلا. قال الفراء والمبرد: القول الأول أولى لأن ما يعلم بالاستنباط فالأقل يعلمه والأكثر يجهله. وصرف الاستثناء إلى ما ذكروه يقتضي ضد ذلك، قال الزجاج: هذا غلط لأنه لا يراد بهذا الاستنباط ما يستخرج بنظر دقيق وفكر غامض إنما هو استنباط خبر، وإذا كان كذلك فالأكثرون يعرفونه إلا البالغ في البلادة. والإنصاف أن الاستنباط لو حمل على مجرد تفرق الأخبار والأراجيف فكلام الزجاج الصحيح وإن كان محمولا على استخراج الأحكام الشرعية كما مر فالحق ما ذكره الفراء والمبرد. الثالث: أن الاستثناء مصروف إلى ما يليه كما هو حق النسق لأن الفضل والرحمة مفسران بشيء خاص وفيه وجهان: أحدهما قول جماعة من المفسرين أن المراد إنزال القرآن وبعثة محمد والتقدير: لولا بعثة محمد وإنزال القرآن لا تبعتم الشيطان ولكفرتم بالله إلا القليل منكم فإن ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد ما كان يكفر بالله وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل، كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم. وثانيهما قول أبي مسلم أن المراد بالفضل والرحمة هاهنا نصرته تعالى ومعونته اللذان تمناهما المنافقون بقولهم: فأفوز فوزا عظيما [النساء:

٧٣] والتقدير: لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لتركتم الدين إلا القليل منكم وهم أهل البصائر والعزائم، ومن

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢/٣٩٧

أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا، فلا تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا، ولا انقطاع النصر والغلبة يدل على كونه باطلا، بل الأمر في كونه حقا وباطلا مبني على الدليل وهذا أحسن الوجوه.

قوله: فقاتل قيل: إنه **جواب** لقوله: ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل [النساء: ٧٤] كأنه تعالى قال: إن أردت الفوز فقاتل. وقيل: إنه متصل بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين كذا وكذا فلا تعتد بهم ولا تلتفت إليهم بل قاتل فإنك لا تؤاخذ إلا بفعلك، فإذا أديت فرضك لم تكلف فرض غيرك، ويعلم من قوله: وحرض المؤمنين أن الواجب على الرسول إنما هو الجهاد وتحريض الناس على الجهاد أي الحث والإحماء عليه، فإذا أتى بالأمرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا شيء. واعلم أن الجهاد في حق غير الرسول من فروض الكفايات، فما لم يغلب على الظن أنه مفيد لم يجب." (١)

"جامع بين الصورتين، فاعلم أن تكليفي في حقك أن تعمل بموجب ذلك الظن. ولا تكن للخائنين أي لأجلهم يريد بني ظفر وهم قوم طعمة خصيما مخاصما وأصله من الخصم بالضم والسكون وهو ناحية الشيء وطرفه، وكأن كل واحد من الخصمين في ناحية من الحجة والدعوى. قال بعض الطاعنين في عصمة الأنبياء صلى الله عليه وسلم: لولا أن الرسول أراد أن يخاصم لأجل الخائن ويذب عنه لما ورد النهي عنه ولما أمر صلى الله عليه وسلم بالاستغفار. **والجواب** أن النهي عن الشيء لا يقتضي كون المنهي مرتكبا للمنهي عنه، بل ثبت في الرواية أن قوم طعمة لما التمسوا منه صلى الله عليه وسلم أن يذب عن طعمة ويلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي، ولعله أمر بالاستغفار لأنه مال طبعه إلى نصرة طعمة بسبب أنه كان في الظاهر من المسلمين وحسنات الأبرار سيئات المقربين، أو لعل القوم شهدوا بسرقة اليهودي وبراءة طعمة ولم يظهر للرسول صلى الله عليه وسلم ما يوجب القدح في شهادتهم، فهم بالقضاء على اليهودي فأطلعه الله تعالى على مصدوق الحال، أو لعل المراد واستغفر لأولئك الذين يذبون عن طعمة ثم قال:

ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم

يعني طعمة ومن عاونه من قومه ممن علموا كونه سارقا. والاختيان كالخيانة يقال: خانه واختانه، والعاصي خائن نفسه لأنه يحرم نفسه الثواب ويوصلها إلى العقاب. إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما

قال المفسرون: إن طعمة خان في الدرع وأثم في نسبة اليهودي إلى تلك السرقة. وإنما ورد البناءان على المبالغة والعموم ليتناول طعمة وكل من خان خيانة فلا تخاصم لخائن قط ولا تجادل عنه لأن الله لا يحبه. وأيضا كان الله عالما من طعمة بالإفراط في الخيانة وركوب الإثم.

وروي أنه هرب إلى مكة وارتد ونقب حائطا بمكة ليسرق أهله فسقط الحائط عليه فقتله، ومن كانت تلك خاتمة أمره لا يشك في حاله.

وقالت العقلاء: إذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم أن لها أخوات. وعن عمر أنه أمر بقطع يد سارق فجاءت أمه تبكي وتقول: هذه أول سرقة سرقها فاعف عنه. فقال: كذبت إن الله لا يؤاخذ عبده في أول مرة. وفي الآية دليل على أن من

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٤٥٨/٢

كان قليل الخيانة والإثم لم يكن في معرض السخط من الله. يستخفون

يستترون من الناس حياء منهم وخوفا من ضررهم ولا يستخفون من الله

أي لا يستحيون منه لأن الاستخفاء لازم الاستحياء وهو معهم بالعلم والقدرة والرؤية وكفى هذا زاجرا للإنسان عن المعاصي. إذ يبيتون

يدبرون ما لا يرضى من القول

وهو تدبير طعمة أن يرمي بالدرع في دار زيد ليسرق دونه ويحلف ببراءته وتسمية التدبير وهو معنى في النفس قولا ليس فيها **إشكال عند** القائلين بالكلام النفسي، وأما عند غيرهم فمجاز، أو لعلهم اجتمعوا في الليل ورتبوا كيفية المكر فسمى الله تعالى كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه الله، أو المراد بالقول الحلف الكاذب الذي حلف به بعد أن بيته ها أنتم هؤلاء

ها للتنبيه في أنتم." (١)

"فبظلم ومتعلقه حرمنا وكذا متعلق المعطوفات بعده. الثاني أن متعلق الكل حرمنا وقوله: فبظلم بدل من قوله: فبما نقضهم قاله الزجاج. ويرجح الأول بأن حذف المتعلق أفخم ليذهب الوهم كل مذهب، ولأن تحريم الطيبات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقها بتلك الجنايات العظائم. قلت: لو جعل قوله: وأعتدنا معطوفا على حرمنا زال هذا الإشكال، أما تكرار الكفر في الآيات ثلاث مرات ويلزم من عطف الثالث على الأول أو على الثاني عطف الشيء على نفسه فقد أجاب عنه في الكشاف بأنه قد تكرر منهم الكفر لأنهم كفروا بموسى ثم بعيسى ثم بمحمد صلى الله عليه وسلم فعطف بعض كفرهم على بعض، أو عطف مجموع المعطوف على مجموع المعطوف عليه كأنهم قيل: فبجمعهم بين نقض الميثاق والكفر بآيات الله، وقتل الأنبياء عليهم السلام، وقولهم قلوبنا غلف، وجمعهم بين كفرهم وبهتهم مريم وافتخارهم بقتل عيسى، عاقبناهم أو بل طبع الله عليها بكفرهم وجمعهم بين كفرهم وكذا وكذا. ثم وصف طريقة المؤمنين المحقين منهم فقال: لكن الراسخون في العلم منهم يعني عبد الله بن سلام وأضرابه ممن نبت في العلم وثبت وأتقن واستبصر حتى حصلت له المعارف بالاستدلال واليقين دون التقليد والتخمين، لأن المقلد يكون بحيث إذا شكك تشكك، أما المستدل فإنه لا يتشكك البتة والمؤمنون يريد المؤمنين منهم أو المؤمنين من المهاجرين والأنصار. والراسخون مبتدأ ويؤمنون خبره.

أما قوله: والمقيمين الصلاة ففيه أقوال: الأول روي عن عثمان وعائشة أنهما قالا: إن في المصحف لحنا وستقيمه العرب بألسنتها، ولا يخفى ركاكة هذا القول لأن هذا المصحف منقول بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه؟ الثاني قول البصريين إنه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة والمؤتون الزكاة رفع على المدح لبيان فضل الزكاة كقولك: جاءني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدائد. فتقدير الآية أعني المقيمين الصلاة وهم المؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر وطعن الكسائي في هذا القول بأن النصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام وهاهنا الخبر وهو قوله:

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٤٩٢/٢

أولئك إلخ منتظر. **والجواب** أن الخبر يؤمنون ولم سلم فما الدليل على أنه لا يجوز الاعتراض بالمدح بين المبتدأ وخبره؟ الثالث وهو اختيار الكسائي أن المقيمين خفض للعطف على ما في قوله: أنما أنزل إليك والمراد بهم الأنبياء لأنه لم يخل شرع واحد منهم من الصلاة. قال تعالى: وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة [الأنبياء: ٧٣] أو الملائكة لقوله: وإنا لنحن الصافون [الصافات: ١٦٥] واعلم أن العلماء ثلاثة أقسام:

العلماء بأحكام الله وتكاليفه وشرائعه، والعلماء بذات الله وصفاته الواجبة والممتنعة وأحوال." (١)

"والأنبياء لا يعذبون، ولأن سبب ذلك العذاب التمرد وهما لم يتمردا. وقال آخرون: إنهما كانا مع القوم إلا أن الله تعالى سهل عليهم ذلك العذاب كما أن النار كانت على إبراهيم بردا وسلاما. ثم من هؤلاء من قال: إن هارون عليه السلام مات في التيه ومات موسى عليه السلام بعده فيه بسنة، ودخل يوشع عليه السلام أريحا بعد موته بثلاثة أشهر وكان ابن أخت موسى ووصيه بعد موته، ومات النقباء في التيه بغتة بعقوبات غليظة إلا كالب ويوشع. ومنهم من قال: بل بقي موسى عليه السلام بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم وأخذ الأرض المقدسة والله تعالى أعلم. واختلفوا أيضا في التيه وهي المفازة التي تاهوا فيها فقال الربيع: مقدار ستة فراسخ. وقيل: تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخا. وقيل: ستة في اثني عشر. وقيل: كانوا ستمائة ألف فارس. ثم الأكثرون على أن قوله: فإنها محرمة تحريم منع كانوا يسيرون كل يوم على الاستدارة جادين حتى إذا سئموا وأمسوا إذا هم بحيث ارتحلوا عنه، وكان مع ذلك نعمة الله عليهم من تظليل الغمام وإنزال المن والسلوى وغير ذلك متظاهرة كالوالد الشفيق يضرب ولده ويؤذيه ليتأدب ويتثقف ولكن لا يقطع عنه معروفه وإحسانه. ويشكل هذا القول بأنه كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في ذلك القدر الصغير من المفازة سنين متطاولة بحيث لا يتفق لأحد منهم أن يهتدي طريقا للتيه ولو بأمارات حركات النجوم؟ **والجواب** أن هذا من الخوارق التي يجب التصديق بها كسائر المعجزات التي يستبعد وقوعها. وقال بعضهم: إن هذا التحريم تعبد وإنه تعالى أمرهم بالمكث في تلك المفازة أربعين سنة عقابا لهم على سوء صنيعهم وعلى هذا فلا إشكال.

التأويل:

أشار موسى الروح إلى القوى البدنية ادخلوا أرض القلب المقدسة التي كتبها الله تعالى للإنسان المستعد في الفطرة، فهابوا تحمل أعباء المجاهدات ولزوم المخالفات والرياضات فقال لهم رجلان- النفسان اللوامة والمطمئنة- إنكم غالبون إذا دخلتم باب الجد والطلب تستبدل الراحة بالتعب، فلم يعتدوا بقولهما فحرم الله تعالى ذلك عليهم أربعين سنة هي مدة استيفاء حظوظ النفس الأمارة وانكسار سورة قواها في الأغلب كقوله: حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة [الأحقاف: ١٥] . وفي الآية نكتة هي أن موسى عليه السلام لما ظن أنه يملك نفسه ونفس أخيه ابتلاه الله في الحال بالدعاء على أمته لأن المرء إنما يملك نفسه إذا ملكها عند الغضب فشتان بينه وبين من قال حين شج رأسه وكسرت رباعيته

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢/٥٢٩

«اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون»

اللهم صل عليه وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وآل كل بفضلك ورحمتك يا أرحم الراحمين. قول الله عز وجل:." (١)

"الحسن: الربانيون علماء الإنجيل، والأحبار علماء التوراة. وإنما قال هاهنا: لبئس ما كانوا يصنعون وفي الأول يعملون لأن الصنع أرسخ من العمل فلا يسمى العامل صانعا ولا العمل صناعة إلا إذا تمكن فيه وتدرب وينسب إليه فكان ذنب العلماء إذا تركوا النهي عن المنكر أشد وأعظم وأثبت وأرسخ. وتحقيقه أن المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وصفاته وأحكامه، فإذا حصل هذا العلم ولم تزل المعصية دل على أن مرض القلب في غاية القوة والشدة كالمرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال. وعن ابن عباس: هي أشد آية في القرآن. وعن الضحاك: ما في القرآن آية أخوف عندي منها. وقالت اليهود يد الله مغلولة قيل: في هذه الآية **إشكال لأن** اليهود مطبقون على أنا لا نقول ذلك، كيف وبطلانه معلوم بالضرورة لأن الله اسم لموجود قديم قادر على خلق العالم وإيجاده وتكوينه، وهذا الموجود يمتنع أن تكون يده مغلولة وقدرته قاصرة. **والجواب** أن الله تعالى صادق في كل ما أخبر عنه فلا بد من تصحيح هذا النقل عنهم، فلعل القوم قالوا هذا على سبيل الإلزام فإنهم لما سمعوا قوله: من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا من احتاج إلى القرض كان فقيرا عاجزا مغلول اليدين، أو لعلهم لما رأوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم في غاية الفقر والضر قالوا: إن إله محمد كذلك. وقال الحسن: أرادوا أنه لا تمسهم النار إلا أياما معدودة إلا أنهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم إلا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة فاستوجبوا اللعن لفساد العبارة وسوء الأدب. وقيل: لعلهم كانوا على مذهب بعض الفلاسفة أنه تعالى موجب لذاته، وأن حدوث الحوادث عنه لا يمكن إلا على نسق واحد فعبروا عن عدم اقتداره على غير ذلك النسق بغل اليد. وقال المفسرون: كان اليهود أكثر الناس مالا وثروة، فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم وكذبوه ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالوا: يد الله مغلولة أي مقبوضة عن العطاء على جهة النعت بالبخل، والجاهل إذا وقع في البلاء والشدة قد يقول مثل هذه الألفاظ. وغل اليد وبسطها مجاز مستفيض عن البخل والجود ومنه قوله: ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط [الإسراء: ٢٩] وذلك أن اليد آلة لأكثر الأعمال لا سيما لأخذ المال وإعطائه، فأطلقوا اسم السبب على المسبب فقيل للجواد فياض الكف مبسوط اليد سبط البنان رطب الأنامل، وللبخيل أبتر الأصابع مقبوض الكف جعد الأنامل، ولا فرق عندهم بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه حتى إنه يستعمل في ملك لا يعطي ولا يمنع إلا بالإشارة بل يقال للأقطع: ما أبسط يده بالنوال. وقد يستعمل حيث لا يصح اليد كقول لبيد:

قد أصبحت بيد الشمال زمامها." (٢)

"فالمفسر إما فعل القول أو فعل الأمر ولا وجه لكليهما. أما فعل القول فيحكى بعده الكلام بلا «أن» فيقال: ما قلت لهم إلا اعبدوا الله اللهم إلا أن يقال: إن المضاف محذوف والتقدير ما أمرتني بقوله، فيكون التفسير الصريح القول المقدر، وصريح القول المقدر كالفعل المؤول بالقول في عدم الظهور حتى يجوز توسيط «أن» . وأما فعل الأمر فمسند إلى

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٥٧٦/٢

(٢) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٦١٣/٢

ضمير الله، فلو فسرته ب اعبدوا الله لم يستقم لأن الله لا يقول اعبدوا الله ربي وربكم، وإن جعلتها مصدرية عند من يجوز دخولها على الطلبية، فإن كان بدلا من ما أمرتني والمبدل في حكم السقوط كان المعنى ما قلت لهم إلا عبادته ولا يستقيم، لأن العبادة لا تقال، وإن جعلته بدلا من الهاء في به لم يصح أيضا لأنه يؤل المعنى بعد طرح المبدل إلى قولك إلا ما أمرتني بأن اعبدوا الله فيبقى الموصول بلا عائد. فإذن الوجه أن يحمل فعل القول على معناه فيكون أصل المعنى ما أمرتهم إلا بما أمرتني به حتى يستقيم تفسيره بأن اعبدوا الله ربي وربكم إلا أنه وضع القول موضع الأمر رعاية للأدب كيلا يجعل نفسه وربه آمرين ودل على الأصل بذكر «أن» المفسرة. قال في الكشاف: ويجوز أن تكون «أن» مصدرية عطف بيان للهاء لا بدلا، وحينئذ يبقى العائد بحاله وكنت عليهم شهيدا كالشاهد على المشهود عليه أمنعهم من التدين بما يوجب التفكير ما دمت فيهم مدة دوامي فيما بينهم فلما توفيتني بالرفع إلى السماء كنت أنت الرقيب الحافظ عليهم المراقب لأحوالهم وأنت على كل شيء شهيد من الشهادة أو من الشهود بمعنى الحضور.

وإن تغفر لهم فيه سؤال وهو أنه كيف جاز لعيسى هذا القول والله تعالى لا يغفر الشرك؟ **والجواب** أن قوله لعيسى عليه السلام أأنت قلت للناس مبني على أن قوما من النصارى حكوا عنه هذا الكلام، والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا فقط، ولو سلم أنه أشرك فغفران الشرك جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة لأن العقاب حق الله على المذنب وليس في إسقاطه على الله تعالى مضرة، بل كلما كان الجرم أعظم كان العفو أحسن، إلا أن الدليل السمعي في شرعنا دل على أنه لا يكون فلعل هذا الدليل السمعي لم يكن موجودا في شرع عيسى عليه السلام، أو لعل عيسى جوز أن يكون بعضهم قد تاب عنه. أما من زعم أن هذه المناظرة والمحاورة إنما كانت عند رفعه إلى السماء فلا **إشكال أصلا** لأن المراد إن توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فإنهم عبادك فلك ذاك، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان وغفرت لهم ما سلف منهم فإنك أنت العزيز القادر على ما تريد الحكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك، وفي." (١)

"صاحبه على ما آتاه الله تعالى من صفة الكمال، فمن عرف سر القدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض لغيره وعاش عيشا طيبا في الدنيا والآخرة. قال هشام بن الحكم الافتتان الاختبار والامتحان، وفيه دليل على أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند حدوثها.

والجواب أنه يعامل المكلف معاملة المختبر وقد مر مرارا. وقالت الأشاعرة: في الآية دلالة على مسألة خلق الأعمال لأن تلك الفتنة التي ألقاها الله تعالى ليست إلا اعتراضهم على الله والاعتراض عليه كفر. فهو تعالى خالق للكفر. وأيضا منة الله عليهم ليست إلا بالإيمان ومتابعة الرسول، فلو كان الموجد للإيمان هو العبد كان العبد هو المان على نفسه. أجاب المعتزلة بأن معنى فتناهم ليقولوا خذلناهم حتى آل أمرهم إلى أن قالوا، فتكون اللام لام العاقبة، وزيف بأنه عدول عن الظاهر مع أنا ننقل الكلام إلى الخذلان فلا بد من الانتهاء إليه تعالى أليس الله بأعلم بالشاكرين بمن يصرف كل ما أنعم به عليه فيما أعطاه لأجله فيظهر أفعاله على حسب معلوم الله تعالى. وقال في الكشاف: أي الله أعلم بمن يقع منه الإيمان والشكر

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٤٠/٣

فيوفقه للإيمان، وبمن يصمم على كفره فيخذله ويمنعه التوفيق.

وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا

قال عكرمة: نزلت في الذين نهى الله نبيه صلى الله عليه وسلم عن طردهم وكان إذا رآهم بدأهم بالسلام، وقال: الحمد لله الذي جعل في أمتي من أمرني أن أبدأهم بالسلام.

وقال ماهان الحنفي: أتى قوم النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا أصبنا ذنوبا عظاما، وأظهروا الندامة والأسف فما أخاله رد عليهم بشيء. فلما ذهبوا وتولوا نزلت الآية.

قال في التفسير الكبير: الأقرب أن تحمل الآية على عمومها، فكل من آمن بآيات الله تعالى يدخل تحت هذا التشريف والإكرام ثم أبدى إشكالا وهو أن المفسرين اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يقال في كل واحدة من جميع آي هذه السورة إنها نزلت بسبب الأمر الفلاني؟ قلت: لا استبعاد في أن تنزل السورة دفعة وينزل الصحابة كل آية منها على واقعة تناسبها، كيف وهم أعرف بحقائق التنزيل وأعلم بدقائق التأويل لأنهم أهل مشاهدة الوحي وأرباب مزاولة الأمر والنهي؟! واعلم أن ما سوى الله تعالى فهو آيات وجود الله، وأنها لا تكاد تنحصر فيجب على المكلف أن يكون مدة حياته كالسابح في تلك البحار والسائح في هذه القفار ليكون دائما مترقيا في معارجها مترقبا أن تفيض عليه الأنوار من مدارجها فيستعد لبشارة سلام عليكم ويستأهل لكرامة كتب ربكم على نفسه الرحمة فقل سلام عليكم إما أن يكون أمرا بتبليغ سلام الله إليهم، وإما أن يكون أمرا بأن يبدأهم بالسلام إكراما لهم. قال الزجاج: سلام إما مصدر «سلمت سلاما وتسليما» مثل: كلمت كلاما وتكليما. ومعناه الدعاء بأن يسلم من الآفات في نفسه." (١)

"وإياها نفع. ومن عمي عنه فعلى نفسه عمي وإياها ضر. قالت المعتزلة: فيه تصريح بأن العبد يتمكن من الأمرين: الفعل والترك. وعورض بالعلم والداعي وما أنا عليكم بحفيظ أحفظ أعمالكم وأجازيكم عليها، إنما أنا منذر والله هو الحفيظ عليكم. ثم حكى شبه المنكرين بقوله وكذلك أي مثل ذلك التقرير البليغ نصرف الآيات نأتي بها متواترة حالا بعد حال وليقولوا عطف على محذوف أي لتلزمهم الحجة وليقولوا أو متعلق بما بعده أي وليقولوا درست نصرفها. ومعنى درست قرأت وتعلمت من الدرس، ومن قرأ دارست أي قرأت على اليهود وقرؤا عليك وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة. وأما قراءة ابن عامر درست فهي من الدروس بمعنى أن هذه الآيات قد درست وعفت أي هذه الأخبار التي تلوتها علينا من جملة أساطير القرون الخالية، قالت العلماء:

التركيب يدل على التذليل والتليين لأن من درس الكتاب فقد ذلله بكثرة القراءة، ومنه قيل للثوب الخلق «دريس» ، لأنه قد لان فكأنه تعالى ذكر الوجه الذي لأجله صرف الآيات وهو أمران: أحدهما قوله وليقولوا دارست والثاني قوله ولنبينه أما الثاني فلا **إشكال فيه** لأنه بين أن الحكمة في هذا التصريف أن يظهر منه البيان والعلم والضمير في لنبينه للآيات لأنها في معنى القرآن، أو يعود إلى القرآن وإن لم يجر له ذكر للعلم به، أو إلى التبيين الذي هو مصدر الفعل نحو: ضربته زيدا أي

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٨٧/٣

ضربت الضرب زيدا. وأما الأول فقد أورد عليه أن قولهم للرسول دارست كفر منهم بالقرآن والرسول، وعلى هذا فتعود مسألة الجبر والقدر، أما الأشاعرة فأجروا الكلام على ظاهره وقالوا: معناه أنا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزدادوا كفرا على كفر، ونبينه لبعض فيزدادوا إيمانا على إيمان كقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا [البقرة: ٢٦] وأما المعتزلة فقال الجبائي منهم والقاضي: إن هذا الإثبات محمول على النفي والتقدير: نصرف الآيات لئلا يقولوا كقوله يبين الله لكم أن تضلوا [النساء: ١٧٦] أي لئلا تضلوا. أو المراد لام العاقبة، وزيف بأن حمل الإثبات على النفي تحريف لكلام الله وفتح هذا الباب يخرج الكتاب عن أن يكون حجة. وأيضا إنه مناف للمقصود لأن إنزال الآيات نجما فنجما هو الذي أوقع الشبهة للقوم في أن محمدا صلى الله عليه وسلم إنما أتى بالقرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة مع أقوام آخرين، ولهذا كانوا يقولون لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة. **فالجواب** الذي ذكره إنما يصح لو كان التصريف علة لأن يمتنعوا من هذا القول لكنه موجب له فسقط كلامهم، وأيضا حمل اللام على لام العاقبة مجاز، وحمل الكلام على الحقيقة أولى.

ثم إنه لما حكى عن الكفار أنهم نسبوه في شأن القرآن إلى الافتراء وإلى أنه دارس." (١)

"آخر: إعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما وهو في كفارة الظهار وتارة بدلا عن صيام أيام قلائل. آخر: أحدث في رأس إنسان موضحتين فوجب أرشان فإن عاد ورفع الحاجر بينهما صار الواجب أرش موضحة واحدة فههنا ازدادت الجناية وقل العقاب.

آخر: قد يجتمع بسبب أطراف تبان ولطائف تزال ديات متعددة إذا حصل الاندمال، وقد ترتقي إلى نيف وعشرين. الأذنان أو إبطال حسهما، العينان أو البصر، الأجفان، المارن، الشفتان، اللسان أو النطق، الأسنان، اللحيان، اليدان، الذكر والأنثيان، الحلمتان، الشفران، الإليتان، الرجلان، العقل، السمع، الشم، الصوت، الذوق، الإمناء أو الإحبال، إبطال لذة الجماع، إبطال لذة الطعام، الإفضاء، البطش، المشي. وقد تضاف إليها موجبات الجوائف والمواضح وسائر الشجات. فإن عاد الجاني قبل الاندمال وحز الرقبة أوقده بنصفين لم يجب إلا دية النفس، وكل ذلك يدل على أن رعاية المماثلة غير معتبرة في الشرع. **والجواب** عن الأسئلة الثلاثة أن هذه الأمور من تعبدات الشرع المطهر وتحكماته فلا سبيل بعقولنا إليها. ويمكن أن يجاب عن الثالث بأن بدل الأطراف لما لم يستقر بالاندمال دخل في دية النفس لعسر ضبط ذلك والجزاء الحقيقي موكول إلى يوم الجزاء والله أعلم. قال أهل السنة: كل الثواب تفضل من الله تعالى فلا إشكال. وقالت المعتزلة: إن بين الثواب والتفضل فرقا لأن الثواب هو المنفعة المستحقة والتفضل هو المنفعة التي لا تكون مستحقة. ثم اختلفوا فقال الجبائي: العشرة تفضل والثواب غيرها إذ لو كان الواحد ثوابا والتسعة تفضلا لزم أن يكون الثواب دون التفضل فلا يكون للتكليف فائدة. وقال آخرون:

لا يبعد أن يكون الواحد ثوابا إلا أنه يكون أعلى شأنا من التسعة الباقية. ثم لما علم رسوله صلى الله عليه وآله أنواع الدلائل والرد على أصناف المشركين وبالغ في تقرير إثبات القضاء والقدر ورد على أهل الجاهلية أباطيلهم أمره بأن يقول: إنني هداني

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ١٤٠/٣

ربي ليعلم أن الهداية لا تحصل إلا بالله عز وجل. وقيما «فيعل» من قام كسيد من ساد. ومن قرأ قيما فعلى أنه مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر وصف به للمبالغة وملة إبراهيم عطف بيان وحنيفا حال من إبراهيم أو من الملة، والمعنى هداني وعرفني ملة إبراهيم حال كونه أو كونها موصوفا بالحنيفية. ثم قال في صفة إبراهيم: وما كان من المشركين ردا على من زعم عليه شيئا من ذلك.

ثم كما عرفه الدين القويم والطريق المستقيم علمه كيف يصنع به ويؤديه فقال: قل إن صلاتي ونسكي أي عبادتي وتقربي إليه كما روى ثعلب عن ابن الأعرابي أنه قال:

النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة. وقيل: للمتعبد ناسك لأنه خلص نفسه من." (١)

"مخالفا كان ذلك القياس تخصيصا لعموم هذا النص فيكون مردودا لأن العمل بالنص أولى من العمل بالقياس، فإذن القرآن واف بجميع الأحكام الشرعية والله تعالى أعلم. ثم بين أن الزينة والطيبات خلقت في الحياة الدنيا لأجل المؤمنين بالأصالة وللكفرة بالتبعية كقوله:

ومن كفر فأمتعه قليلا [البقرة: ١٢٦] وأما في الآخرة فإنها خالصة لهم فقال: قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة من قرأ بالرفع فلأنه خبر بعد خبر. قال أبو علي: أو على الخبر وللذين آمنوا متعلق به والتقدير: هي خالصة للذين آمنوا في الحياة الدنيا يوم القيامة وعلى هذا يكون في الحياة ظرفا ل آمنوا ويوم القيامة ظرفا ل خالصة فيفهم من ذلك أنها في غير يوم القيامة غير خالصة لهم بل تكون مشوبة برحمة الكفار. وعلى الأول يكون في الحياة ظرفا لمحذوف أي هي للذين آمنوا غير خالصة في الحياة الدنيا وهي لهم خالصة يوم القيامة. ومن قرأ بالنصب فعلى الحال وباقي التقدير كما ذكرنا آنفا كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون أي لقوم يمكنهم النظر والاستدلال حتى يتوصلوا به إلى تحصيل العلوم النظرية. ثم بين أصول الأفعال المحرمة وحصرها في ستة أنواع لأن الجناية إما على الفروج وأشار إليها بقوله: قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وإما أن تكون على العقول وهي شرب الخمر وإليها الإشارة بقوله:

والإثم وقيل: الفواحش الكبائر والإثم الصغائر. وقيل: الفواحش كل ما تزايد قبحه وتبالغ، والإثم عام لكل ذنب كأنه خصص أولا ثم عمم. وإما أن تكون الجناية على النفوس والأموال والأعراض وإليهن الإشارة بقوله: والبغي بغير الحق ومعنى بغير الحق أن لا يقدموا على إيذاء الناس بالقتل والقهر إلا أن يكون لهم فيه حق فحينئذ يخرج عن أن يكون بغيا، وإما أن تكون الجناية على الأديان إما بالطعن في التوحيد وإليه أشار بقوله:

وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا أي لا سلطان حتى ينزل وإما بالافتراء على الله وذلك قوله: وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون فإن قيل: الفاحشة وغيرها هي التي نهى الله تعالى عنها فيصير تقدير الآية إنما حرم ربي المحرمات وهذا كلام خال عن الفائدة.

فالجواب أن كون الفعل فاحشة عبارة عن اشتماله في ذاته على أمور باعتبارها يجب النهي عنه فيزول الإشكال. ثم شدد أمر التكاليف بالآجال المحدودة والأنفاس المعدودة فقال:

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ١٩٣/٣

ولكل أمة أجل عن ابن عباس والحسن ومقاتل: معناه أنه تعالى أمهل كل أمة كذبت رسولها إلى وقت معين لا يعذبهم قبل ذلك ولا يؤخرهم عنه والمقصود وعيد أهل مكة.
وقيل: معناه أن أجل العمر لا يتقدم ولا يتأخر سواء الهالك والمقتول. وأورد على القول الأول أنه ليس لكل أمة من الأمم وقت معين في نزول عذاب الاستئصال. وعلى الثاني أنه كان ينبغي أن يقال: ولكل إنسان أو أحد أجل. ويمكن أن يقال: الأمة هي الجماعة في كل." (١)

"حكيم عليم قادر رحيم. وأيضا ثبت بالدليل أنه تعالى يخلق العاقل أولا ثم يخلق السموات والأرض بعده لأن خلق ما لا ينتفع به في الحال يجر إلى العبث. ثم إن ذلك العاقل- ملكا كان أو جنيا- إذا شاهد في كل ساعة وحين حدوث شيء آخر على سبيل التعاقب والتوالي كان ذلك أقوى في إفادة اليقين لأنه يتكرر على عقله ظهور هذه الدلائل لحظة فلحظة. وأما تقدير المدة بستة أيام فلا يرد عليه **إشكال لأن** السؤال يعود على أي مقدار فرض، وقيل: إن لعدد السبعة شرفا عظيما ولهذا خصت ليلة القدر بالسابع والعشرين. فالأيام الستة لتخليق العالم والسابع لتحصيل كمال الملك والملكوت. فإن قيل: كيف يعقل حصول الأيام قبل خلق الشمس التي نيط تقدير الأزمنة بطلوعها وغروبها؟ **فالجواب** أن المراد خلق السموات والأرض في مقدار ستة أيام كقوله: ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا [مريم: ٦٢] والمراد مقدار البكرة والعشي في الدنيا لأنه لا صباح عند الله ولا مساء. وعن ابن عباس أن هذه الأيام أيام الآخرة كل يوم ألف سنة مما تعدون. والأكثرون على أنها أيام الدنيا لأن التعريف بها يقع. والظاهر أنها الأيام بلياليها لا النهار. ونقول: يمكن أن تحمل الأيام الستة على الأطوار الستة التي للأجسام الهيولى والصورة والجسم البسيط ثم المركب المعدني والنباتي والحيواني والله تعالى أعلم بمراده. أما قوله سبحانه: ثم استوى على العرش فحمل بعضهم الاستواء على الاستقرار وزيف بوجوه عقلية ونقلية منها: أن استقراره على العرش يستلزم تناهيه من الجانب الذي يلي العرش، وكل ما هو متناه فاختصاصه بذلك الحد المعين يستند لا محالة إلى محدث مخصص فلا يكون واجبا. ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون الإله تعالى نورا غير متناه ويراد باستقراره على العرش بلا تناهيه إحاطته به من الجوانب ونفوذه في الكل لا كإحاطة الفلك الحاوي بالمحوى، ولا كنفوذ النور المحسوس في الشرف، بل على نحو آخر تعوزه العبارة. ومنها أنه تعالى لو كان في مكان وجهة لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات أو متناهيا من بعضها دون بعض. وعلى الأول يلزم اختلاطه بجميع الأجسام حتى للقاذورات ومع ذلك فالشيء الذي هو محل السموات، إما أن يكون عين الشيء الذي هو محل الأرض أو غيره، وعلى الأول يلزم أن يكون السماء والأرض حالين في محل واحد فهما شيء واحد لا شيئان. وعلى الثاني يلزم التركيب والتجزئة في ذاته تعالى. وأما إن كان متناهيا من الجهات فلو حصل في جميع الأحياز فهو محال بالبديهة، وإن حصل في حيز واحد فلو كان جوهرا فردا لزم أن يكون واجب الوجود أحقر الأشياء وإلا لزم التبعيض لأن جهة الفوق منه تكون مغايرة لمقابلتها. وكذا الكلام فيه إن كان متناهيا من بعض الجهات، ولو جاز أن يكون الشيء المحدود من جانب أو جوانب." (٢)

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢٢٧/٣

(٢) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢٤٦/٣

"الزمان لا يعرف إلا بدليل غامض، وكل من لا يقف على ذلك الدليل يقع في تيه **الإشكال والضلال** مع أن زمان جواز الكرامات لا ينقرض عندكم أبدا فلا ينقضي التجويز سرمدا.

هذا وإنما جمع بين العصا واليد مع أن المعجز الواحد كاف لأن كثرة الدلائل توجب مزيد اليقين. قال بعض المتحذلقين: هما شيء واحد والمراد أن حجة موسى كانت قوية ظاهرة فمن حيث إن الحجة أبطلت أقوال المخالفين كانت كالثعبان الذي يلقف ما يأفكون، ومن حيث إنها كانت ظاهرة في نفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال لفلان يد بيضاء في الأمر الفلاني أي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة. والتحقيق أن انقلاب العصا وغير ذلك أمور ممكنة في ذواتها لأن الأجسام متماثلة في الجسمية فكل ما صح على شيء صح على مثله والله سبحانه قادر على كل الممكنات، فكل ما ثبت وقوعه بالتواتر وجب قبوله من غير تأويل ودفع، ثم أن السحر كان غالبا في ذلك الزمان وكانت السحرة متفاوتين في ذلك، فزعم أتباع فرعون أن موسى عليه السلام كان لكونه في النهاية من علم السحر أتى بتلك الصفة وأنه كان يطلب بذلك الملك والرياسة وذلك قوله سبحانه قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم ولا ينافي هذا ما حكاه الله تعالى في سورة الشعراء أنه قال ذلك فرعون، فإنه يحتمل صدور هذا القول في تلك الحالة منه ومنهم أو لعل فرعون قاله ابتداء فتلقفه الملأ فقالوه لغيرهم، أو قالوا عنه لسائر الناس على طريق التبليغ فإن الملوك إذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة. والأظهر أن قوله فماذا تأمرون من كلام فرعون إما لأن الأمر لا يجوز أن يكون من الأدنى للأعلى، أو لأنه من قولهم أمرته فأمرني بكذا إذا شاورته فأشار عليك برأي ولهذا قال الملأ في **جوابه** أرجه وأخاه أي أخر أمره وأمر أخيه ولا تعجل بقضاء في شأنهما فتصير عجلتك حجة عليك. قال الجوهري: أرجأت الأمر وأخرته يهمز ولا يهمز. وعن الكلبي وقتادة أن المعنى أحسبه، وزيف بأنه خلاف اللغة إلا أن يقال حبس المرء نوع من التأخير في أمره وبأن فرعون ما كان يظن أنه قادر على حبس موسى بعد مشاهدة حال العصا. وأرسل في المدائن حاشرين أي جامعين جمع مدينة وهي فعلية من مدن بالمكان يمدن مدونا إذا أقام به، ولهذا أطبق القراء على همز المدائن لأنه كصحائف. وقيل: إنها مفعلة من دنت أي ملكت وكأن هذا القائل لا يهمز مدائن. وقال المبرد: أصلها مديونة من دانه إذا قهره وساسه، فعل بها ما فعل بنحو «مبيع» في «مبيوع» وليس المراد مدائن الأرض كلها ولكن المقصود مدائن صعيد مصر. وقال ابن عباس: وكان رؤساء السحرة بأقصى مدائن الصعيد يأتوك بكل سحار الباء بمعنى «مع» أو للتعدية. قيل: كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم.." (١)

"الوفاء بما وعد به. وهذا التفسير يناسب خبر سعد بن أبي وقاص في إعطاء السيف إياه.

وعن ابن عباس في بعض الروايات أن المراد بالأنفال ما شذ عن المشركين إلى المسلمين من غير قتال من دابة أو عبد أو متاع فهو إلى النبي صلى الله عليه وسلم يضعه حيث يشاء. وعن مجاهد:

إن الأنفال الخمس الذي جعله الله لأهل الخمس. وعلى هذا فالقوم إنما سألوا عن الخمس فنزلت الآية. ثم أمر بالشروع في **الجواب** فقال قل الأنفال لله والرسول أي حكمها مختص بالله ورسوله يأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه حكمته ويمتثل

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢٩٨/٣

الرسول أمر الله فيها، وليس الأمر في قسمتها مفوضا إلى رأي أحد. قال مجاهد وعكرمة والسدي:
إنها منسوخة بقوله واعلموا أنما غنمتم [الأنفال: ٤١] الآية. وضعف بأن جعل أربعة أخماسها ملكا للغانمين لا ينافي كون الحكم فيها لله والرسول، ولو فسر الأنفال بالخمس أو بالسلب فلا إشكال. ثم حثهم على ترك المنازعة وعلى المؤاخاة والمصافاة فقال فاتقوا الله أي عقابه ولا تقدموا على معصيته واتركوا المنازعة والمخاصمة بسبب هذه الأموال وأصلحوا ذات بينكم أي التي هي بينكم من الأحوال حتى تكون أحوال ألفة ومودة وموافقة. لما كانت الأحوال واقعة في البين قيل لها ذات البين كما أن الأسرار لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور. ثم ختم الآية بقوله إن كنتم مؤمنين أي كاملي الإيمان تنبيها على أن كمال الإيمان موقوف وإصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله.
ثم وصف المؤمنين الكاملين فقال إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم أي فزعت لذكره استعظاما لجلاله وحذرا من أليم عقابه. وقد يطمئن القلب بعد ذلك إذا تذكر كمال رأفته وجزيل ثوابه كقوله ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله [الزمر: ٢٣] وقيل: هو الرجل يريد أن يظلم أو يهم لمعصية فيقال له اتق الله فينزع وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا قالت العلماء: زيادة الإيمان تكون على ثلاثة أنحاء: الأول: بقوة الدليل وبكثرته، فإن كل دليل مركب لا محالة من مقدمات. ولا شك في أن النفوس مختلفة في الإشراق والإنارة، والأذهان متفاوتة بالذكاء والغباوة، فكل من كان جزمه بالمقدمات أكثر وأدوم كان علمه بالنتيجة أكمل وأتم، وكذا من سنح له على المطلوب دليلان كان علمه أتم ممن لا يجد على المطلوب سوى دليل واحد ولذا يورد العلماء دلائل متعددة على مدلول واحد ولله در القائل: وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد.
الثاني: بتعدد التصديق وتجدده فمن المعلوم أن من صدق إنسانا في شيئين كان تصديقه أزيد من تصديق من صدقه في شيء واحد، فمعنى الآية أنهم كلما سمعوا آية متجددة أتوا بإقرار جديد. الثالث: أن يقال:
الإيمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل كما ينبيء عنه ظاهر الآية لأنه لما ذكر." (١)
"عمل
أي عمل كان إلا كنا عليكم شهودا شاهدين رقباء والجمع للتعظيم أو لأن المراد الملائكة الموكلون إذ تفيضون فيه الإفاضة الشروع في العمل على جهة الانصباب والاندفاع ومنه قوله: فإذا أفضتم من عرفات [البقرة: ١٩٨] قيل: شهادة الله علمه فيلزم أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وجودها. **والجواب** أن الشهادة علم خاص ولا يلزم منه امتناع تقدم العلم المطلق على الشيء كما لو أخبرنا الصادق أن زيدا يفعل كذا غدا فنكون عالمين بذلك لا شاهدين. ثم زاد في التعميم فقال: وما يعزب عن ربك أي لا يبعد ولا يغيب ومنه كلأ عازب أي بعيد، والرجل العزب لبعده عن الأهل. ومعنى مثقال ذرة قد مر في قوله: إن الله لا يظلم مثقال ذرة [النساء: ١٤٠] . وذلك في سورة النساء. والمقصود أنه لا يغيب عن علمه شيء أصلا وإن كان في غاية الحقارة. وإنما قال هاهنا في الأرض ولا في السماء خلاف ما في سورة سبأ وهو المعهود في القرآن لأن الكلام سيق لشهادته على شؤون أهل الأرض فناسب أن يقدم ذكر ما في الأرض، هذا بعد تسليم أن الواو تفيد الترتيب.
ثم بالغ في تعميم علمه فقال: ولا أصغر من ذلك ولا أكبر من قرأ بالنصب على نفي الجنس أو بالرفع على الابتداء ليكون

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٣٧٣/٣

كلاما برأسه فلا إشكال، وأما من جعله منصوبا معطوفا على لفظ مثقال لأنه في موضع الجر بالفتح لامتناع الصرف، أو جعله مرفوعا معطوفا على محل من مثقال لأنه فاعل يعزب فأورد عليه **الإشكال وهو** أنه يصير تقدير الآية لا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء إلا في كتاب، ويلزم منه أن يكون ذلك الشيء الذي في الكتاب خارجا عن علم الله وإنه محال.

ويمكن أن يجاب عنه بأن الأشياء المخلوقة قسمان: قسم أوجده الله تعالى ابتداء من غير واسطة كخلق الملائكة والسموات والأرض، وقسم آخر أوجده بواسطة القسم الأول من حوادث عالم الكون والفساد، ولا شك أن هذا القسم الثاني متباعد في سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة واجب الوجود، فالمراد من الآية أنه لا يبعد عن مرتبة وجوده شيء في الأرض ولا في السماء إلا هو في كتاب مبين. وهو كتاب أثبت فيه صور تلك المعلومات، والغرض الرد على من يزعم أنه تعالى غير عالم بالجزئيات. أو نقول: إن الاستثناء منقطع بمعنى لكن هو في كتاب مبين. وذكر أبو علي الجرجاني صاحب النظم أن «إلا» بمعنى الواو على أن الكلام قد تم عند قوله: ولا أكبر ثم وقع الابتداء بكلام آخر فقال: إلا في كتاب أي وهو أيضا في كتاب مبين والعرب تضع «إلا» موضع واو النسق كثيرا ومنه قوله: إني لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم [النمل: ١١] يعني ومن ظلم. وقوله: لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا يعني والذين ظلموا.." (١)

"لا كفاية فيهما ولا منفعة ونحن جماعة نكفي مهماته ونقوم بمصالحه إن أبانا لفي ضلال مبين أرادوا ضلالا خاصا وهو البعد عن طريق الصلاح وحسن المعاشرة مع الأولاد، ولم يعلموا أن المحبة أمر يتعلق بالقلب وليس لله فيه تكليف، ولعل يعقوب تفرس في يوسف ما أوجب اختصاصه بمزيد البر. ومن جملة أقوالهم أنهم قالوا لما تشاوروا في أمره اقتلوا يوسف قيل: الآمر بالقتل شمعون أو دان ورضي به الباقون فجعلوا جميعا آمرين. والظاهر أنه قال بعضهم بذلك بدليل أنه لم يقع القتل ولقولهم أو اطرحوه فكان بعضهم أشار إلى القتل وبعضهم إلى الطرح ومهما صدر أمر من بعض القوم صح إسناده إليهم كقوله وإذ قتلتم نفسا [البقرة: ٧٢] وانتصب أرضا على الظرف كالظروف المبهمة أي أرضا مجهولة بعيدة عن العمارة يخل لكم وجه أبيكم تخلص محبته لكم سليمة عن التنازل فيها وكان ذكر الوجه تصويرا لإقباله عليهم بالكلية، ويجوز أن يراد بالوجه ذاته أو المراد يفرغ لكم من الشغل بيوسف وتكونوا مجزوم لأنه معطوف على **جواب** الأمر من بعده من بعد قتله أو إطراحه أو من بعد يوسف إذا قتل أو غرب قوما صالحين تائبين إلى الله أو إلى أبيه لعذر تمهدونه مما جنيتم عليه، أو المراد صلاح دنياهم وانتظام أمورهم وتفرغهم لمهماتهم بعد يوسف بفراغ البال قال قائل منهم هو يهوذا وكان أحسنهم فيه رأيا وأدبا وهو الذي قال: فلن أبرح الأرض [يوسف: ٨٠] لا تقتلوا يوسف لأن القتل عظيم ولا سيما قتل الأخ وخاصة إذا كان القاتل والمقتول من أولاد الأنبياء وألقوه في غيابت الجب سمى البئر جبا لأنها قطعت قطعا ولم يحصل فيها شيء سوى القطع للأرض، والغيابة غور البئر وما غاب منها عن عين الناظر وأظلم من أسفلها. ومن قرأ على الجمع فلأن للجب أقطارا ونواحي يلتقطه بعض السيارة أي الرفقة السائرة قال ابن عباس: أي المارة، والالتقاط تناول الشيء من الطريق ونحوه يستعمل في الإنسان وغيره ومنه اللقيط للمنبوذ إن كنتم فاعلين إن لم يكن من فعل هذا الأمر بد فهذا هو الرأي. ثم إن يعقوب كان

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٣/٥٩٥

خائفا على يوسف من كيدهم وكان يظهر أمارات ذلك على صحائف أعماله وأقواله فلذلك قالوا: ما لك لا تأمنا على يوسف وإنا له لناصحون ما وجد منا في بابه سوى النصح والإشفاق على الإطلاق أرسله معنا غدا يرتع ويلعب من قرأ بالجزم فمن الرتعة كالأمنة وهي الخصب والسعة، ومن قرأ بالكسر فعلى حذف الياء من يرتعي مستعارا من ارتعاء الإبل والماشية. واللعب

ترك ما ينفع إلى ما لا ينفع. فمن قرأ بالياء فلا **إشكال لأن** الصبي لا تكليف عليه، ومن قرأ بالنون قال كان لعبهم الاستباق والانتضال بدليل قوله إنا ذهبنا نستبق سمي لعبا لأنه في صورته، أو." (١)

"التناجي في أنفسهم لاستجماعهم بذلك واندفاعهم فيه بجد واهتمام كما يقال: رجل جور ورجال عدل، أو صفة لموصوف محذوف أي فوجا نجيا بمعنى مناجيا بعضهم لبعض كالعشير بمعنى المعاشر. وفيم كان تناجيهم؟ **الجواب** في تدبير أمرهم على أي وجه يذهبون وماذا يقولون لأبيهم في شأن أخيهم فعند ذلك قال كبيرهم في السن وهو روبيل، أو في القدر وهو شمعون لأنه كان رئيسهم، أو في العقل والرأي وهو يهوذا.

وقوله: ما فرطتم إما أن تكون «ما» صلة أي ومن قبل هذا قصرتم في شأن يوسف ولم توفوا بعهدكم أباكم، وإما أن تكون مصدرية محله الرفع على الابتداء وخبره بالظرف تقديره ومن قبل تفريطكم أي وقع من قبل تقصيركم في حقه، أو النصب عطفا على مفعول ألم تعلموا كأنه ألم تعلموا أخذ أبيكم عليكم موثقا وتفريطكم من قبل، وإما أن تكون موصولة بمعنى ومن قبل هذا ما فرطتموه أي قدمتموه في شأن يوسف من الجناية والخيانة ومحل الموصول الرفع أو النصب على الوجهين. فلن أبرح الأرض فلن أفارق أرض مصر حتى يأذن لي أبي في الانصراف أو يحكم الله لي بالخروج منها أو بالانتصاف من أخذ أخي أو بخلاصه من يده بسبب من الأسباب.

ثم إنه بقي ذلك الكبير في مصر وقال لغيره من الإخوة: ارجعوا إلى أبيكم فقولوا يا أبانا إن ابنك سرق قاله بناء على ما شاهد من استخراج الصواع من وعائه، أو أراد أنه سرق في قول الملك وأصحابه كقول قوم شعيب إنك لأنت الحليم الرشيد [هود: ٨٧] أي في زعمك واعتقادك، أو المراد إن ابنك ظهر عليه ما يشبه السرقة. وإطلاق اسم أحد الشبيهين على الآخر جائز أو القوم ما كانوا حينئذ أنبياء فلا يبعد منهم الذنب. وعن ابن عباس أنه قرأ سرق مشددا مبنيا للمفعول أي نسب إلى السرقة. وعلى هذا فلا إشكال، ومما يدل على أنهم بنوا الأمر على الظاهر قوله وما شهدنا إلا بما علمنا أي إلا بقدر ما تيقناه من رؤية الصواع في وعائه وما كنا للغيب للأمر الخفي حافظين فإن الغيب لا يعلمه إلا الله. وعن عكرمة أن الغيب الليل معناه لعل الصواع دس في رحله بالليل من حيث لا يشعر، أو ما علمنا أنه سيسرق حين أعطيناك الموثق قاله مجاهد والحسن وقتادة، أو ما علمنا أنا إذا قلنا إن شرع بني إسرائيل هو استرقاق السارق أخذ أخونا بتلك الحيلة.

ثم بالغوا في إزالة التهمة فقالوا: وسئل القرية التي كنا فيها الأكثرون على أنها مصر.

وقيل: قرية على باب مصر وقع فيها التفتيش أي أرسل إلى أهلها فاسألهم عن كنه القصة واسأل أصحاب العير التي أقبلنا فيها وكانوا قوما من كنعان من جيران يعقوب.

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٤/٦٨

وقيل: قوما من أهل صنعاء. وقال ابن الأنباري: إن يعقوب كان من أكابر الأنبياء فلا يبعد أن يحمل سؤال القرية على الحقيقة بأن ينطق الله الجمادات لأجله معجزة، فالمراد اسأل." (١)

"ابن عباس: أي عبادتي، وحمله على تقبله الأدعية السابقة في الآية غير بعيد ربنا اغفر لي طلب المغفرة لا يوجب سابقة الذنب لأن مثل هذا إنما يصدر عن الأنبياء والأولياء في مقام الخوف والدهشة على أن ترك الأولى لا يمتنع منهم وحسنات الأبرار سيئات المقربين. أما قوله: ولوالدي فاعترض عليه بأنه كيف استغفر لأبويه وهما كافران؟
وأجيب بأنه قال ذلك بشرط الإسلام، وزيف بأن قوله تعالى: إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك [الممتحنة: ٤] مستثنى من الأشياء التي يؤتسى فيها بإبراهيم، ولو كان استغفاره مشروطا بإسلام أبيه لكان استغفارا صحيحا فلم يحتج إلى الاستثناء.
وقيل: أراد بوالديه آدم وحواء والصحيح في **الجواب** أنه استغفر له بناء على الجواز العقلي والمنع التوفيقي بعد ذلك لا ينافيه يوم يقوم الحساب أي يثبت مستعار من قيام القائم على الرجل ومثله قولهم «قامت الحرب على ساقها» أو أسند إلى الحساب قيام أهله إسنادا مجازيا، أو المضاف محذوف مثل وسئل القرية [يوسف: ٨٢] . ثم عاد إلى بيان الجزاء والمعاد لأن دعاء إبراهيم صلى الله عليه وسلم قد انجر إلى ذكر الحساب فقال: ولا تحسبن الله غافلا إن كان الخطاب لكل مكلف أو للنبي والمراد أمته فلا إشكال، وإن كان للنبي صلى الله عليه وسلم فمعناه التثبت على ما كان عليه من أنه لا يحسب الله إلا عالما بجميع المعلومات، أو المراد ولا تحسبنه يعاملهم معاملة الغافل عما يقولون ولكن معاملة الرقيب عليهم المحاسب على النقير والقطمير. وعن ابن عيينة: تسلية للمظلوم وتهديد للظالم. قلت:
لأنه لو لم ينتقم للمظلوم من الظالم لزم أن يكون غافلا عن الظلم أو عاجزا عن الانتقام أو راضيا بالظلم وكل ذلك مناف لوجوب الوجود المستلزم لجميع الكمالات إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار أي أبصارهم كقوله: واشتعل الرأس [مريم: ٤] شخص بصر الرجل إذا بقيت عينه مفتوحة لا تطرف وذلك إنما يكون عند غاية الحيرة وسقوط القوة مهطعين مسرعين قاله أبو عبيدة. والغالب من حال من يبقى بصره شاخصا من شدة الخوف أن يبقى واقفا، فبين الله تعالى أن حالهم بخلاف هذا المعتاد لأنهم مع شخوص أبصارهم يكونون مسرعين نحو ذلك البلاء. وقال أحمد بن يحيى: المهطع الذي ينظر في ذل وخضوع. وقيل: هو الساكت مقنعي رؤسهم رافعيها وهذا أيضا بخلاف المعتاد لأن الغالب ممن يشاهد البلاء أنه يطرق رأسه لكيلا يراه لا يرتد إليهم طرفهم الطرف تحريك الأجفان على الوجه الذي خلق وجبل عليه. وسمى العين بالطرف تسمية بفعلها أي لا يرجع إليهم أن يطرفوا بعيونهم، والمراد دوام الشخوص المذكور. وقيل: أي لا يرجع إليهم نظرهم فينظروا إلى أنفسهم وأفئدتهم هواء والهواء الخلاء الذي يشغله الأجرام. وصف قلب الجبان به لأنه لا قوة فيه، ويقال للأحمق أيضا قلبه هواء. والمعنى." (٢)

"في الماء على ما هو مشاهد من حال أجزائها المنفصلة عنها. فإن كان طبيعة الكل كذلك فكيف يعقل طفوها حتى توجب الجبال إرساءها وثباتها، وإن لم تكن طبيعة الكل كذلك حتى تكون طافية مائدة وقد أرساها الله تعالى بالجبال،

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ١١٣/٤

(٢) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢٠١/٤

فالرسو والرسوخ إنما يتصور على جسم واقف وليس إلا الماء فينقل الكلام إلى وقوف الماء في حيزه المعين. فإن كان بحسب الطبيعة فهذا خلاف التقدير لأنا نفينا القول بالطبائع الموجبة لهذه الأحوال، وإن لم يكن بالطبع بل كان واقفا بتخليق الفاعل المختار وتسكينه في حيزه المخصوص فلم لا نقول مثله في تسكين الأرض؟ هذا تلخيص ما قاله الإمام فخر الدين الرازي، ونسب المقام إلى الصعوبة **والإشكال واستخرج** لحله وجها مبنيا على قوانين الحكمة، وهو أن الأرض جسم كروي، والكرة إذا كانت صحيحة الاستدارة فإنها تتحرك بأدنى سبب، فلما أحدث الله سبحانه على وجه الكرة هذه الخشونات الجارية مجرى الأوتاد منعتها عن السلاسة والحركة. قلت: في هذا الحل خلل. أما أولا فلكونه مبنيا على غير قواعد أهل التفسير، وأما ثانيا فلما ثبت في الحكمة أن نسبة أعظم جبل في الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ إلى جميع الأرض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع، ولا ريب أن ذلك القدر من الشعيرة لا يخرج الكرة المذكورة عن صحة الاستدارة بحيث يمنعها عن سلاسة الحركة، فكذا ينبغي أن يكون حال الجبال بالنسبة إلى كرة الأرض. **والجواب** الصحيح على قاعدة أهل الشرع أن يقال: لا نسلم أن الأرض بكليتها لها طبيعة موجبة لحالة من الأحوال، وعلى تقدير التسليم فلا نسلم أن لها طبيعة الرسوب بل لعل طبيعتها الطفو فلهذا احتاجت إلى الرواسي. وأما

قوله: «لم أوقف الله الماء في حيزه ولم يوقف الأرض من غير إرساء»

فلا يخفى سقوطه مع القول بالفاعل المختار، فللوسائط والأسباب مدخل في الأمور العادية، وإن لم نقل بتأثيرها، هذا وإن حركة الأرض عند الزلازل لا تنافي حكم الله بعدم اضطرابها لأن إثبات الحركة لجزء الشيء لا ينافي نفيها عن كله. وشبهوا الزلزلة وهي حركة قطعة من الأرض لاحتقان البخارات في داخلها وطلبها المنفذ باختلاج يحصل في جزء معين من بدن الحيوان.

قوله سبحانه: وأنهارا معطوف على رواسي أي وجعل فيها رواسي وأنهارا لأن الإلقاء هاهنا بمعنى الجعل والخلق كقوله: وألقيت عليك محبة مني [طه: ٣٩] وكذا قوله وسبلا أي أظهرها وبينها لأجل أن تهتدوا بها في أسفاركم. ولما ذكر أنه أظهر في الأرض سبلا معينة ذكر أنه أظهر في تلك السبل علامات مخصوصة وهي كل ما يستدل به السابلة من جبل وسهل وغير ذلك. يحكى أن جماعة يشمون التراب فيعرفون به." (١)

"«قال» **جواب** «إذا» قطرا هـ ط لأن ما بعده ابتداء إخبار نقبا هـ من ربي ج لعطف الجملتين المختلفتين دكاء ج لذلك حقا هـ ط لانقطاع القصة جمعا هـ لا للعطف عرضا هـ لا سمعا هـ أولياء ط نزلا هـ أعمالا هـ ط للفصل بين الاستخبار والإخبار لأن التقدير هم الذين، ويجوز أن يكون نصبا على الذم أو جرا على البدل صنعا هـ وزنا هـ هزوا هـ نزلا هـ حولا هـ مددا هـ واحد ج لابتداء الشرط مع فاء التعقيب أحدا هـ.

التفسير:

ولما أجاب عن سؤالين من أسئلة اليهود وانتهى الكلام إلى حيث انتهى، شرع في السؤال الثالث **والجواب** عنه. وأصح

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٤/٢٥٠

الأقوال أن ذا القرنين هو الإسكندر بن فيلقوس الرومي الذي ملك الدنيا بأسرها، إذ لو كان غيره لانتشر خبره ولم يخف مكانه عادة. يحكى أنه لما مات أبوه جمع ملك الروم بعد أن كان طوائف، ثم قصد ملوك المغرب وقهرهم وأمعن حتى انتهى إلى البحر الأخضر ثم عاد إلى مصر فبنى الإسكندرية وسماها باسم نفسه، ثم دخل الشام وقصد بني إسرائيل وورد بيت المقدس وذبح في مذبحه ثم عطف إلى أرمينية وباب الأبواب ودانت له العبرانيون والقبط والبربر، ثم توجه نحو دارا ابن دارا وهزمه إلى أن قتله فاستولى على ممالك الفرس، ثم قصد الهند والصين وغزا الأمم البعيدة ورجع إلى خراسان وبنى المدن الكثيرة، ورجع إلى العراق ومرض بشهرزور ومات بها. قال الإمام فخر الدين الرازي: لما ثبت بالقرآن أن ذا القرنين كان رجلا ملك الأرض بالكلية أو ما يقرب منها، وثبت من علم التاريخ أن من هذا شأنه ما كان إلا الإسكندر وجب القطع بأن ذا القرنين هو الإسكندر. قال: وفيه **إشكال لأنه** كان تلميذا لأرسطا طاليس وكان على مذهبه. فتعظيم الله إياه يوجب الحكم بأن مذهب أرسطو حق وصدق ذلك وذلك مما لا سبيل إليه. قلت: ليس كل ما ذهب إليه الفلاسفة باطلا فلعله أخذ منهم ما صفا وترك ما كدر. والسبب في تسميته بذي القرنين أنه بلغ قرني الشمس أي مطلعها ومغربها.

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه طاف قرني الدنيا يعني جانبيها شرقها وغربها.

وقيل: كان له قرنان ضفيرتان. وقيل: انقرض في وقته قرنان من الناس. وقيل: كان لتاجه قرنان. وعن وهب أنه سمي بذلك لأنه ملك الروم وفارس.

ويروى الروم والترك. وعنه كانت صفحتا رأسه من نحاس. وقيل: كان على رأسه ما يشبه القرنين. وقيل: لشجاعته كما يسمى الشجاع كبشا كأنه ينطح أقرانه. وقيل: رأى في المنام كأنه صعد الفلك وتعلق بطرفي الشمس أي بقرنيها. وزعم الفرس أن دارا الأكبر تزوج بابنة فيلقوس، فلما قرب منها وجد رائحة منكرة فردها إلى أبيها وكانت قد حملت بالإسكندر." (١)

"الإنسان هاهنا هو ولد آدم والطين اسم آدم والسلالة هي الأجزاء الكلية المبثوثة في أعضائه التي تجتمع منيا في أوعيته، ويحتمل أن يقال: إن كل نسل آدم حاله كذلك لأن غذاءه ينتهي إلى النبات المتولد من صفو الأرض والماء المسمى بالسلالة. ثم إن تلك السلالة تصير منيا وعلى هذا فكلتا لفظي «من» للابتداء. قال في الكشاف: الأولى للابتداء والثانية للبيان وهو موجه على التفسير الأول فقط. والقرار المستقر أراد به الرحم. وإنما وصفت بالمكين لمكانتها في نفسها فإنها مكنت حيث هي وأحرزت، أو على الإسناد المجازي باعتبار المستقر فيها كقولك «طريق سائر» . وترتيب الأطوار كما مر في أول الحج. ومعنى «ثم» في بعض هذه المعطوفات تراخي الرتبة ولا سيما في قوله ثم أنشأناه خلقا آخر أي خلقا مباينا للخلق الأول حيث جعله حيوانا وكان جمادا إلى غير ذلك من دقائق اللطف وغرائب الصنع وذلك بعد استكماله ثلاثة أربعينات. ومن هنا ذهب أبو حنيفة فيمن غصب بيضة فأفرخت عنده إلى أنه يضمن البيضة ولا يرد الفرخ لأنه خلق آخر سوى البيضة. وروى العوفي عن ابن عباس أن ذلك تصريف الله في أطواره بعد الولادة من الطفولية وما بعدها إلى استواء الشباب وخلق الفهم والعقل فيه يؤيده قوله ثم إنكم بعد ذلك لميتون ويروى هذا القول أيضا عن مجاهد وابن عمر فتبارك

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٤٥٧/٤

الله كثر خيره وبركته أو هو وصف له بالدوام والبقاء أو بالتعالي لأن البركة يرجع معناها إلى الامتداد وكل ما زاد على الشيء فقد علاه.

ومعنى أحسن الخالقين أحسن المقدرين تقديرا فحذف المميز للعلم به. قالت المعتزلة:

في الآية دلالة على أن كل ما يفعله الله فهو حسن وحكمة فلا يكون خالقا للكفر والمعاصي.

وأجيب بأن الحسن هاهنا بمعنى الإحكام والإتقان في التركيب والتأليف وبأنه لا يقبح منه شيء لأنه تعالى يتصرف في ملكه. قالوا: لولا أن غيره تعالى خالق لم تحسن هذه الإضافة فيعلم منه أن العبد خالق أفعاله. وعورض بقوله الله خالق كل شيء [الزمر: ٦٢] وأجيب بأن المراد أنه أحسن الخالقين في زعمكم واعتقادكم. وبعضهم أجاب بأن وجه حسن الإضافة هو أنه تعالى وصف عيسى بأنه يخلق من الطين كهيئة الطير ولا يخفى ضعف هذا **الجواب** من أنه يلزم إطلاق الجمع على الواحد ومن حيث إنه يلزم إطلاق الخالق على المصورين. والحق أن الخلق لو كان بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد لا يلزم منه شيء من هذه الإشكالات.

روي أن عبد الله بن أبي سرج كان يكتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنطق بذلك قبل إملائه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اكتب هكذا نزلت. فقال عبد الله: إن كان محمد صلى الله عليه وسلم نبيا يوحى إليه فأنا نبي يوحى إلي فلحق بمكة كافرا ثم أسلم يوم الفتح.

وروي عن عمر أيضا سبق لسانه بقوله فتبارك الله أحسن الخالقين قبل أن ينزل.

واعلم أن هذا غير مستبعد ولا قادح في إعجاز القرآن لأنه ليس بمقدار سورة الكوثر التي وقع فيها أقل التحدي به.." (١)

"ه ط الغاوون ه ط يهيمون ه لا لا يفعلون ه ظلموا ط ينقلبون ه.

التفسير:

القصة السابعة قصة شعيب وأنه كان أخا مدين دون أصحاب الأيكة ولهذا لم يقل «أخوهم شعيب» .

يروى أن أصحاب الأيكة كانوا أصحاب شجر ملتف وكان شجرهم الدوم وهي التي حملها المقل.

قال في الكشاف: قرىء أصحاب ليكة بتخفيف الهمزة وبالجر على الإضافة وهو الوجه، ومن قرأ بالنصب وزعم أن ليكة بوزن ليلة اسم بلد فتوهم قاد إليه خط المصحف في هذه السورة وفي سورة ص، ثم اعترض عليه بأن ليكة اسم لا يعرف. قلت: إنه لا يلزم من عدم العلم بالشيء عدم ذلك الشيء، والظن بالمتواتر يجب أن يكون أحسن من ذلك. أمرهم شعيب بإيفاء الكيل ونهاهم عن الإخسار وهو التطفيف وأن يجعل الشخص خاسرا فكأنه أمره بالإيفاء مرتين توكيدا ثم زاد في البيان بقوله. وزنوا بالقسطاس المستقيم وقد مر في سورة سبحان. قال في الكشاف: إن كان من القسط وهو العدل وجعلت السين مكررة فوزنه «فعلاس» وإلا فهو رباعي. قلت: إن كان مكررا فوزنه «فعلال» أيضا. وقوله ولا تبخسوا تأكيدا آخر وقد سبق في «هود» . والجبلة الخليقة حذرهم الله الذي تفضل عليهم بخلقهم وخلق من تقدمهم ممن لولا خلقهم لما كانوا

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ١١٢/٥

مخلوقين. قال في الكشاف: الفرق بين إدخال الواو هاهنا في قوله وما أنت إلا بشر وبين تركها في قصة ثمود هو أنه قصد هاهنا معنيان منافيان عندهم للرسالة: كونه مسحرا وكونه بشرا وهناك جعل المعنى الثاني مقررا للأول. قلت: الفرق بين **والإشكال في** تخصيص كل من القصتين بما خصت به، ولعل السبب فيه هو أن صالحا قلل في الخطاب فقللوا في **الجواب**، وأكثر شعيب في الخطاب ولهذا قيل له خطيب الأنبياء فأكثروا في **الجواب**. «وإن» في قولهم وإن نظنك هي المخففة من الثقيلة عملت في ضمير شأن مقدر. واللام في قوله لمن الكاذبين هي الفارقة. والكسف بالسكون والحركة جمع كسفة وهي القطعة وقد مر في سبحان في اقتراحات قريش. والمعنى إن كنت صادقا في دعوة النبوة فادع الله أن يسقط علينا قطع السماء. وإنما طلبوا ذلك لاستبعادهم وقوعه فأرادوا بذلك إظهار كذبه فحلم عنهم شعيب ولم يدع عليهم بل فوض الأمر إلى الله بقوله: ربي أعلم بما تعملون

يروى أن شعيبا بعث إلى أمتين: أصحاب مدين وأصحاب الأيكة. فأهلكت مدين بصيحة جبرائيل، وأهلكت أصحاب الأيكة بعذاب يوم الظلة

وذلك إنه حبس عنهم الريح سبعا وسلط عليهم الحر فأخذ بأنفاسهم لا ينفعهم ظل ولا ماء ولا شراب، فاضطروا إلى أن خرجوا إلى الصحراء فأظلتهم سحابة وجدوا لها بردا ونسيما فاجتمعوا تحتها فأمطرت عليهم نارا فاحترقوا.." (١)

"والإماتة فيه مذكورتين في القرآن بل تكونان منفيتين مع ورودهما في الحديث. أجاب بعضهم بأن حياة القبر والإماتة ممنوعة لأنه تعالى لم يذكرها، والأحاديث الواردة فيها آحاد، ولأن الذي افترسه السبع لو أعيد حيا لزم نقصان شيء من السبع وليس بمحسوس، ولأن الذي مات لو تركناه ظاهره بحيث يراه كل أحد لم يحس منه حياة وتجويز ذلك مع عدم الرؤية سفسطة وفتح لباب الجهالات. وزيف هذا **الجواب** أهل الاعتبار بأن عدم ذكر الشيء لا يدل على عدمه، والأحاديث في ذلك الباب صحيحة مقبولة. وإذا كان الإنسان جوهرا نورانيا مشرقا مدبرا للبدن في كل طور على حد معلوم كما ورد في الشريعة الحقة زالت سائر الإشكالات، ولا يلزم قياس ما بعد الموت على ما قبله وللشرع في إخفاء هذه الأمور عن نظر المكلفين حكم ظاهرة حققناها لك مرات. وقال بعضهم: في **الجواب** هذا كلام الكفار فلا يكون حجة. وضعف بأنه لو لم يكن صادقا لأنكر الله عليهم. وقيل: إن مقصودهم تعديد أوقات البلاء والمحنة وهي أربعة: الموتة الأولى، والحياة في القبر، والموتة الثانية، والحياة في القيامة. فأما الحياة في الدنيا فإنها وقت ترفههم وتنعمهم فلهذا السبب لم يذكروها. وقيل: أهملوا ذكر حياة القبر لقصر مدتها أو لأنهم لم يموتوا بعد ذلك بل يبقون أحياء في الشقاوة حتى اتصل بها حياة القيامة وكانوا من جملة المستثنين في قوله فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله [الزمر: ٦٨] ولا يخفى أن أكثر هذه الأقوال متكلفة ولا سيما الأخير فإن قوله الذين كفروا عام. ولو فرض أنه مخصوص بكفار معهودين فتخصيصهم بالحياة في القبر حتى يكونوا من المستثنين بعيد جدا. وقد يدور في الخلد أن هذا النداء يحتمل أن يكون في القبر، وعلى هذا لا يبقى **إشكال لأن** الإماتة والإحياء التي بعد ذلك تخرج من غير تكلف وثبت سؤال القبر كما جاء في الحديث والله تعالى أعلم بمراده. وقوله فهل إلى خروج من سبيل أي إلى نوع من الخروج والرد من القبر إلى الدنيا خروج سريع أو بطيء من

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢٨٤/٥

سبيل قط أم اليأس الكلي واقع، وهذا كلام من غلب عليه اليأس والقنوط. وكان **الجواب** الصريح أن يقال: لا أو نعم إلا أنه سبحانه رمز إلى عدم الخروج بقوله ذلكم أي ذلكم اليأس وأن لا سبيل لكم إلى خروج قط بسبب كفركم في وقت التمكن من التوحيد أوان التكليف فالحكم لله العلي الكبير حيث حكم عليكم بالعذاب السرمدي وكما يناسب عظمته وكبريائه. قيل: إن تحكيم الحرورية وهو قولهم «لا حكم إلا لله» مأخوذ من هذه الآية. ثم أراد أن يذكر طرفا من دلائل وحدانيته وكماله فقال هو الذي يريكم آياته من الريح والسحاب والرعد والبرق وينزل لكم من السماء ماء هو سبب الرزق وما يتذكر إلا من ينيب أي ما يعتبر إلا الذي أناب إلى الله وأعرض." (١)

"أمثل الجنة وأصحابها كمثل جزاء من هو خالد في النار، أو كمثل من هو خالد؟ وفائدة التعرية عن حروف الاستفهام زيادة تصوير مكابرة من يسوي بين الفريقين. وقوله فيها أنهار كالبدل من الصلة أو حال. والآسن المتغير اللون أو الريح أو الطعم ومصدره الأسون والنعت آسن مقصورا، واللذة صفة أو مصدر وصف به كما مر في «الصافات» ، والباقي ظاهر. قال بعض علماء التأويل: لا شك أن الماء أعم نفعا للخلائق من اللبن والخمر والعسل فهو بمنزلة العلوم الشرعية لعموم نفعها للمكلفين كلهم، وأما اللبن فهو ضروري للناس كلهم ولكن في أول التربية والنماء فهو بمنزلة العلوم الغريزية الفطرية، وأما الخمر والعسل فليسا من ضرورات التعيش فهما بمنزلة العلوم الحقيقة السببية إلا أن الخمر يمكن أن تخص بالعلوم الذوقية. والعسل بسائرها وقد يدور في الخلد أن هذه الأنهار الأربعة يمكن أن تحمل على المراتب الإنسانية الأربع. فالعقل الهيولاني بمنزلة الماء لشموله وقبوله الآثار، والعقل بالملكة بمنزلة اللبن لكونه ضروريا في أول النشوء والتربية، والعقل بالفعل بمنزلة الخمر فإن حصوله ليس بضروري لجميع الإنسان إلا أنه إذا حصل وكان الشخص ذاهلا عنه غير ملتفت إليه كان كالخمر الموجب للغفلة وعدم الحضور، والعقل المستفاد بمنزلة العسل من جهة لذته ومن جهة شفائه لمرض الجهل ومن قبل ثباته في المذاق للزوجته ودسومته والتصاقه والله تعالى أعلم بمراده. وقوله ومغفرة من ربهم إن قدر ولهم مغفرة من الله قبل ذلك فلا إشكال، وإن قدر لهم فيها مغفرة أمكن أن يقال:

إنهم مغفورون قبل دخول الجنة فما معنى الغفران بعد ذلك؟ **والجواب** أن المراد رفع التكليف يأكلون من غير حساب ولا تبعة وآفة بخلاف الدنيا فإن حلالها حساب وحرامها عذاب. ثم ذكر نوعا آخر من قبيح خصال الكافرين وقيل أراد المنافقين فقال ومنهم من يستمع إليك كانوا يحضرون مجلس النبي صلى الله عليه وسلم والجمعات ويسمعون كلامه ولا يعونه كما يعيه المسلم حتى إذا خرجوا انصرفوا وخرج المسلمون من عندك يا محمد قال المنافقون للعلماء وهم بعض الصحابة كابن عباس وابن مسعود وأبي الدرداء: أي شيء قال محمد آنفا أي في ساعتنا هذه. وأنف كل شيء ما تقدمه ومنه فولهم «استأنفت الأمر» ابتدأته. ولا يستعمل منه فعل ثلاثي بهذا المعنى. وإنما توجه الذم عليهم لأن سؤالهم سؤال استهزاء وإعلام أنهم لم يلتفتوا إلى قوله، ولو كان سؤال بحث عما لم يفهموه لم يكن كذلك، على أن عدم الفهم دليل قلة الاكتراث بقوله. ثم مدح أهل الحق بقوله والذين اهتدوا بالإيمان زادهم الله هدى بالتوفيق والتثبيت وشرح الصدر ونور اليقين وآتاهم تقواهم

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢٦/٦

أعانهم عليها أو أعطاهم جزاء تقواهم. وعن السدي: بين لهم ما يتقون. وقيل: الضمير في زادهم للاستهزاء أو لقول الرسول صلى الله عليه وسلم. ثم خوف أهل الكفر." (١)

"الذين يسمون لا يؤمنون. وثانيهما أنه كيف يلزم من عدم الإيمان بالآخرة هذه التسمية؟

والجواب عن الأول أن اللام للعهد وبه خرج **الجواب** عن الثاني أيضا لأنه بخير عن جميع معهود أنهم يسمون. ولا يلزم من حمل شيء على شيء أن يكون بينهما ملازمة. ولو سلم أن اللام للعموم فالمراد بمثل هذا التركيب المبالغة والتوكيد كما تقول: الإنسان زيد.

وعلى هذا فإن أريد بالحمل مجرد الإخبار فلا **إشكال وإن** أريد الملازمة فمعناه المبالغة أيضا لأن غاية جهلهم بالآخرة وبالجزاء حملهم على ارتكاب مثل هذا الافتراء على الله، وإلى هذا أشار بقوله ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن واعلم أن الإمام فخر الدين الرازي رضي الله عنه بحث مع هؤلاء المشركين الذين سموا الملائكة إناثا بحثا طويلا بناء على ظنه بهم أنهم رأوا في لفظ الملائكة تاء فلذلك جعلوه مؤنثا. وحاصل ذلك البحث يرجع إلى أن التاء لا يلزم أن تكون للتأنيث فقد تكون لتأكيد الجمع كحجارة وصقورة، أو لغير ذلك من المعاني، ونحن قد أسقطنا تلك البحوث لعدم فائدتها كما نبهناك عليه. ثم بين الله سبحانه قاعدة كلية فقال: وإن الظن لا يغني من الحق شيئا أي كل ما يجب أن يحصل منه المكلف على العلم واليقين فلا ينفع فيه الظن والتخمين، ومن جملته مسائل المبدأ والمعاد التي ينبني البحث فيها على البراهين العقلية والدلائل السمعية، ومن قنع في أمثالها بالوهم والظن لعدم الاستعداد أو لحفظ بعض المنافع الدنيوية وجب الإعراض عنه كما قال فأعرض أي إذا وقفت على قلة استعدادهم وعدم طلبهم للحق فأعرض يا محمد يا طالب الحق عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ويجوز أن يكون هذا الإعراض متضمنا للأمر بالقتال أي أعرض عن المقال وأقبل على القتال. وقوله ذلك أي الذي ذكر من التسمية أو من اعتقاد كون الأصنام شفعاء مبلغهم من العلم جملة معترضة. ثم بين علة الإعراض قائلا إن ربك هو أعلم إلى آخره، وفيه بيان أنه تعالى يجازي كل فريق بحسب ما يستحقه، وفيه تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم كيلا يتعب نفسه في تحصيل ما ليس يرجى حصوله وهو إيمان أهل العناد الذين قنعوا بالظن بدل العلم ووقفوا لدى الباطل دون الحق. ثم قرر أنه سوى الملك والملكوت لغرض الجزاء والإثابة.

والحسنى صفة المثوبة والأعمال، وإضافة الكبائر إلى الإثم إضافة النوع إلى الجنس لأن الإثم يشمل الكبائر والصغائر. واختلف في الكبائر وقد أشبعنا القول فيها في سورة النساء في قوله إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه [الآية: ٣١] والفواحش ما تزايد قبحه من الكبائر كأنها مع كبر مقدار عقابها قبيحة في الصورة كالشرك بالله. والمراد باللمم الصغائر، والتركيب يدل على القلة ومنه اللمم المس من الجنون وألم بالمكان إذا قل لبثه فيه قال:." (٢)

"(سورة والشمس)

(وهي مكية حروفها مائتان وستة وأربعون كلمها أربع وخمسون آياتها خمس عشرة)

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ١٣٢/٦

(٢) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٢٠٧/٦

[سورة الشمس (٩١) : الآيات ١ الى ١٥]

بسم الله الرحمن الرحيم

والشمس وضحاها (١) والقمر إذا تلاها (٢) والنهار إذا جلاها (٣) والليل إذا يغشاها (٤)

والسماء وما بناها (٥) والأرض وما طحاها (٦) ونفس وما سواها (٧) فألهمها فجورها وتقواها (٨) قد أفلح من زكاها (٩)

وقد خاب من دساها (١٠) كذبت ثمود بطغواها (١١) إذ انبعث أشقاها (١٢) فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقياها (١٣) فكذبوه فعقروها فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها (١٤)

ولا يخاف عقباها (١٥)

القراآت:

تلاها وطحاها مثل دحاها [الآية: ٣٠] في «النازعات» فلا يخاف بالفاء وضم الياء: أبو جعفر ونافع وابن كثير بناء على أن قد أفلح جواب القسم واللام محذوف أي لقد أفلح.

الوقوف:

وضحاها هـ لا تلاها هـ ك جلاها هـ ك يغشاها هـ ك بناها هـ ك طحاها هـ ك سواها هـ لا ص وتقواها هـ لا زكاها هـ ك دساها هـ ط بطغواها هـ ط لأن الظرف يتعلق ب كذبت أو بالطغوى أشقاها هـ وسقياها هـ فعقروها م ك فسواها هـ ط عقباها هـ.

التفسير:

قال النحويون: إن في ناصب إذا تلاها وما بعده إشكالا لأن «ما» سوى الواو الأولى إن كن للقسم لزم اجتماع أقسام كثيرة على مقسم به واحد وهو مستنكر عند الخليل وسيبويه، لأن استئناف قسم آخر دليل على أن القسم الأول قد استوفى حقه من الجواب فيلزم التغليظ، وإن كن عاطفة لزم العطف على عاملين بحرف واحد وذلك أن حرف العطف ناب عن واو القسم المقتضي للجر وعن الفعل الذي يقتضي انتصاب الظرف.

والجواب أنا نختار الثاني ولزوم العطف على عاملين ممنوع لأن حرف العطف ناب عن واو القسم النائب عن الفعل المتعدي بالباء، وكما أن واو القسم تعمل الجر في القسم والنصب." (١)

"الجهل، فقد يكون الجهل غير ضار كما

روي أنه صلى الله عليه وسلم قال في علم الأنساب «علم لا ينفع ولا يضر»

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٥٠٦/٦

ولهذا خصت السورة بهذا الخطاب لأنها بأسرها فيهم.

وروي عن علي عليه السلام أن «يا» نداء النفس و «أي» نداء القلب و «ها» نداء الروح. وبوجه آخر «يا» للغائب و «أي» للحاضر و «ها» للتنبيه.

كان الله تعالى يقول أدعوك ثلاثا ولا تجيبني مرة ما هذا إلا لجهلك بحقي. ثم الخطاب مع جميع الكفار أو مع بعضهم، وعلى الأول يدخله التخصيص لا محالة لأن فيهم من يعبد الله كأهل الكتاب فلا يجوز أن يقول لهم لا أعبد ما تعبدون وفيهم من آمن بعد ذلك فلا يجوز أن يخبر عنهم بقوله ولا أنتم عابدون ما أعبد وعلى الثاني يكون خطابا لبعض الكفرة المعهودين الحاضرين وهو الذين قالوا نعبد إلهك سنة وتعبد إلهنا سنة، ولا يلزم التخصيص فيكون أولى. أما ظاهر التكرار الذي وقع في هذه السورة ففيه قولان: أحدهما أنه للتأكيد وأي موضع أحوج إلى التأكيد من هذا المقام فإنهم رجعوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيما طلبوا منه مرارا، وسكت الرسول صلى الله عليه وسلم عن **الجواب** فوقع في قلوبهم أنه قد مال إلى دينهم بعض الميل.

وروي أنهم ذكروا قولهم تعبد إلهنا مدة ونعبد إلهك مدة مرتين،

فأجيبوا مكررا على وفق قولهم وهو نوع من التهكم فإن من كرر الكلمة الواحدة لغرض فاسد قد يجاب عنه بنفيه مكررا للاستخفاف وحسم مادة الطمع. القول الثاني: إن الأول للمستقبل وعلامته لا التي هي للاستقبال بدليل أن «لن» نفي للاستقبال على سبيل التوكيد أو التأبيد. وزعم الخليل أن أصله «لا أن» والثاني للحال والمعنى لا أفعل في المستقبل ما تطلبونه مني من عبادة آلهتكم ولا أنتم فاعلون في المستقبل ما أطلب منكم من عبادة إلهي. ثم قال ولا أنا عابد في الحال ما عبدتم ولا أنتم في الحال بعابدين لمعبودي. وعلى هذا القول زعم بعضهم أن الأمر بالعكس إذ الترتيب أن ينفى الحال أولا ثم الاستقبال، وللأولين أن يجيبوا بأنهم إنما دعوه إلى عبادة غير الله في الاستقبال فكان الابتداء به أهم. وفائدة الإخبار عن الحال وكان معلوما أنه ما كان يعبد الصنم والكفار كانوا يعبدون الله في بعض الأحوال هي أن لا يتوهم أحد أنه يعبد غير الله سرا خوفا أو طمعا، وعبادة الكفار لم تكن معتدا بها لأجل الشرك. ولأبي مسلم قول ثالث وهو أن ما في الأولين بمعنى الذي، وأما في الآخرين فمصدرية أي ولا أنا عابد عبادتكم المبنية على الإشراك، ولا أنتم عابدون عبادتي المبنية على اليقين. ووجه رابع وهو أن يحمل الأول على نفي الالتماس الصادر عنهم، والآخر على النفي المطلق العام المتناول لجميع الجهات كمن يدعو غيره إلى الظلم لغرض التنعم فيقول: لا أظلم لغرض التنعم بل لا أظلم رأسا لا لهذا الغرض ولا لسائر الأغراض. قوله ما تعبدون ليس فيه **إشكال إنما الإشكال في** قوله ما أعبد." (١)

"والله أعلم، أظهر، أي: ولا تسأل عنهم سؤال مكترث «١» بما أصابهم، أو بما هم عليه من الكفر الذي يوردهم الجحيم نظير قوله عز وجل: فلا تذهب نفسك عليهم حسرات [فاطر: ٨] ، وأما ما روي عن محمد بن كعب القرظي ومن وافقه من أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل، ما فعل أبواي؟ فنزلت الآية في ذلك، فهو بعيد، ولا يتصل أيضا بمعنى ما قبله. انتهى.

---

(١) تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان النيسابوري، نظام الدين القمي ٥٨٢/٦

وقرأ باقي السبعة: «ولا تسأل» بضم التاء واللام.
والجحيم: إحدى طبقات النار.
وقوله تعالى: إن هدى الله هو الهدى، أي: ما أنت عليه يا محمد من هدى الله هو الهدى الحقيقي، لا ما يدعيه هؤلاء، ثم قال تعالى لنبيه: ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير فهذا شرط خوطب به النبي صلى الله عليه وسلم وأمته معه داخلة فيه.
ت: والأدب أن يقال: خوطب به صلى الله عليه وسلم والمراد أمته لوجود عصمته صلى الله عليه وسلم وكذلك **الجواب** في سائر ما أشبه هذا المعنى من الآي، وقد نبه- رحمه الله- على هذا المعنى في نظيرتها كما سيأتي، وكان الأولى أن ينبه على ذلك هنا أيضا، وقد أجاب عياض عن الآي الواردة في القرآن مما يوهم ظاهره إشكالا، فقال- رحمه الله-: اعلم، وفقنا الله وإياك، أنه- عليه السلام- لا يصح ولا يجوز عليه ألا يبلغ، وأن يخالف أمر ربه، ولا أن يشرك ولا أن يتقول «٢» على الله ما لا يجب أو يفترى عليه، أو يضل، أو يختم على قلبه «٣» ، أو يطيع الكافرين، لكن الله أمره بالمكاشفة والبيان «٤» في البلاغ للمخالفين، وإن إبلاغه، إن لم يكن بهذا البيان فكأنه ما بلغ، وطيب نفسه، وقوى قلبه بقوله تعالى: والله يعصمك من الناس «٥» [المائدة: ٦٧] كما قال لموسى وهارون- عليها السلام-: لا تخافا [طه: ٤٦] لتشتد بصائرهم «٦» في الإبلاغ وإظهار دين الله، ويذهب

---

(١) يقال: ما أكترث به، أي ما أبالي، ولا يستعمل إلا في النفي، فإن ورد في إثبات فهو شاذ.
ينظر: «لسان العرب» (٣٨٤٨) (كرث) .
(٢) أي: يكذب عليه ويفتري.
(٣) يختم على قلبه: يطبع عليه ما يمنعه عن قبول الحق.
(٤) بالمكاشفة والبيان: بكشفه له وتبيينه.
(٥) «ويعصمك من الناس» : أي يحميك ويصونك عنهم حتى لا يقدر أحد على شيء يضرك.
(٦) تشتد: تقوى، وتزيد شدة. بصائرهم: المقصود بهم موسى، وهارون، ومحمد. أي: يكونون على بصيرة ويقين في أمورهم.." (١)

"القبطي والإسرائيلي بإناء واحد، فإذا خرج الماء، كان الذي يلي القبطي دما، والذي يلي الإسرائيلي ماء إلى نحو هذا، وشبهه، من العذاب بالدم المنقلب عن الماء، هذا قول جماعة من المتأولين.
وقال زيد بن أسلم: إنما سلط عليهم الرعاف «١» ، فهذا معنى قوله: والدم، وقوله: آيات مفصلات التفصيل: أصله في الأجرام: إزالة الاتصال، فهو تفريق شيئين، فإذا استعمل في المعاني، فيراد به أنه فرق بينها، وأزيل اشتباكها وإشكالها، فيجيء من ذلك بيانها.

---

(١) تفسير الثعالبي = الجواهر الحسان في تفسير القرآن الثعالبي، أبو زيد ١/٣١٠

وقالت فرقة: مفصلات يراد بها: مفرقات في الزمن.

قال الفخر: قال المفسرون: كان العذاب يبقى عليهم من السبت إلى السبت، وبين العذاب والعذاب شهر، وهذا معنى قوله: آيات مفصلات، على هذا التأويل، أي:

فصل بين بعضها وبعض بزمان تمتحن فيه أحوالهم، وينظر أيقبلون الحجة والدليل، أم يستمرون على الخلاف والتقليد. انتهى.

وقوله عز وجل: ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك/ بما عهد عندك ... الآية: «الرجز» : العذاب، والظاهر من الآية أن المراد بالرجز هنا العذاب المتقدم الذكر من الطوفان والجراد وغيره.

وقال قوم: [إن] الرجز هنا طاعون أنزله الله بهم، والله أعلم، وهذا يحتاج إلى سند، وقولهم: بما عهد عندك لفظ يعم جميع الوسائل بين الله وبين موسى من طاعة من موسى ونعمة من الله تبارك وتعالى، ويحتمل أن يكون ذلك منهم على جهة القسم على موسى، وقولهم: لئن كشفت أي: بدعائك، لنؤمنن ولنرسلن قسم **وجوابه**، وهذا عهد من فرعون وملئه، وروي أنه لما انكشف العذاب، قال فرعون لموسى: اذهب ببني إسرائيل حيث شئت، فخالفه بعض ملئه، فرجع ونكث، و «إذا» هنا للمفاجأة، والأجل: يراد به غاية كل واحد منهم بما يخصه من الهلاك والموت كما تقول: أخرت كذا إلى وقت، وأنت لا تريد وقتا بعينه، فاللفظ متضمن توعدا ما، وكانوا عنها غافلين أي: غافلين عما تضمنته الآيات من النجاة والهدى.

---

(١) ذكره ابن عطية (٢/ ٤٤٤) ، وابن كثير (٢/ ٢٤٢) ، والسيوطي (٣/ ٢٠٦) ، وعزاه لابن جرير، وابن أبي حاتم.." (١)

"العباد والأزجر لأهل العناد تقريب **الجواب** وإخباره سبحانه وتعالى بنفسه الشريفة دون واسطة إشعارا بفرط قربه وحضوره مع كل سائل فقال: ﴿فإني﴾ دون فقل إني، فإنه لو أثبت قل، لأوهم بعدا وليس المقام كذلك، ولكان قوله إني، موهما فيحتاج إلى أن يقال إن الله أو نحوه، ومع ذلك فلا ينفك عن إشكال؛ وإذا كان هذا التلطف بالسائلين فما ظنك بالسالكين السائرين! وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري ما معناه: الذين يسألون عن الجبال وعن اليتامى وعن المحيض وعن الأهلة ونحوها يجابون بالواسطة، وأما الذين يسألون عني فإني أرفع الوسائط بيني وبينهم. وقال الإمام قاضي القضاة ناصر الدين بن ميلق ما معناه: إنه سبحانه وتعالى لما كان قد تعرف إلى عباده بأفعاله وآياته وما ركز في العقول من معرفته كان حذف الواسطة في الإخبار عنه أنسب بخلاف الأهلة ونحوها فإن العقول لا تستقل بمعرفتها، فكان الإخبار عنها بواسطة الرسول الذي لا تعرف إلا من جهته أنسب. ﴿قريب﴾ فعيل من القرب وهو مطالعة الشيء حسا أو معنى أي من طلبني بعقله وجدني وعرفني وإنما أرسلت الرسل زيادة في التعرف." (٢)

---

(١) تفسير الثعالبي = الجواهر الحسان في تفسير القرآن الثعالبي، أبو زيد ٧٠/٣

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور برهان الدين البقاعي ٧١/٣

"ولما أبلغ في هذه الأساليب في إظهار الخفايا، وأكثر من نصب الأدلة على الحق وإقامة على وجوب اتباع محمد صلى الله عليه وسلم، وكانوا بإعراضهم عن ذلك كله كأنهم منكرون لأن يكون جاءهم شيء من ذلك، قال ناسقا على ما تقديره: فلقد آتيناك في هذه الآيات بأعظم البينات، منبها بحرف التوقع المقترن بأداة القسم على أنه مما يتوقع هنا أن يقال: ﴿ولقد وصلنا﴾ أي على ما لنا من العظمة التي مقتضاها أن يكفي أدنى إشارة منها ﴿لهم﴾ اي خاصة، فكان تخصيصهم بذلك منة عظيمة يجب عليهم شكرها ﴿القول﴾ أي أتبعنا بعض القول – الذي لا قول في الحقيقة سواه – بعضا بالإنزال منجما، قطعا بعضها في أثر بعض، لتكون **جوابا** لأقولهم، وحلا لإشكالهم، فيكون أقرب إلى الفهم، وأولى بالتدبر، مع تنويعه في وعد ووعيد، وأخبار ومواعظ، وحكم ونصائح، وأحكام ومصالح، وأكثرنا من ذلك حتى كانت آياته المعجزات وبيناته الباهرات كأنها أفراس الرهبان، يوم استباق الأقران، في حومة الميدان، غير أن كلا منهما سابق في العيان.

ولما بكتهم بالتنبيه بهذا التأكيد على مبالغتهم في الكذب بالقول أو بالفعل في أنه ما أتاهم ما يقتضي التذكير أتبع ذلك التوصيل عليه فقال: ﴿لعلهم يتذكرون*﴾ أي ليكون حالهم حال الذين يرجى لهم." (١)

"ابن مريم هل يستطيع ربك)، وهذا كما تقول: هل تستطيع أن تجيء معي؟ عالما باستطاعته أي هل تفعل أم لا؟ أو بمعنى هل يعطيك ربك بإجابة سؤالك فيكون أطاع واستطاع بمعنى كأجاب واستجاب، وقيل: شكوا أي في قدرة الله، ولذلك أجابهم عيسى عليه السلام بقوله: " اتقوا الله " (١)، ومن قرأ (هل تستطيع) بالتاء، و (ربك) بالنصب، فمعناه هل تستطيع سؤال ربك؟ (أن ينزل علينا مائدة من السماء قال): عيسى، (اتقوا الله): في سؤالها، (إن كنتم مؤمنين) أي: لا يليق اقتراح الآيات بعد الإيمان، (قالوا نريد أن نأكل منها)، فأجابوا بأن طلبها لأجل الحاجة لا أنا نطلب آية، (وتطمئن قلوبنا): بزيادة علمنا، (ونعلم): علم مشاهدة بعد ما علمناه علم إيمان، (أن قد صدقتنا): فيما وعدتنا أو في نبوتك، (ونكون عليها من الشاهدين) أي: من الشاهدين على تلك المائدة الدالة على نبوتك أو من الشاهدين عليها عند من لم يحضرها من بني إسرائيل، وعليها متعلق بمحذوف يفسره من الشاهدين، (قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا)، نداء ثان فإن اللهم لا يوصف، ولا يبدل منه، (أنزل علينا مائدة) أي: خوان إذا كان فيه الطعام، (من السماء تكون لنا عيدا)، العيد اسم ليوم فيه سرور مخصوص فضمير تكون للمائدة على حذف مضافين أي: تكون يوم نزولها أو اسم سرور يعود فلا حذف، لكن في الإسناد مجاز، (لأولنا)، بدل من لنا، (وآخرنا): لمتقدمينا ومتأخرينا أو يأكل منها أولنا وآخرنا (وآية منك): على كمال قدرتك، وصحة نبوتي، (وارزقنا وأنت خير الرازقين قال الله): مجيبا له، (إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد): بعد نزولها، (منكم

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي ما نصه:

(هل يستطيع ربك) قرأ الكسائي هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب/ وبإدغام اللام في التاء، وسبب الإدغام أن اللام قريب المخرج من التاء لأنهما من حروف طرف اللسان وأصول الثنايا وبحسب قرب الحرف من الحرف يحسن الإدغام، وهذه

---

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور برهان الدين البقاعي ٣١٣/١٤

القراءة مروية عن علي وابن عباس. وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كانوا أعلم بالله من أن يقولوا هل يستطيع وإنما قالوا هل تستطيع أن تسأل ربك.

وعن معاذ بن جبل: أقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب

والباقون يستطيع بالياء ربك برفع الباء وبالإظهار فأما القراءة الأولى فمعناها: هل تستطيع سؤال ربك؟ قالوا وهذه القراءة أولى من الثانية لأن هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى، والثانية توجب شكهم في استطاعة الله، ولا شك أن الأولى أولى، وأما القراءة الثانية ففيها إشكال، وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون [المائدة: ١١١] وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما وصفهم بالإيمان والإسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم أتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء فدل ذلك على أنهم كانوا شاكين متوقفين فإن هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الإيمان وقالوا: ونعلم أن قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله إن كنتم مؤمنين يدل على أنهم ما كانوا كاملين في الإيمان.

والوجه الثاني: في **الجواب** أنهم كانوا مؤمنين إلا أنهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال إبراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي [البقرة: ٢٦٠] فإن مشاهدة مثل هذه الآية لا شك أنها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا.

والوجه الثالث: في **الجواب** أن المراد من هذا الكلام استفهام أن ذلك هل هو جائز في الحكمة أم لا وذلك لأن أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فإن المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة، وهذا **الجواب** يتمشى على قول المعتزلة، وأما على قولنا فهو محمول على أن الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فإنه إن لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لأن خلاف المعلوم غير مقدور.

الوجه الرابع: قال السدي: هل يستطيع ربك أي هل يطيعك ربك إن سألته، وهذا تفريع على أن استطاع بمعنى أطاع والسين زائدة.

والوجه الخامس: لعل المراد بالرب: هو جبريل عليه السلام، لأنه كان يربيه ويخصه بأنواع/ الإعانة، ولذلك قال تعالى في أول الآية إذ أيدتك بروح القدس [المائدة: ١١٠] يعني أنك تدعي أنه يربيك ويخصك بأنواع الكرامة، فهل يقدر على إنزال مائدة من السماء عليك.

والوجه السادس: أنه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير أن ذلك في غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على إشباع هذا ويكون غرضه منه أن ذلك أمر جلي واضح، لا يجوز لعاقل أن يشك فيه، فكذا هاهنا. اهـ (مفاتيح الغيب ١٢/ ٤٦١ - ٤٦٢)." [١]

---

(١) تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن الإيجي، محمد بن عبد الرحمن ١/٥١٠

"الذي خلق آل قصي وهم قريش من نفس واحدة وهو قصي فجعل من جنسها زوجها عربية قرشية فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء حيث سميا أولادهما الأربعة بعبد المناف وعبد العزي وعبد قصي وعبد الدار وقيل تم الكلام عند قوله آتاهما ثم ذكر كفار مكة فقال: " فتعالى الله عما يشركون " (١) (أيشركون) ابتداء كلام وإنكار على المشركين (ما لا يخلق شيئا) كالأصنام (وهم يخلقون) مخلوقون لله جيء بضمير العاقلين بناء على اعتقادهم وتسميتهم إلها (ولا يستطعون لهم) لعبادهم (نصرا ولا أنفسهم ينصرون) لا يقدرون على دفع مكروه كمن أراد كسرهم (وإن تدعوهم) أي: الأصنام أو المشركين (إلى الهدى) إلى أن يهدوكم أو إلى الإسلام (لا يتبعوكم) إلى مرادكم ولا يجيبوكم (سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون) أي: سواء إحداثكم دعاءهم واستمراركم على الصمت عن دعائهم فإن الكفار إذا نزل عليهم أمر دعوا الله تعالى دون الأصنام.

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي ما نصه:

اعلم أنه تعالى رجع في هذه الآية إلى تقرير أمر التوحيد وإبطال الشرك وفيه مسائل:

المسألة الأولى: المروي عن ابن عباس هو الذي خلقكم من نفس واحدة وهي نفس آدم وخلق منها زوجها أي حواء خلقها الله من ضلع آدم عليه السلام من غير أذى فلما تغشاها آدم حملت حملا خفيفا ... فلما أثقلت أي ثقل الولد في بطنها أتاها إبليس في صورة رجل وقال: ما هذا يا حواء/ إني أخاف أن يكون كلبا أو بهيمة وما يدريك من أين يخرج؟ أمن دبرك فيقتلك أو ينشق بطنك؟ فخافت حواء، وذكرت ذلك لآدم عليه السلام، فلم يزالا في هم من ذلك، ثم أتاها وقال: إن سألت الله أن يجعله صالحا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك تسميه عبد الحرث، وكان اسم إبليس في الملائكة الحرث فذلك قوله: فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما أي لما آتاهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا أي جعل آدم وحواء له شريكا، والمراد به الحرث هذا تمام القصة.

واعلم أن هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه: الأول: أنه تعالى قال: فتعالى الله عما يشركون وذلك يدل على أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة. الثاني: أنه تعالى قال بعده: أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون [الأعراف: ١٩١] وهذا يدل على أن المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء لله تعالى، وما جرى لإبليس اللعين في هذه الآية ذكر. الثالث: لو كان المراد إبليس لقال: أيشركون من لا يخلق شيئا، ولم يقل ما لا يخلق شيئا، لأن العاقل إنما يذكر بصيغة «من» لا بصيغة «ما» الرابع: أن آدم عليه السلام كان أشد الناس معرفة بإبليس، وكان عالما بجميع الأسماء كما قال تعالى: وعلم آدم الأسماء كلها فكان لا بد وأن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحرث فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه بأن اسمه هو الحرث كيف سمى ولد نفسه بعبد الحرث؟ وكيف ضاقت عليه الأسماء حتى إنه لم يجد سوى هذا الاسم؟ الخامس: أن الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح، فجاءه إنسان ودعاه إلى أن يسميه بمثل هذه الأسماء لزجره وأنكر عليه أشد الإنكار. فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله: وعلم آدم الأسماء كلها [البقرة: ٣١] وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لأجل وسوسة إبليس، كيف لم يتنبه لهذا القدر وكيف لم يعرف أن ذلك من الأفعال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها السادس: أن بتقدير أن آدم عليه السلام،

سماه بعبد الحرث، فلا يخلو إما أن يقال إنه جعل هذا اللفظ اسم علم له، أو جعله صفة له، بمعنى أنه أخبر بهذا اللفظ أنه عبد الحرث ومخلوق من قبله. فإن كان الأول لم يكن هذا شركا بالله لأن أسماء الأعلام والألقاب لا تفيد في المسميات فائدة، فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الإشراك، وإن كان الثاني كان هذا قولا بأن آدم عليه السلام اعتقد أن لله شريكا في الخلق والإيجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم، وذلك لا يقوله عاقل. فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد ويجب على العاقل المسلم أن لا يلتفت إليه.

إذا عرفت هذا فنقول: في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد.

التأويل الأول: ما ذكره القفال فقال: إنه تعالى ذكر هذه القصة على تمثيل ضرب المثل/ وبيان أن هذه الحالة صورة حالة هؤلاء المشركين في جهلهم، وقولهم بالشرك، وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول: هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها إنسانا يساويه في الإنسانية، فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل، دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك. فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا، جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما، لأنهم تارة ينسبون ذلك الولد إلى الطبائع كما هو قول الطبائعيين، وتارة إلى الكواكب كما هو قول المنجمين، وتارة إلى الأصنام والأوثان كما هو قول عبدة الأصنام.

ثم قال تعالى: فتعالى الله عما يشركون أي تنزه الله عن ذلك الشرك، وهذا **جواب** في غاية الصحة والسداد.

التأويل الثاني: بأن يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم آل قصي، والمراد من قوله: هو الذي خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن إليها، فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف، وعبد العزى، وعبد قصي، وعبد اللات، وجعل الضمير في يشركون لهما ولأعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك.

التأويل الثالث: أن نسلم أن هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا **الإشكال** **وجوه**: الأول: أن المشركين كانوا يقولون إن آدم عليه السلام كان يعبد الأصنام، ويرجع في طلب الخير ودفع الشر إليها، فذكر تعالى قصة آدم وحواء عليهما السلام، وحكى عنهما أنهما قالا: لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين أي ذكرا أنه تعالى لو آتاهما ولدا سويا صالحا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة، ثم قال:

فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فقوله: جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الإنكار والتبعيد، والتقرير: فلما آتاهما صالحا أجعلا له شركاء فيما آتاهما؟ ثم قال: فتعالى الله عما يشركون أي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه إلى آدم عليه السلام، ونظيره أن ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الإنعام، ثم يقال لذلك المنعم: إن ذلك المنعم عليه يقصد ذمك وإيصال الشر إليك، فيقول ذلك المنعم: فعلت في حق فلان كذا وأحسنت إليه بكذا وكذا وأحسنت إليه بكذا وكذا، ثم إنه يقابلني بالشر والإساءة والبغي؟ على التبعيد فكذا هاهنا.

الوجه الثاني: في **الجواب** أن نقول: إن هذه القصة من أولها إلى آخرها في حق آدم وحواء/ ولا **إشكال في** شيء من ألفاظها إلا قوله: فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فنقول: التقدير، فلما آتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء أي

جعل أولادهما له شركاء على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وكذا فيما آتاهما، أي فيما آتى أولادهما ونظيره قوله: وسئل القرية [يوسف: ٨٢] أي واسأل أهل القرية.

فإن قيل: فعلى هذا التأويل ما الفائدة في التثنية في قوله: جعلا له شركاء.

قلنا: لأن ولده قسمان ذكر وأنثى فقوله: جعلا المراد منه الذكر والأنثى مرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين، ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع، وهو قوله تعالى: فتعالى الله عما يشركون.

الوجه الثالث: في **الجواب** سلمنا أن الضمير في قوله: جعلا له شركاء فيما آتاهما عائد إلى آدم وحواء عليهما السلام، إلا أنه قيل: إنه تعالى لما آتاهما الولد الصالح عزما على أن يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الإطلاق. ثم بدا لهم في ذلك، فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها، وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته. وهذا العمل وإن كان منا قربة وطاعة، إلا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فلهذا قال تعالى: فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذه الآية ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال حاكيا عن الله سبحانه: «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه»

وعلى هذا التقدير: **فالإشكال زائل**.

الوجه الرابع: في التأويل أن نقول: سلمنا صحة تلك القصة المذكورة، إلا أنا نقول: إنهم سموا بعبد الحرث لأجل أنهم اعتقدوا أنه إنما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحرث، وقد يسمى المنعم عليه عبدا للمنعم. يقال في المثل: أنا عبد من تعلمت منه حرفا، ورأيت بعض الأفاضل كتب على عنوان: كتابة عبد وده فلان. قال الشاعر:

وإني لعبد الضيف ما دام ثاويا ... ولا شيمة لي بعدها تشبه العبدا

فآدم وحواء عليهما السلام سميا ذلك الولد بعبد الحرث تنبيها على أنه إنما سلم من الآفات ببركة دعائه، وهذا لا يقدح في كونه عبد الله من جهة أنه مملوكه ومخلوقه، إلا أنا قد ذكرنا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم عليه السلام معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد، فهذا جملة ما نقوله في تأويل هذه الآية.

المسألة الثانية: في تفسير ألفاظ الآية وفيها مباحث:

البحث الأول: قوله: هو الذي خلقكم من نفس واحدة المشهور أنها نفس آدم وقوله: / خلق منها زوجها المراد حواء. قالوا ومعنى كونها مخلوقة من نفس آدم، أنه تعالى خلقها من ضلع من أضلاع آدم.

قالوا: والحكمة فيه أن الجنس إلى الجنس أميل، والجنسية علة الضم، وأقول هذا الكلام مشكل لأنه تعالى لما كان قادرا على أن يخلق آدم ابتداء فما الذي حملنا على أن نقول إنه تعالى خلق حواء من جزء من أجزاء آدم؟ ولم لا نقول: إنه تعالى خلق حواء أيضا ابتداء؟ وأيضا الذي يقدر على خلق إنسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتداء، وأيضا الذي يقال: إن عدد أضلاع الجانب الأيسر أنقص من عدد أضلاع الجانب الأيمن فيه مؤاخذة تنبي عن خلاف الحس والتشريح. بقي أن يقال: إذا لم نقل بذلك، فما المراد من كلمة (من) في قوله: وجعل منها زوجها فنقول: قد ذكرنا أن الإشارة إلى الشيء

تارة تكون بحسب شخصه، وأخرى بحسب نوعه

قال عليه الصلاة والسلام: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»

وليس المراد ذلك الفرد المعين بل المراد ذلك النوع.

وقال عليه الصلاة والسلام: «في يوم عاشوراء هذا هو اليوم الذي أظهر الله فيه موسى على فرعون»

والمراد خلق من النوع الإنساني زوجة آدم، والمقصود التنبيه على أنه تعالى جعل زوج آدم إنسانا مثله قوله: فلما تغشاها أي جامعها، والغشيان إتيان الرجل المرأة وقد غشاها وتغشاها إذا علاها، وذلك لأنه إذا علاها فقد صار كالغاشية لها، ومثله يجللها، وهو يشبه التغطي واللبس. قال تعالى: هن لباس لكم وأنتم لباس لهن

وقوله: حملت حملا خفيفا قالوا يريد النطفة والمني والحمل بالفتح ما كان في البطن أو على رأس الشجر، والحمل بكسر الحاء ما حمل على ظهر أو على الدابة. وقوله: فمرت به أي استمرت بالماء والحمل على سبيل الخفة، والمراد أنها كانت تقوم وتقعد وتمشي من غير ثقل. قال صاحب «الكشاف»: وقرأ يحيى بن يعمر فمرت به بالتخفيف وقرأ غيره (فمارت به) من المرية. كقوله: أفتمارونه [النجم: ١٢] وفي قراءة أخرى أفتمرونه معناه وقع في نفسها ظن الحمل وارتابت فيه فلما أثقلت أي صارت إلى حال الثقل ودنت ولادتها دعوا الله ربهما يعني آدم وحواء لئن آتيتنا صالحا أي ولدا سويا مثلنا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك فلما آتاهما الله صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما والكلام في تفسيره قد مر بالاستقصاء قرأ ابن كثير وابن عامر، وأبو عمرو، وحمزة، والكسائي، وعاصم، في رواية حفص (عنه شركاء) بصيغة الجمع وقرأ نافع وعاصم في رواية أبي بكر (عنه شركا) بكسر الشين وتنوين الكاف ومعناه جعلا له نظراء ذوي شرك وهم الشركاء، أو يقال معناه أحدثا لله إشراكا في الولد ومن قرأ شركاء فحجته قوله: أم جعلوا لله شركاء خلقوا [الرعد: ١٦] وأراد بالشركاء في هذه الآية إبليس لأن من أطاع إبليس فقد أطاع جميع الشياطين، هذا إذا حملنا هذه الآية على القصة المشهورة، أما إذا لم نقل به فلا حاجة إلى التأويل والله أعلم. اهـ (مفاتيح الغيب. ١٥/ ٤٢٧ - ٤٣٠).." (١)

"كما ينتقص من الانتهاء ينتقص من الابتداء وهو المنقول عن كثير من السلف أو هو كقولك: والله لأضربنك إلا أن أرى غير ذلك مع أن عزيمتك على ضربه فعلى هذا الاستثناء في الموضعين لبيان أنه لو أراد عدم خلودهم لقدر لا أنه واجب عليه ويؤيده قوله: (إن ربك فعال لما يريد) أو هو من باب (حتى يلج الجمل في سم الخياط) [الأعراف: ٤٥]، و (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) [الدخان: ٥٦] على إحدى التأويلات أو المستثنى توقفهم في الموقف أو مدة لبثهم في الدنيا والبرزخ أو الاستثناء لخروج الكل من النار إلى الزمهرير ومن الجنة إلى المراتب والمنازل الأرفع، (إن ربك فعال لما يريد) حاكم غير محكوم (١).

(وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض) قيل المراد منهما سماوات الآخرة وأرضها وهما مؤبدان، (إلا ما شاء ربك) والأحسن عندى في الاستثنائين قول قتادة والله أعلم بثنياه اعترف رضى الله عنه بالعجز عن الفهم وأحال العلم على الله تعالى، (عطاء غير مجذوذ) غير مقطوع ونصبه على الحال أو المصدر المؤكد صرح في الجنة بأنها

---

(١) تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن الإيجي، محمد بن عبد الرحمن ٦٨٢/١

غير مقطوع لئلا يتوهم متوهم بعد ذكر المشيئة أن ثمة انقطاعا ولم يذكر في شق النار، (فلا تك في مرية) شك، (مما يعبد

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي ما نصه:

قال تعالى: خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قال قوم إن عذاب الكفار منقطع ولها نهاية، واحتجوا بالقرآن والمعقول. أما القرآن فآيات منها هذه الآية والاستدلال بها من وجهين: الأول: أنه تعالى قال: ما دامت السماوات والأرض دل هذا النص على أن مدة عقابهم مساوية لمدة بقاء السموات والأرض، ثم توافقنا على أن مدة بقاء السموات والأرض متناهية فلزم أن تكون مدة عقاب الكفار منقطعة. الثاني: أن قوله: إلا ما شاء ربك استثناء من مدة عقابهم وذلك يدل على زوال ذلك العذاب في وقت هذا الاستثناء ومما تمسكوا به أيضا قوله تعالى في سورة عم يتساءلون: لابثين فيها أحقابا [النبأ: ٢٣] بين تعالى أن لبثهم في ذلك العذاب لا يكون إلا أحقابا معدودة.

وأما العقل فوجهان: الأول: أن معصية الكافر متناهية ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلم وأنه لا يجوز. الثاني: أن ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا بيان خلوه عن النفع أن ذلك النفع لا يرجع إلى الله تعالى لكونه متعاليا عن النفع والضرر ولا إلى ذلك المعاقب لأنه في حقه ضرر محض ولا إلى غيره، لأن أهل الجنة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة لهم في الالتذاذ بالعذاب الدائم في حق غيرهم، فثبت أن ذلك العذاب ضرر خال عن جميع جهات النفع فوجب أن لا يجوز، وأما الجمهور الأعظم من الأمة، فقد اتفقوا على أن عذاب الكافر دائم وعند هذا احتاجوا إلى الجواب عن التمسك بهذه الآية. أما قوله: خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض فذكروا عنه جوابين: الأول: قالوا المراد سموات الآخرة وأرضها. قالوا والدليل على أن في الآخرة سماء وأرضا قوله تعالى: يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات [إبراهيم: ٤٨] وقوله:

وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء [الزمر: ٧٤] وأيضا لا بد لأهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم، وذلك هو الأرض والسموات.

ولقائل أن يقول: التشبيه إنما يحسن ويجوز إذا كان حال المشبه به معلوما مقررا فيشبه به غيره تأكيدا لثبوت الحكم في المشبه ووجود السموات والأرض في الآخرة غير معلوم وبتقدير أن يكون وجوده معلوما إلا أن بقاءها على وجه لا يفنى البتة غير معلوم، فإذا كان أصل وجودهما مجهولا لأكثر الخلق ودوامهما أيضا مجهولا للأكثر، كان تشبيه عقاب الأشقياء به في الدوام كلاما عديم الفائدة، أقصى ما في الباب أن يقال: لما ثبت بالقرآن وجود سموات وأرض في الآخرة وثبت دوامهما وجب الاعتراف به، وحينئذ يحسن التشبيه، إلا أنا نقول: لما كان الطريق في إثبات دوام سموات أهل الآخرة ودوام أرضهم هو السمع، ثم السمع دل على دوام عقاب الكافر، فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الأصل حاصل بعينه في الفرع، وفي هذه الصورة أجمعوا على أن القياس ضائع والتشبيه باطل، فكذا هاهنا.

والوجه الثاني: في الجواب قالوا إن العرب يعبرون عن الدوام والأبد بقولهم ما دامت السموات والأرض، ونظيره أيضا قولهم

ما اختلف الليل والنهار، وما طما البحر، وما أقام الجبل، وأنه تعالى خاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الأشياء بناء على اعتقادهم أنها باقية أبد الآباد، علمنا أن هذه الألفاظ بحسب عرفهم تفيد الأبد والدوام الخالي عن الانقطاع.

ولقائل أن يقول: هل تسلمون أن قول القائل: خالدين فيها ما دامت السموات والأرض، يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات، أو تقولون إنه لا يدل على هذا المعنى، فإن كان الأول، **فالإشكال لازم**، لأن النص لما دل على أنه يجب أن تكون مدة كونهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات، ثم ثبت أنه لا بد من فناء السموات فعندها يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب، وأما إن قلتم هذا الكلام لا يمنع بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات والأرض، فلا حاجة بكم إلى هذا **الجواب** ألبتة، فثبت أن هذا **الجواب** على كلا التقديرين ضائع.

واعلم أن **الجواب** الحق عندي في هذا الباب شيء آخر، وهو أن المعهود من الآية أنه متى كانت السموات والأرض دائمتين، كان كونهم في النار باقيا فهذا يقتضي أن كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي أنه إذا عدم الشرط يعدم المشروط: ألا ترى أنا نقول: إن كان هذا إنسانا فهو حيوان.

فإن قلنا: لكنه إنسان فإنه ينتج أنه حيوان، أما إذا قلنا لكنه ليس بإنسان لم ينتج أنه ليس بحيوان، لأنه ثبت في علم المنطق أن استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئا، فكذا هاهنا إذا قلنا متى دامت السموات دام عقابهم، فإذا قلنا لكن السموات دائمة لزم أن يكون عقابهم حاصلا، أما إذا قلنا لكنه ما بقيت السموات لم يلزم عدم دوام عقابهم.

فإن قالوا: فإذا كان العقاب حاصلا سواء بقيت السموات أو لم تبق لم يبق لهذا التشبيه فائدة؟

قلنا بل فيه أعظم الفوائد وهو أنه يدل على نفاذ ذلك العذاب دهرا دهرا، وزمانا لا يحيط العقل بطوله وامتداده، فأما أنه هل يحصل له آخر أم لا فذلك يستفاد من دلائل أخر، وهذا **الجواب** الذي قررته **جواب** حق ولكنه إنما يفهمه إنسان ألف شيئا من المعقولات.

وأما الشبهة الثانية: وهي التمسك بقوله تعالى: إلا ما شاء ربك فقد ذكروا فيه أنواعا من الأجوبة.

الوجه الأول: في **الجواب** وهو الذي ذكره ابن قتيبة وابن الأنباري والفراء. قالوا هذا استثناء استثناه الله تعالى ولا يفعله ألبتة، كقولك: والله لأضربنك إلا أن أرى غير ذلك مع أن عزيمتك تكون على ضربه، فكذا هاهنا وطولوا في تقرير هذا **الجواب**، وفي ضرب الأمثلة فيه، وحاصله ما ذكرناه.

ولقائل أن يقول: هذا ضعيف لأنه إذا قال: لأضربنك إلا أن أرى غير ذلك، معناه: لأضربنك إلا إذا رأيت أن الأولى ترك مضرب، وهذا لا يدل ألبتة على أن هذه الرؤية قد حصلت أم لا بخلاف قوله: خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك فإن معناه الحكم بخلودهم فيها إلا المدة التي شاء ربك، فههنا اللفظ تدل على أن هذه المشيئة قد حصلت جزما، فكيف يحصل قياس هذا الكلام على ذلك الكلام.

الوجه الثاني: في **الجواب** أن يقال: إن كلمة إلا هاهنا وردت بمعنى: سوى. والمعنى أنه تعالى لما قال: خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض فهم منه أنهم يكونون في النار في جميع مدة بقاء السموات والأرض في الدنيا، ثم قال سوى ما يتجاوز

ذلك من الخلود الدائم فذكر أولا في خلودهم ما ليس عند العرب أطول منه، ثم زاد عليه الدوام الذي لا آخر له بقوله: إلا ما شاء ربك المعنى: إلا ما شاء ربك من الزيادة التي لا آخر لها.

الوجه الثالث: في **الجواب** وهو أن المراد من هذا الاستثناء زمان وقوفهم في الموقف فكأنه تعالى قال فأما الذين شقوا ففي النار إلا وقت وقوفهم للمحاسبة فإنهم في ذلك الوقت لا يكونون/ في النار، وقال أبو بكر الأصم المراد إلا ما شاء ربك وهو حال كونهم في القبر، أو المراد إلا ما شاء ربك حال عمرهم في الدنيا وهذه الأقوال الثلاثة متقاربة، والمعنى: خالدين فيها بمقدار مكثهم في الدنيا أو في البرزخ أو مقدار وقوفهم للحساب ثم يصيرون إلى النار.

الوجه الرابع: في **الجواب** قالوا: الاستثناء يرجع إلى قوله: لهم فيها زفير وشهيق [هود: ١٠٦] وتقريره أن نقول: قوله: لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها يفيد حصول الزفير والشهيق مع الخلود فإذا دخل الاستثناء عليه وجب أن يحصل وقت لا يحصل فيه هذا المجموع لكنه ثبت في المعقولات أنه كما ينتفي المجموع بانتفاء جميع أجزائه فكذلك ينتفي بانتفاء فرد واحد من أجزائه فإذا انتهوا آخر الأمر إلى أن يصيروا ساكنين هامدين خامدين فحينئذ لم يبق لهم زفير وشهيق فانتفى أحد أجزاء ذلك المجموع فحينئذ يصح ذلك الاستثناء من غير حاجة إلى الحكم بانقطاع كونهم في النار.

الوجه الخامس: في **الجواب** أن يحمل هذا الاستثناء على أن أهل العذاب لا يكونون أبدا في النار، بل قد ينقلون إلى البرد والزمهرير وسائر أنواع العذاب وذلك يكفي في صحة هذا الاستثناء.

الوجه السادس: في **الجواب** قال قوم: هذا الاستثناء يفيد إخراج أهل التوحيد من النار، لأن قوله: فأما الذين شقوا ففي النار يفيد أن جملة الأشقياء محكوم عليهم بهذا الحكم، ثم قوله: إلا ما شاء ربك يوجب أن لا يبقى ذلك الحكم على ذلك المجموع. ويكفي في زوال حكم الخلود عن المجموع زواله عن بعضهم، فوجب أن لا يبقى حكم الخلود لبعض الأشقياء، ولما ثبت أن الخلود واجب للكفار وجب أن يقال: الذين زال حكم الخلود عنهم هم الفساق من أهل الصلاة، وهذا كلام قوي في هذا الباب.

فإن قيل: فهذا الوجه إنما يتعين إذا فسدت سائر الوجوه التي ذكرتموها، فما الدليل على فسادها، وأيضا فمثل هذا الاستثناء مذكور في جانب السعداء، فإنه تعالى قال: وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ.

قلنا: إنا بهذا الوجه بينا أن هذه الآية لا تدل على انقطاع وعيد الكفار، ثم إذا أردنا الاستدلال بهذه الآية على صحة قولنا في أنه تعالى يخرج الفساق من أهل الصلاة من النار.

قلنا: أما حمل كلمة «إلا» على سوى فهو عدول عن الظاهر، وأما حمل الاستثناء على حال عمر الدنيا والبرزخ والموقف فبعيد أيضا، لأن الاستثناء وقع عن الخلود في النار، ومن المعلوم أن الخلود في النار كيفية من كيفيات الحصول في النار، فقبل الحصول في النار امتنع حصول الخلود في النار، وإذا لم يحصل الخلود لم يحصل المستثنى منه وامتنع حصول الاستثناء. وأما قوله الاستثناء عائد/ إلى الزفير والشهيق فهذا أيضا ترك للظاهر، فلم يبق للآية محمل صحيح إلا هذا الذي ذكرناه، وأما قوله المراد من الاستثناء نقله من النار إلى الزمهرير. فنقول: لو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يحصل العذاب بالزمهرير

إلا بعد انقضاء مدة السموات والأرض. والأخبار الصحيحة دلت على أن النقل من النار إلى الزمهرير وبالعكس يحصل في كل يوم مرارا فبطل هذا الوجه، وأما قوله إن مثل هذا الاستثناء حاصل في جانب السعداء فنقول: أجمعت الأمة على أنه يمتنع أن يقال: إن أحدا يدخل الجنة ثم يخرج منها إلى النار، فلأجل هذا الإجماع افتقرنا فيه إلى حمل ذلك الاستثناء على أحد تلك التأويلات. أما في هذه الآية لم يحصل هذا الإجماع، فوجب إجراؤها على ظاهرها فهذا تمام الكلام في هذه الآية. واعلم أنه تعالى لما ذكر هذا الاستثناء قال: إن ربك فعال لما يريد وهذا يحسن انطباقه على هذه الآية إذا حملنا الاستثناء على إخراج الفساق من النار، كأنه تعالى يقول أظهرت القهر والقدرة ثم أظهرت المغفرة والرحمة لأني فعال لما أريد وليس لأحد علي حكم ألبتة.

ثم قال: وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم سعدوا بضم السين والباقون بفتحها وإنما جاز ضم السين لأنه على حذف الزيادة من أسعد ولأن سعد لا يتعدى وأسعد يتعدى وسعد وأسعد بمعنى ومنه المسعود من أسماء الرجال.

المسألة الثانية: الاستثناء في باب السعداء يجب حمله على أحد الوجوه المذكورة فيما تقدم وهاهنا وجه آخر وهو أنه ربما اتفق لبعضهم أن يرفع من الجنة إلى العرش وإلى المنازل الرفيعة التي لا يعلمها إلا الله تعالى.

قال الله تعالى: وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر [التوبة: ٧٢] وقوله: عطاء غير مجذوذ فيه مسألتان:

المسألة الأولى: جذه يجذه جذا إذا قطعه وجذ الله دابرهم، فقوله: غير مجذوذ أي غير مقطوع، ونظيره قوله تعالى في صفة نعيم الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة [الواقعة: ٣٣].

المسألة الثانية: اعلم أنه تعالى لما صرح في هذه الآية أنه ليس المراد من هذا الاستثناء كون هذه الحالة منقطعة، فلما خص هذا الموضع بهذا البيان ولم يذكر ذلك في جانب الأشقياء دل ذلك على أن المراد من ذلك الاستثناء هو الانقطاع، فهذا تمام الكلام في هذه الآية. اهـ (مفاتيح الغيب ١٨/ ٤٠٠ - ٤٠٤)." [١]

"واستشكل آخرون الأمرين معا: الإثبات، والنفي، فإن القرآن لا يثبت بالظن، ولا ينفى بالظن، ولا شك أنه **إشكال قوي** كالجبل.

وقد أخبرني بعض الفضلاء بأنه سمع الحافظ ابن حجر يقرر في درسه في **الجواب** عنه: أن حكم البسملة في ذلك حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبعة، فتكون قطعية الإثبات، والنفي معا، ولهذا قرأ (١) بعض السبعة بإثباتها، وبعضهم بإسقاطها، فاستحسنت ذلك جدا.

ثم رأيت تلميذه الشيخ برهان الدين البقاعي (٢) حكى ذلك عنه في ترجمته من معجمه (٣).

ثم رأيت خاتمة القراء الشيخ شمس الدين ابن الجزري سبقه إلى ذلك فقال

---

(١) تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن الإيجي، محمد بن عبد الرحمن ٢٠٢/٢

=ثبوت ذلك عن عبد الله، ويحكمون بوضعه واختلافه، ورفع **الإشكال لا** يكون عن طريق رد صحيح الحديث وإنكاره، فإن هذا ليس طريقة أهل السنة والجماعة.

ويحمل إنكار عبد الله على أنه لم يسمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ بهما في الصلاة، وسمع يعوذ بهما الحسن والحسين فظن أنهما مما يعوذ به من الأذكار النبوية، وليستا من القرآن، وسمع غيره يقرأ بهما في الصلاة كعقبة بن عامر عند مسلم ١/ ٥٥٨ والطحاوي في شرح مشكل الآثار ١/ ١١٤ ورجل من الصحابة عند الصحابة أيضا ١/ ١١٧ وعمرو بن عبسة عند أبي يعلى في مسنده (المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية ٩/ ٩٢) وتلك شبهة تمنع من تهويل الأمر وتفظيعه على الله. والله أعلم.

قال الحافظ ابن كثير في تفسير القرآن العظيم ٨/ ٥٣١ وهذا مشهور عند كثير من القراء والفقهاء: أن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه، فلعله لم يسمعهما من النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يتواتر عنده، ثم لعله قد رجع عن قوله ذلك إلى قول الجماعة، فإن الصحابة كتبوهما في المصاحف الأئمة، ونفذوها إلى سائر الآفاق كذلك، وانظر في تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٤٢ .

(١) في ظ: اقرأ.

(٢) هو إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بضم الراء بعدها موحدة خفيفة أبو الحسن البقاعي، كان من أوعية العلم، الجامعيين بين علمي المعقول والمنقول، توفي سنة خمس وثمانين وثمانمائة. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ١/ ١٠١ والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ١/ ١٩.

(٣) انظر في: عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران ١/ ١٧٣.

(٤) هو محمد بن محمد بن محمد أبو الخير، يعرف بابن الجزري، له تصانيف مفيدة كالنشر في القراءات العشر، تفرد بعلو الرواية، وحفظ الأحاديث والجرح والتعديل، ومعرفة الرواة المتقدمين والمتأخرين، توفي سنة ثلاث وثلاثين وثمانمائة. الضوء اللامع ٩/ ٢٥٥ والبدر الطالع ٢/ ٧٧٥.." [(١)]

"والمثال المبحوث فيه يتخرج على هذه القاعدة - فيما زعموا - فإن " فضلا " مقيد للدرهم، فلو قدر النفي مسلطا على القيد اقتضى مفهومه خلاف المراد، وهو أنه يملك الدرهم، ولكنه لا يملك الدينار، ولما امتنع هذا تعين الحمل على الوجه المرجوح، وهو تسليط النفي على المقيد، وهو الدرهم، فينتفي الدينار؛ لأن الذي لا يملك الأقل لا يملك الأكثر، فإن المراد بالدرهم ليس الدرهم العرفي، لأنه يجوز أن يملك الدينار من لا يملكه، بل المراد ما يساوي من النقود درهما، فهذا توجيه التخريج.

وأما الاعتراض عليه فمن جهة أن القيد ليس نفس الدينار، حتى يصير المعنى لا يملك درهما فكيف دينارا، وإنما القيد قولة " فضلا عن دينار " والكلام لم يسق لنفي ملك الزائد على الدينار، بل لنفي ملك الدينار نفسه، ثم يلزم عن ذلك انتفاء ملك ما زاد عليه.

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٦٢/١

والذي يظهر لي في توجيه هذا الكلام أن يقال: إنه في الأصل جملتان مستقلتان، ولكن الجملة الثانية دخلها حذف كثير وتغيير، حصل **الإشكال بسببه**.

وتوجيه ذلك: أن يكون هذا الكلام في اللفظ أو في التقدير **جوابا** لمستخبر قال: أيملك فلان دينارا؟ أو ردا على مخبر قال: فلان يملك دينارا، فقيل في **الجواب**: فلان لا يملك درهما، ثم استأنف كلاما آخر، ولك في تقديره وجهان: أحدهما: أن يقال: أخبرتك بهذا زيادة عن الإخبار عن دينار استفهمت عنه، أو زيادة عن دينار أخبرت بملكه له، ثم حذفت جملة أخبرتك بهذا، وبقي معمولها، وهو " فضلا " كما قالوا: حينئذ، الآن، بتقدير: كان ذلك حينئذ، واسمع الآن، فحذفوا الجملتين، وأبقوا من كل منهما معمولها، ثم حذف مجرور " عن " وجار " دينار " وأدخلت " عن " الأولى على الدينار، كما قالوا: ما رأيت رجلا أحسن في عينيه الكحل من زيد، والأصل منه في عين زيد، ثم حذف مجرور " من " وهو الضمير، وجار العين، وهو " في " ودخلت " من " على العين.

الثاني: أن يقدر فضل انتفاء الدرهم عن فلان عن (١) انتفاء الدينار عنه. ومعنى ذلك أن يكون حال هذا المذكور في الفقر معروفة عند الناس، والفقير إنما ينفى عنه في العادة ملك الأشياء الحقيرة، لا ملك الأموال الكثيرة، فوقوع." (١)

"وخطب فأوجز، وأعطى فأجزل، والتعقيب ممتنع في هذه الأمثلة.

قوله: (﴿فتاب عليكم﴾، متعلق بمحذوف) إلى آخره. قال الشيخ سعد الدين: الفاء الثالثة تحتمل وجهين، أحدهما أن تكون جزاء شرط محذوف، أي إن فعلتم فقد تاب عليكم، وأتى بلفظ قد ليصح دخول الفاء، وإنما انتظم في قوله لأنه لا معنى أن يقول الله لهم: إن فعلتم فقد تاب عليكم، وثانيهما أن تكون عطفا على محذوف أي إن فعلتم فتاب عليكم، ويكون خطابا من الله لهم على طريق الالتفات من الغيبة إلى الخطاب، حيث عبر عنهم بطريق الغيبة بلفظ قومه. وهذا مع وضوحه قد خفي على كثيرين حتى توهموا أن المراد الالتفات من التكلم إلى الغيبة في فتاب، حيث لم يقل: فتبنا. انتهى. وأشار بهذا الأخير إلى الطيبي، فإنه قرر ذلك، فقال: أي قال لكم موسى توبوا إلى بارئكم فتبنا عليكم، قال: فإن قلت: من أين نشأ الالتفات؟ وكيف موقعه؟ قلت: من قوله: وإذ قال موسى لقومه، يعني أذكروا يابني إسرائيل وقت قول موسى لقومه: فتوبوا إلى بارئكم فامتثلتم أمره فتبتم فتبنا عليكم، فرجع إلى الغيبة، وفي الحاشية المشار إليها ما ذكره الزمخشري على الوجه الأول من تعلقه بشرط محذوف فيه إشكال، فإن الفعل الماضي إذا وقع **جوابا** للشرط ولم يقدر **الجواب** محذوفا لم يجز دخول الفاء إلا مع قد كقوله: من فعل فقد أحسن، ولا يصح أن يقال: من فعل فأحسن. وقال أبو حيان: قوله فتاب عليكم، لابد فيه من تقدير محذوف عطفت عليه هذه الجملة أي فامتثلتم ذلك فتاب عليكم، وتكون هاتان الجملتان مندرجتين تحت الإضافة إلى الظرف الذي هو إذ في قوله: ﴿وإذ قال موسى لقومه﴾، قال: وأجاز الزمخشري أن يكون مندرجا تحت قول موسى على تقدير شرط محذوف، كأنه قال: فإن فعلتم فقد تاب عليكم، فتكون الفاء إذ ذاك رابطة لجملة الجزاء بجملة الشرط المحذوفة هي وحرف." (٢)

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٢٠٩/١

(٢) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٢٤٧/٢

"قوله: (وقراءة حمزه، رب، بحذف الياء).

قوله: (وهو في الحقيقة: عدول عن مثال خفي إلى مثال جلي)، يعني الانتقال من حجة إلى أخرى، كما مشى عليه في الكشاف، قال الإمام: للناس في هذا المقام طريقان، أحدهما: قول أكثر المفسرين، إن إبراهيم لما سمع تلك الشبهة من نمرور عدل عن ذلك إلى دليل أوضح منه.

وقالوا: إن الانتقال من دليل إلى آخر أوضح منه، جائز للمستدل، والثاني: إنه ليس انتقالا من دليل إلى آخر، وإنما هو من باب ما يكون الدليل واحدا لا أن يكون الانتقال لإيضاحه من مثال إلى مثال آخر، وإلا فالحجة الأولى قد تمت ولزمت، وما عارض به نمرود أمر باطل، وإذا كان كذلك، كان اللعين منقطعا، إلا أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم دفع ذلك بمثال أوضح منه، وعلى الطريقة الأولى، قال الشيخ سعد الدين: فإن قيل: ما كان ينبغي/ للنبي أن ينتقل بل كان عليه إزاحة الشبهة دفعا لوهم الإقحام، قلنا: إنما يكون ذلك إذا كان للشبهة قوة التباس على السامعين وأما في الشبهة الواهية فيحسن الإعراض عنها وعدم الالتفات، سيما مع المجادل الأحمق الخارج عن دائرة التوجيه، فإن الأليق بحاله الانتقال إلى دليل آخر لا يجد معه مجال الجواب أصلا ليلزم انقطاعه مع أول الأمر.

قوله: (تقديره: أو رأيت مثل الذي) إلى آخره، حاصله ثلاثة أوجه في تصحيح العطف، وقد استحسن أبو حيان الوجه الأول، لأن إضمار الفعل لدلالة المعنى عليه أسهل من العطف على المعنى، فإنهم نصوا على أنه لا ينقاس به، قال: ويحتمل أن لا يكون ذلك على حذف فعل ولا على العطف على المعنى، ولا على زيادة الكاف بل تكون الكاف إسما على ما يذهب إليه أبو الحسن، فتكون في موضع جر عطفا على الذي، والتقدير: ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم، أو إلى مثل الذي مر، ومجيء الكاف اسما، فاعلة ومبتدأة ومجرورة ثابت، في لسان العرب، وتأويلها بعيد، فالأولى الحمل على هذا الوجه وإنما عرض لهم الإشكال." (١)

"عليه واو الحال، ولهذا تأولوا: قمت وأصك عينه على حذف المبتدأ، أي: قمت وأنا أصك، فتصير الجملة إسمية هـ.

قال: ويحتمل هذا التأويل هنا، أي: ولا يحبونكم وأنتم تؤمنون بالكتاب كله، لكن الأولى كونها للعطف. اهـ

وقال الشيخ سعد الدين في تقدير الحالية: يعني تقدير المبتدأ وترك ذكره اعتمادا على ما ذكره في بعض المواضع.

قال: ولم يجعله عطفا على (يحبونكم) مع ظهوره لأن ذلك في معرض التخطئة ولا كذلك الإيمان بالكتاب كله فإنه محض الصواب، والحمل على أنكم تؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون بشيء لأن إيمانهم كلا إيمان فإن جامع المحبة سديد في تقدير الحالية دون العطف. اهـ

قوله: (والمعنى: إنهم لا يحبونكم والحال أنكم مؤمنون بكتابهم).

قال الطيبي: يريد أنها حال مقررة لجهة الإشكال كقولك: أتحسن إلى هؤلاء وإنهم يحاولون مضرتك، فعلى هذا يقدر (أنكم) ليصح إيقاع المضارع حالا مع الواو، ويجوز أن لا يقدر وتكون الجملة معطوفة على (تحبون) أي: تجمعون بين المحبة والإيمان وكيت وكيت " اهـ

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٢/٤٥٧

قوله: (دعاء عليهم بدوام الغيظ وزيادته بتضاعف قوة الإسلام وأهله)

وقال الشيخ سعد الدين: يشير الى أن هذا من كناية الكناية عبر بدعاء موتهم بالغيظ عن ملزومه الذي هو دعاء ازدياد غيظهم إلى حين الهلاك وبه عن ملزومه الذي هو قوة الإسلام وعن أهله وذلك لأن مجرد الموت بالغيظ أو ازدياده ليس مما يحسن أن يطلب ويدعى. اهـ

قوله (والمس يشعر بالإصابة)

جواب سؤال مقدر تقديره: إن من حق التقابل بين الفقرتين التوافق بين الكلمتين فكيف." (١)

"الداخلة عليه بتعديد جهة فعله عموما باعتبار الكون وخصوصا باعتبار خصوصية المقام فهو نفي مرتين.

قال الطيبي: فعلى هذا لو جعلت رب الجملة (أن قالوا) واعتمدت عليه وجعلت (قولهم) كالفضلة حصل لك ما قصدته، فلو عكست ركبت المتعسف، ألا ترى إلى أبي البقاء كيف جعل الخبر نسيا منسيا في الوجه الثاني واعتمد ما بعد (إلا). اهـ

قوله (ولا يرى الضب بها ينجحر).

صدره: لا تفزع الأرنب أهوالها

يصف مفازة بأنه لا وحش بها، والبيت من نفي الشيء بإيجابه، أي: لا ينجحر الضب؛ أي: لا يدخل جحرا فيرى بها، ومقصود المصنف أن الآية كذلك، أي: لا سلطان ولا نزول معا.

قوله: (بشرط التقوى والصبر).

قال الطيبي: يعني أن المراد بقوله (ولقد صدقكم الله وعده) هو الوعد بالنصر المقيد بالصبر والتقوى في قوله (بلى إن تصبروا وتتقوا. . .) الآية، فلما لم يوجد الشرط وهو الصبر فقد المشروط وهو النصر، فالآية على هذا متصلة بتلك الآية. اهـ

قوله: (**وجواب** (إذ) محذوف وهو امتحنكم).

قال أبو حيان: يظهر لي تقدير غيره وهو: انقسمتم قسمين، ويدل عليه ما بعده، وهو نظير (فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد) التقدير: انقسموا قسمين فمنهم مقتصد. اهـ

قوله: (أو بمقدر كاذكر).

قال الطيبي: قيل فيه **إشكال إذ** يصير المعنى: اذكر يا محمد إذ تصعدون.

وقيل الصواب: أن تقدير اذكر على قراءة (يصعدون) بالياء، ويمكن أن يقال: ليس مراده أنه منصوب [بإضمار (اذكر) صيغة أمر الواحد بل المراد] أنه منصوب بما ينتصب به أمثاله من لفظ الذكر بحسب ما يطابق الواقع فيقدر (اذكروا)، وإنما أفرد إذ الغالب في أمثال هذه المواضع الإفراد، ويجوز أن يكون من باب قوله (يا أيها النبي إذا." (٢)

"قال: والحق أن اللام متعلق بالفعل المنهي عنه والمأمور به على معنى أن الكف عن الفعل أو الفعل المأمور به سبب لدخول الجنة ونحوه، وهذا لا **إشكال فيه**. اهـ

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٥٢/٣

(٢) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٧٣/٣

قوله: (فإنه تعالى يحيي المسافر والغازى ويميت المقيم والقاعد).

قال الطيبي: أراد تحقيق قولهم: الشجاع موقى والجبان ملقى. اهـ

قوله: (من مات يمات).

أصله على هذا: موت، بكسر الواو، ونقلت الكسرة كما في خاف، وعلى الأخرى موت، بفتح الواو، وقلبت كما في قال.

قوله: (جواب القسم وهو ساد مسد الجزاء).

قال السفاقسي: إن عنى أنه حذف لدلالته عليه فصحيح، وإن عنى أنه لا يحتاج إلى تقدير فليس بصحيح. اهـ

وقال الحلبي: إنما عنى الأول. اهـ

قوله: (لإلى الله تحشرون).

عن صاحب الكشاف: الحرف وإن دخل على الحرف صورة فهو على التحقيق دخل على الجملة.

قوله: (و (ما) مزيدة للتأكيد والدلالة على أن لينه لهم ما كان إلا برحمة).

قال الطيبي: لابد من تقدير محذوف ليصح الكلام، لأن الحصر مستفاد من تقديم الجار والمجرور على العامل، والتوكيد من زيادة (ما)، فالمعنى (ما) مزيدة للتوكيد، والجار والمجرور مقدم للدلالة، فهو من باب اللف التقديري. اهـ

قوله: (وهو ربطه على جأشه).

بالهمز أي: ربط الله على جأش النبي – صلى الله عليه وسلم –.

قال الجوهري: يقال: فلان رابط الجأش؛ أي: شديد القلب، كأنه يربط نفسه عن الفرار لشجاعته، وجأش القلب روعه: إذا اضطرب عند الفزع. اهـ

قوله: (وتوفيقه للرفق بهم).." [1]

"أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن وابن جرير في تفسيره.

قوله: (وجره على الصفة لله).

خرجه أبو البقاء على البدل.

قال أبو حيان: وكأنه رأى أن الفصل بين المبدل منه والبدل أسهل من الفصل بين المنعوت والنعت لأنه على تكرار العامل. اهـ

قوله: (يرزق ولا يرزق).

قال الشيخ سعد الدين: يعني ليس المعنى على خصوص المطعم بل مطلق النفع تعبيرا عن كل الشيء بمعظمه. اهـ

قوله: (على أن الضمير لغير الله)

أي في قوله (وهو يطعم) على البناء للمفعول.

قال الطيبي: وفيه إشكال، لأن الكلام مع عبدة الأصنام والأصنام لا توصف بأنها تطعم، وليس الكلام مع اليهود والنصارى

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٨١/٣

ليقال المسيح وعزير يطعم ولا يطعم.

قال: **والجواب** أن المقصود من قوله تعالى (وهو يطعم ولا يطعم) إذا أخذ بمريديه أنه يربى ولا يربي كقوله تعالى (لا يخلقون شيئا وهم يخلقون). اهـ

وقال الشيخ سعد الدين: صح ذلك بالنظر إلى إطلاق غير الله تعالى فإن منه من يطعم كالمسيح من معبودات الكفرة فغلب أو ورد على طريقتهم في إطعام الأصنام. اهـ

قوله: (وقيل لي لا تكونن).

قال الشيخ سعد الدين: عطفا على (أمرت) لظهور أنه لا يصح عطف (ولا تكونن) على (أن أكون) إذ لا وجه للالتفات، ولا معنى لقولك: أمرت أن لا تكونن. اهـ." (١)

"وأن تكون (لا) غير صلة قرينة للمجاز. اهـ

وقال الراغب: المنع يقال في ضد العطية، وقد يقال في الحماية، وقوله (ما منعك ألا تسجد) أي: ما حملك. اهـ

قوله: (**جواب** من حيث المعنى).

قال الطيبي: لأن **الجواب** الحقيقي: منعني كذا وكذا، وقوله (أنا خير منه) **جواب** أيكما خير، والمعنى: منعني من السجود فضلي عليه.

قال: **فالجواب** من الأسلوب الأحمق كقول نمرود (أنا أحيي وأميت). اهـ

قوله: (قال عليه الصلاه والسلام: من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله).

أخرجه البيهقي في شعب الإيمان من حديث عمر بن الخطاب.

قوله: (كما عسل الطريق الثعلب).

أوله:

لدن بهز الكف يعسل متنه ... فيه ....

يصف الرمح، لدن: أي لين، وعسل الرمح: اهتز واضطرب، والذئب: أسرع، وضمير (فيه) للكف أو للهز، والبيت من قصيدة لساعدة بن جؤية وأولها:

هجرت غضوب، وحب من يتجنب ... وعدت عواد دون وليك تشعب

شاب الغراب ولا فؤادك تارك ... ذكر الغضوب ولا عتابك يعتب

قوله: (وقيل: تقديره: على صراطك).

قال الطيبي: لا اختلاف بين النحويين في أن (على) محذوفة، وفي التخريج الأول **إشكال لأن** حكم مؤقت المكان كحكم

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٣٣٩/٣

غير الظروف فلا يحذف، والبيت شاذ. اهـ

قوله: (بالتسويل).." [1]

"قال الطيبي: فعلى هذا الاستعارة مكنية مستلزمة للتخييلية، لأن الإفراغ إنما يستعمل في الماء والصبر المكنية. اهـ

قال الشيخ سعد الدين: وقد فهم البعض وحاشاه من سوء الفهم من قوله: كما يفرغ الماء أن الأول أيضا كذلك إلا أن الجامع ثمة الغمر وهنا التطهير. اهـ

قوله: (كقول الحطيئة:

ألم أك جاركم وتكون بيني ... وبينكم المودة والإخاء).

أول القصيدة:

ألا قالت أمامة هل تعزى ... فقلت أمام هل غلب العزاء

وقبل هذا البيت:

ألا أبلغ بني عوف بن كعب ... فهل قوم على خلق سواء

ألم أك نائيا فدعوتموني ... فجاء بي المواعد والرجاء

قوله: (أو اسئناف أو حال).

قال الطيبي: بإضمار، أي: وهو يذرك، أما الاستئناف فعلى أن تكون الجملة معترضة مؤكدة لمعنى ما سبق، وأما الحال فمقررة لجهة الإشكال. اهـ

قوله: (وقرئ بالسكون، كأنه قيل ...) إلى آخره.

قال الشيخ سعد الدين: يريد أنه من قبيل العطف على التوهم فإن جواب الاستفهام كثيرا ما يكون بالجزم وترك الفاء فكان هنا كذلك فعطف عليه (يذرك) بالجزم كما جعل (فأصدق) بالنصب في جواب التخصيص منزلا منزلة أصدق بالجزم فعطف عليه (وأكن). اهـ

وقال ابن جني: بل هو كقراءة أبي عمرو (يأمركم) بسكون الراء استثقالا للضمة عند توالي الحركات. اهـ

قوله: (ثم اشتق منها فقيل: أسنت القوم، إذا قحطوا).

قال في الصحاح: السنة إذا قلته بالهاء وجعلت نقصانه بالواو فهو من الناقص يقال: أسنى الناس يسنون إذا لبثوا في موضع سنة، وأسنتوا: إذا أصابتهم الجدوبة بقلب الواو." [2]

"زاد الشيخ سعد الدين: لأن الذكر هو الذي يميل في غالب الأمر إلى الأنثى ويجامعها، ولأنه خلق أولا وخلقت هي إزالة لاستيحاشه فكان نسبة المؤانسة إليه أولى. اهـ

قوله: (وقيل لما حملت حواء أتاها إبليس -إلى قوله- وأمثال ذلك لا يليق بالأنبياء).

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٣/٤١٣

(٢) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٣/٤٣٩

قال الطيبي: هذا مكتسب من مشكاة النبوة وحضرة الرسالة فقد أخرجه أحمد والترمذي وحسنه والحاكم وصححه عن سمرة ابن جندب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لما ولدت حواء طاف بها إبليس -وكان لا يعيش لها ولد- فقال: سميه عبد الحارث فإنه يعيش، فسمته، فكان ذلك من وحي الشيطان وأمره (١).

قال محي السنة: وهو قول السلف مثل ابن عباس ومجاهد وسعيد بن المسيب وجماعة.

قال: ولم يكن هذه إشراكا في العبادة ولا أن الحارث ربهما فإن آدم كان نبيا معصوما من الشرك ولكن قصد أن الحارث كان سببا لنجاة الولد وسلامة أمه، ويطلق اسم العبد على من لا يراد أنه مملوك كما إن اسم الرب يطلق على من لا يراد أنه معبود، فعلى هذا قوله تعالى (فتعالى الله عما يشركون) ابتداء كلام وأريد به إشراك أهل مكة، ولئن أراد به ما سبق فمستقيم من حيث كان الأولى بهما أن لا يفعلانه من الإشراك في الاسم.

قال الطيبي: ويدفع هذا قوله (أيشركون ما لا يخلق شيئا) فإنه في الأصنام قطعا على القول أنه ابتداء كلام. اهـ

قال غيره: يؤيد هذا التقرير أن تقدير المضاف لا يصار إليه إلا عند الحاجة وكلمة (لما) تستقيم عليه لأن إشراك أولادهما لا يكون حين آتاهما صالحا بل بعده بأزمنة متطاولة.

قوله: (ويحتمل أن يكون الخطاب لآل قصي من قريش فلأنهم خلقوا من نفس قصي، وكان له زوج من جنسه عربية قرشية).

قال الشيخ سعد الدين: استبعد هذا الوجه بأن المخاطبين لم يخلقوا من نفس قصي كلهم وإنما هو مجتمع قريش، ولم تكن زوجه عربية قرشية بل هي بنت سيد مكة من خزاعة

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي ما نصه:

اعلم أنه تعالى رجع في هذه الآية إلى تقرير أمر التوحيد وإبطال الشرك وفيه مسائل:

المسألة الأولى: المروي عن ابن عباس هو الذي خلقكم من نفس واحدة وهي نفس آدم وخلق منها زوجها أي حواء خلقها الله من ضلع آدم عليه السلام من غير أذى فلما تغشاها آدم حملت حملا خفيفا ... فلما أثقلت أي ثقل الولد في بطنها أتاها إبليس في صورة رجل وقال: ما هذا يا حواء/ إني أخاف أن يكون كلبا أو بهيمة وما يدريك من أين يخرج؟ أمن دبرك فيقتلك أو ينشق بطنك؟ فخافت حواء، وذكرت ذلك لآدم عليه السلام، فلم يزالا في هم من ذلك، ثم أتاها وقال: إن سألت الله أن يجعله صالحا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك تسميه عبد الحرث، وكان اسم إبليس في الملائكة الحرث فذلك قوله: فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما أي لما آتاهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا أي جعل آدم وحواء له شريكا، والمراد به الحرث هذا تمام القصة.

واعلم أن هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه: الأول: أنه تعالى قال: فتعالى الله عما يشركون وذلك يدل على أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة. الثاني: أنه تعالى قال بعده: أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون [الأعراف: ١٩١] وهذا يدل على أن المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء لله تعالى، وما جرى لإبليس اللعين في هذه الآية ذكر. الثالث: لو كان المراد إبليس لقال: أيشركون من لا يخلق شيئا، ولم يقل ما لا يخلق شيئا، لأن العاقل إنما يذكر بصيغة «من» لا بصيغة «ما» الرابع: أن آدم عليه السلام كان أشد الناس معرفة بإبليس، وكان عالما بجميع الأسماء كما قال تعالى: وعلم

آدم الأسماء كلها فكان لا بد وأن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحرث فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه بأن اسمه هو الحرث كيف سمى ولد نفسه بعبد الحرث؟ وكيف ضاقت عليه الأسماء حتى إنه لم يجد سوى هذا الاسم؟

الخامس: أن الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح، فجاءه إنسان ودعاه إلى أن يسميه بمثل هذه الأسماء لزجره وأنكر عليه أشد الإنكار. فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله: وعلم آدم الأسماء كلها [البقرة: ٣١] وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لأجل وسوسة إبليس، كيف لم يتنبه لهذا القدر وكيف لم يعرف أن ذلك من الأفعال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها السادس: أن بتقدير أن آدم عليه السلام، سماه بعبد الحرث، فلا يخلو إما أن يقال إنه جعل هذا اللفظ اسم علم له، أو جعله صفة له، بمعنى أنه أخبر بهذا اللفظ أنه عبد الحرث ومخلوق من قبله. فإن كان الأول لم يكن هذا شركا بالله لأن أسماء الأعلام والألقاب لا تفيد في المسميات فائدة، فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الإشراك، وإن كان الثاني كان هذا قولا بأن آدم عليه السلام اعتقد أن لله شريكا في الخلق والإيجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم، وذلك لا يقوله عاقل. فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد ويجب على العاقل المسلم أن لا يلتفت إليه.

إذا عرفت هذا فنقول: في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد.

التأويل الأول: ما ذكره القفال فقال: إنه تعالى ذكر هذه القصة على تمثيل ضرب المثل/ وبيان أن هذه الحالة صورة حالة هؤلاء المشركين في جهلهم، وقولهم بالشرك، وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول: هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها إنسانا يساويه في الإنسانية، فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل، دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك. فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا، جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما، لأنهم تارة ينسبون ذلك الولد إلى الطبائع كما هو قول الطبائعيين، وتارة إلى الكواكب كما هو قول المنجمين، وتارة إلى الأصنام والأوثان كما هو قول عبدة الأصنام.

ثم قال تعالى: فتعالى الله عما يشركون أي تنزه الله عن ذلك الشرك، وهذا جواب في غاية الصحة والسداد.

التأويل الثاني: بأن يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم آل قصي، والمراد من قوله: هو الذي خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن إليها، فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف، وعبد العزى، وعبد قصي، وعبد اللات، وجعل الضمير في يشركون لهما ولأعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك.

التأويل الثالث: أن نسلم أن هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الإشكال وجوه: الأول: أن المشركين كانوا يقولون إن آدم عليه السلام كان يعبد الأصنام، ويرجع في طلب الخير ودفع الشر إليها، فذكر تعالى قصة آدم وحواء عليهما السلام، وحكى عنهما أنهما قالا: لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين أي ذكرا أنه تعالى لو آتاهما ولدا سويا صالحا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة، ثم قال:

فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فقوله: جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الإنكار والتبعيد، والتقرير: فلما

آتاهما صالحا أجعلا له شركاء فيما آتاهما؟ ثم قال: فتعالى الله عما يشركون أي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه إلى آدم عليه السلام، ونظيره أن ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الإنعام، ثم يقال لذلك المنعم: إن ذلك المنعم عليه يقصد ذمك وإيصال الشر إليك، فيقول ذلك المنعم: فعلت في حق فلان كذا وأحسنت إليه بكذا وكذا وأحسنت إليه بكذا وكذا، ثم إنه يقابلني بالشر والإساءة والبغي؟ على التبعيد فكذا هاهنا.

الوجه الثاني: في **الجواب** أن نقول: إن هذه القصة من أولها إلى آخرها في حق آدم وحواء/ ولا **إشكال في** شيء من ألفاظها إلا قوله: فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فنقول: التقدير، فلما آتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء أي جعل أولادهما له شركاء على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وكذا فيما آتاهما، أي فيما آتى أولادهما ونظيره قوله: وسئل القرية [يوسف: ٨٢] أي واسأل أهل القرية.

فإن قيل: فعلى هذا التأويل ما الفائدة في التثنية في قوله: جعلا له شركاء.

قلنا: لأن ولده قسمان ذكر وأنثى فقوله: جعلا المراد منه الذكر والأنثى مرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين، ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع، وهو قوله تعالى: فتعالى الله عما يشركون.

الوجه الثالث: في **الجواب** سلمنا أن الضمير في قوله: جعلا له شركاء فيما آتاهما عائد إلى آدم وحواء عليهما السلام، إلا أنه قيل: إنه تعالى لما آتاهما الولد الصالح عزما على أن يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الإطلاق. ثم بدا لهم في ذلك، فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها، وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته. وهذا العمل وإن كان منا قربة وطاعة، إلا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فلهذا قال تعالى: فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذه الآية ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال حاكيا عن الله سبحانه: «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه»

وعلى هذا التقدير: **فالإشكال زائل**.

الوجه الرابع: في التأويل أن نقول: سلمنا صحة تلك القصة المذكورة، إلا أنا نقول: إنهم سموا بعبد الحرث لأجل أنهم اعتقدوا أنه إنما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحرث، وقد يسمى المنعم عليه عبدا للمنعم. يقال في المثل: أنا عبد من تعلمت منه حرفا، ورأيت بعض الأفاضل كتب على عنوان: كتابة عبد وده فلان. قال الشاعر:

وإني لعبد الضيف ما دام ثاويا ... ولا شيمة لي بعدها تشبه العبدا

فآدم وحواء عليهما السلام سميا ذلك الولد بعبد الحرث تنبيها على أنه إنما سلم من الآفات ببركة دعائه، وهذا لا يقدح في كونه عبد الله من جهة أنه مملوكه ومخلوقه، إلا أنا قد ذكرنا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم عليه السلام معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد، فهذا جملة ما نقوله في تأويل هذه الآية.

اهـ (مفاتيح الغيب. ١٥/ ٤٢٧ - ٤٢٩).." [١]

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٣/٤٥٥

"قال الطيبي: أراد أن الآية ليست من باب **جواب** الأمر إذ لو قدر ذلك رجع إلى أن يقال: إن تتقوا لا تصب، فيفسد، بل هو من باب آخر وهو أن يقدر الشرط بقرينة الجزاء واقتضاء المقام كما قال: إن أصابتكم لا تصب الظالمين. اهـ

وقال ابن الحاجب: قد قيل إن (لا تصيبن) **جواب** للأمر، ويقدر: واتقوا فتنة إن أصبتموها لا تصب الظالمين خاصة ولكن تعم فتأخذ الظالم وغيره، وهو غير مستقيم إذ **جواب** الأمر إنما يقدر فعله من جنس المظهر لا من جنس **الجواب**، وإن يقول: فإنكم إن تتقوا لا تصب الظالمين، فيفسد المعنى لأنه يصير الانتفاء سببا لانتفاء الإصابة عن الظالم المرتكب وهو بالعكس أشبه. اهـ

قال الطيبي: **وجوابه**: أن هذا إذا أجرى الكلام على ظاهره، وإما إذا جعل الظاهر مهجورا وذهب إلى قوة المعنى فجعل القرينة المعنوية حاكمة على اللفظية فيجوز أن يحمل على مسألة: لا تدن من الأسد يأكلك، وأن يقال: واتقوا فتنة فإنكم إن لم تتقوها أصابتكم فإن أصابتكم لا تصيب الظالمين منكم خاصة بل تعمكم، فاكتفى بالسبب عن المسبب.

وقال نور الدين الحكيم: تقرير كلام الزمخشري أنه مثل قول القائل: اتق غضب الله لا يحلل عليك فإن من شأن غضبه إن حل لا يحل بالمجرم خاصة بل يعم، وأقرب منه: اتق غضبا لا يحل على المجرم خاصة. اهـ

وقال الشيخ سعد الدين: هذا الوجه عليه **إشكال ظاهر** وهو أن الشرط المقدر **بجواب** الأمر يكون مضمون الأمر مثل: أسلم تدخل الجنة، إن تسلم تدخل الجنة، فيجب أن يكون التقدير هنا: إن تتقوا لا تصيبن الظالمين منكم خاصة بل تعمكم، وفساده بين، وأجيب بأنه على رأي الكوفيين حيث يقدرون ما يناسب الكلام ولا يلتزمون أن يكون المقدر من جنس الملفوظ، ففى مثل: لا تدن من الأسد يأكلك الإثبات أي: إن تدن يأكلك، وفي مثل: اتقوا فتنة لا تصيبنكم النفى أي: إن لم تتقوا تصبكم، فالمصنف قدر شرطا يستقيم به المعنى لا مضمون الأمر ولا يقتضيه فلا يتبين به كون المذكور **جواب** الأمر فقيل: مراده أن التقدير: إن تتقوا لا تصبكم وإن أصابتكم لا تصب." (١)

"تعالى له ولجنده: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ وجاعل من جعل الذي له مفعولان وهما في الأرض خليفة أعمل فيهما لأنه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند إليه ويجوز أن يكون بمعنى خالق فيتعدى لمفعول واحد وهو خليفة والخليفة من يخلف غيره وينوب عنه، أي:

جاعله بدلا

منكم ورافعكم إلي فكرهوا ذلك لأنهم كانوا أهون الملائكة عبادة، والهاء فيه للمبالغة والمراد به لآدم صلى الله عليه وسلم لأنه كان خليفة الله في أرضه وكذا كل نبي استخلفه الله في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم لا لحاجة به تعالى إلى من ينوبه بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فبضه وتلقي أمره بغير وسط ولذلك لم يستنبيء ملكا كما قال تعالى: ﴿ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا﴾ (الأنعام، ٩) أي: في صورة رجل ألا ترى أن الأنبياء لما فاقت قوتهم

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي السيوطي ٤٦٧/٣

واشتعلت قريحتهم بحيث يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار أرسل إليهم الملائكة ومن كان من الأنبياء أعلى رتبة كلمه بلا واسطة كما كلم موسى صلاة الله وسلامه عليه في الميقات ومحمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج، وقيل: إنه خليفة من سكن الأرض قبله، وقيل: المراد آدم وذريته لأنهم يخلفون من قبلهم أو يخلف بعضهم بعضا وإفراد اللفظ إما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه أو على تأويل من يخلف، وفائدة قوله هذا للملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شأن المجعول بأن بشر تعالى بوجود سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلقه وإظهار فضله الراجح على ما فيه من المفاسد بسؤالهم **وجوابه** وبيان أن الحكمة تقتضي إيجاد ما يغلب خيره فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير إلى غير ذلك ﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ بالمعاصي ﴿ويسفك الدماء﴾ أي: يريقها بالقتل كما فعل بنو الجان تعجبوا من أن يستخلف لعمارة الأرض وإصلاحها من يفسد وقصدهم استكشاف ما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد وألغتها وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة فإنهم أعلى من أن يظن بهم ذلك لقوله تعالى: ﴿بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾ (الأنبياء، ٢٦) وإنما عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى أو تلق من اللوح أو استنباط عما ركز في عقولهم أن العصمة

من خواصهم أو قياس لأحد

الثقلين على الآخر وإلا فهم ما كانوا يعلمون الغيب ﴿ونحن نسبح﴾ متلبسين ﴿بحمدك﴾ أي: نقول سبحان الله وبحمده وهذه صلاة ما عدا الآدميين وعليها يرزقون قال تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ (الإسراء، ٤٤) أي: يقول: سبحان الله وبحمده.

روي عن أبي ذر: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل: أي الكلام أفضل؟ قال: ما اصطفى الله ملائكته أو لعباده سبحان الله وبحمده» وقيل: ونحن نصلي بأمرك، قال ابن عباس: كل ما في القرآن من التسبيح فالمراد منه الصلاة ﴿ونقدس لك﴾ ننزهك عما لا يليق بك، فاللام صلة والجملة حال مقررة لجهة **الإشكال كقولك**: أتحسن إلى أعدائك وأنا الصديق المحتاج، والمعنى: أتستخلف عصاة ونحن معصومون أحقاء بذلك، والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر، وقيل: نقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لأجلك، كأنهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح." (١)

"﴿وإن هم﴾ أي: ما هم ﴿إلا﴾ قوم ﴿يظنون﴾ ظنا لا علم لهم وقد يطلق الظن بإزاء العلم على كل رأي واعتقاد من غير قاطع وإن جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد وكالزائغ عن الحق بسبب شبهة قامت عنده.

﴿س٢ش٧٩/ش٨٢ فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هاذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قلي؟ فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون * وقالوا لن تمسنا النار إ أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله

---

(١) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير الخطيب الشربيني ٤٥/١

عهده؟؟ أم تقولون على الله ما تعلمون * بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطي؟ئته فأو؟ل؟ائك أصحاب النار هم فيها خالدون * والذينءامنوا وعملوا الصالحات أو؟لا؟ئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾

﴿فويل﴾ أي: واد في جهنم كما رواه الترمذي، قال سعيد بن المسيب: لو سيرت فيه جبال الدنيا لانماعت من شدة حره، وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: هو شدة العذاب ﴿للذين يكتبون الكتاب﴾ أي: المحرف من التأويلات الزائغة، وقوله تعالى: ﴿بأيديهم﴾ تأكيد كقولك: كتبته بيميني ﴿ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا﴾ من الدنيا وهم اليهود غيروا صفة النبي صلى الله عليه وسلم في التوراة: وآية الرجم وغيرها وكتبوها على خلاف ما أنزل الله فكانت صفته صلى الله عليه وسلم في التوراة: أكحل العينين، ربعة، جعد الشعر، حسن الوجه، فكتبوها طويلا: أزرق العينين، سبط الشعر، وغيروا آية الرجم بالجلد والتحميم أي: تسويد الوجه ﴿فويل لهم مما كتبت أيديهم﴾ من المحرف ﴿وويل لهم مما يكسبون﴾ من الرشا.

﴿وقالوا﴾ أي: اليهود لما وعدهم النبي صلى الله عليه وسلم النار ﴿لن تمسنا﴾ أي: تصيبنا ﴿النار إلا أياما معدودة﴾ محصورة قليلة. روي أن بعضهم قالوا: نعذب بعدد أيام عبادتنا العجل أربعين يوما وبعضهم قالوا: مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وإنما نعذب مكان كل ألف سنة يوما واحدا ثم ينقطع العذاب بعد سبعة أيام.

فإن قيل: لم وصف الأيام مع أنها جمع بالمفرد؟ أجيب: بأنها في معنى الجماعة فتكون مفردا تقديرا ولأن جمع القلة ـ كما قاله الرضي ـ في حكم المفرد فيوصف بالمفرد كما هنا يوصف المفرد به كما في قوله تعالى: ﴿نطفة أمشاج﴾ (الإنسان، ٢٠) وقيل: الأمشاج مفرد وعلى هذا فلا **إشكال ثم** كذبهم الله تعالى بقوله: ﴿قل﴾ لهم يا محمد ﴿أتخذتم﴾ حذف منه همزة الوصل استغناء بهمزة الاستفهام. وقرأ ابن كثير وحفص عن عاصم بإظهار الذال عند التاء، والباقون بالإدغام ﴿عند الله عهدا﴾ أي: ميثاقا منه بذلك، وقوله تعالى: ﴿فلن يخلف الله عهده﴾ **جواب** شرط مقدر أي: إن اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده وفيه دليل على أن الخلف في خبر الله تعالى محال ﴿أم تقولون على الله ما لا تعلمون﴾ أم إما منقطعة بمعنى بل أتقولون على التقرير والتقريع، وإما معادلة بهمزة الاستفهام بمعنى أي الأمرين كائن على سبيل التقرير للعلم بوقوع أحدهما، وقوله تعالى:

﴿بلى﴾ إثبات لما نفوه من مساس النار لهم فإن بلى وبل حرفا استدراك ومعناهما نفي الخبر الماضي وإثبات الخبر المستقبل أي: بل تمسكم وتخلدون فيها ﴿من كسب سيئة﴾ أي: قبيحة ﴿وأحاطت به خطيئته﴾ وقرأ نافع وحده خطيئاته بالجمع أي: استولت عليه وشملت جميع أحواله حتى صار كالمحتاط بها لا يخلو عنها شيء من جوانبه وهذا إنما يصح في شأن الكافر لأن غيره وإن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه لم تحط الخطيئة به ولذلك فسرها السلف بالكفر، وقيل: السيئة الكبيرة، والإحاطة أن يصر عليها لأن من أذنب ذنبا ولم يقلع عنه استجره إلى معاودة مثله والانهماك فيه وارتكاب ما هو أكبر منه حتى تستولي عليه الذنوب وتأخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا إلى المعاصي مستحسنا إياها معتقدا أن لا لذة

سواها مبغضا لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحه فيها كما قال تعالى: ﴿ثم كان عاقبة الذين أساءوا السواى أن كذبوا بآيات الله﴾ (الروم، ١٠) الآية، والفرق بين السيئة." (١)

"وهم الملائكة والأنبياء والمؤمنين ﴿لقد لبثتم في كتاب الله﴾ أي: فيما كتب الله لكم في سابق علمه وقضائه، أو في اللوح المحفوظ، أو فيما وعد به في كتابه من الحشر والبعث فيكون في كتاب الله متعلق بلبثتم، وقال مقاتل وقتادة: فيه تقديم وتأخيره معناه: وقال الذين أوتوا العلم بكتاب الله والإيمان لقد لبثتم ﴿إلى يوم البعث﴾ و (في) ترد بمعنى (الباء) فردوا ما قال هؤلاء الكفار وحلفوا عليه وأطلعوهم على الحقيقة، ثم وصلوا ذلك بتقريعهم على إنكار البعث بقولهم ﴿فهذا يوم البعث﴾ الذي أنكرتموه، وقراء نافع وابن كثير وعاصم بإظهار الثاء المثلثة عند التاء المثناة، والباقون بالإدغام.

تنبيه: سبب اختلاف الفريقين أن الموعود بوعد إذا ضرب له أجل إن علم أن مصيره إلى النار وهو الكافر يستقل مدة اللبث ويختار تأخير الحشر والإبقاء في القبر، وإن علم أن مصيره إلى الجنة وهو المؤمن فيستكثر المدة ولا يريد تأخيرها فيختلف الفريقان، وفي هذه الفاء قولان: أظهرهما: أنها عاطفة هذه الجملة على لبثتم، وقال الزمخشري: هي جواب شرط مقدر أي: إن كنتم منكرين البعث فهذا يوم البعث أي: فقد تبين بطلان ما قلتم، ولما كان التقدير قد أتى فقد تبين أنه كما كنا به عالمين فلو كان لكم نوع من العلم لصدقتمونا في إخبارنا به فنفعكم ذلك الآن، عطف عليه قوله تعالى ﴿ولكنكم كنتم﴾ أي: كونا هو كالجبلة لكم في إنكاركم له ﴿لا تعلمون﴾ أي: ليس لكم علم أصلا لتفريطكم في طلب العلم من أبوابه والتوصل إليه بأسبابه فلذلك كذبتم به فاستوجبتم جزاء ذلك التكذيب اليوم، ولما كانت الآيات دالة على أن هذه الدار دار عمل وأن الآخرة دار جزاء وأن البرزخ حائل بينهما فلا يكون في واحدة منهما ما للأخرى، تسبب عن ذلك قوله تعالى:

﴿فيومئذ﴾ أي: إذ يقع ذلك ويقول الذين أوتوا العلم تلك المقالة ﴿لا تنفع الذين ظلموا معذرتهم﴾ في إنكارهم له ﴿ولا هم يستعتبون﴾ أي: لا يطلب منهم الرجوع إلى ما يرضي الله تعالى كما دعوا إليه في الدنيا، من قولهم: استعتبني فلان فأعتبته أي: استرضاني فأرضيته، وقرأ الكوفيون لا ينفع بالياء التحتية لأن المعذرة بمعنى العذر ولأن تأنيثها غير حقيقي وقد فصل بينهما، والباقون بالتاء الفوقية، ثم أشار تعالى إلى إزالة الأعذار والإتيان بما فوق الكفاية من الإنذار وأنه لم يبق من جانب الرسول صلى الله عليه وسلم تقصير بقوله تعالى:

﴿ولقد ضربنا﴾ أي: جعلنا ﴿للناس في هذا القرآن﴾ أي: في هذه السورة وغيرها ﴿من كل مثل﴾ أي: معنى غريب هو أوضح وأثبت من أعلام الجبال في عبارة هي أرشق من سائر الأمثال، فإن طلبوا شيئا آخر غير ذلك فهو عناد محض؛ لأن من كذب دليلا حقا لا يصعب عليه تكذيب الدلائل بل لا يجوز للمستدل أن يشرع في دليل آخر بعد ذكره دليلا جيدا مستقيما ظاهرا لا إشكال عليه وعانده الخصم وهذا من العالم فكيف بالنبي صلى الله عليه وسلم

فإن قيل: الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ذكروا أنواعا من الدلائل؟ أجيب: بأنهم سردوها سردا ثم قرروا فردا فردا كمن يقول:

---

(١) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير الخطيب الشربيني ١/ ٧٣

الدليل عليه من وجوه الأول: كذا، والثاني: كذا، والثالث: كذا، وفي مثل هذا عدم الالتفات إلى عناد المعاند؛ لأنه يريد تضييع الوقت كي لا يتمكن المستدل من الإتيان بجميع ما وعد من الدليل فتنحط درجته، وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿ولئن﴾ اللام لام قسم ﴿جئتهم﴾ يا أفضل." (١)

"في الإفراد والجمع على ذلك النحو ﴿وبنات خالاتك﴾ من نساء بني زهرة، وقال البقاعي: ويمكن في ذلك احتباك عجيب وهو بنات عمك، وبنات أعمامك، وبنات عماتك، وبنات عمتك، وبنات خالك، وبنات أخوالك، وبنات خالتك انتهى. وقوله تعالى: ﴿اللاتي هاجرن معك﴾ يحتمل تقييد الحل بذلك في حقه خاصة.

ويعضده ما روى الترمذي والحاكم عن أم هانئ بنت أبي طالب أنها قالت في خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم «فاعتذرت إليه فعذرني ثم أنزل الله تعالى ﴿إنا أحللنا لك أزواجك﴾ الآية فلم أكن لأحل له لأني لم أهاجر، كنت من الطلقاء أي: الأسراء الذين أطلقوا من الأسر، وخلى سبيلهم» قال ابن عادل: ثم نسخ شرط الهجرة في التحليل انتهى. ثم إن الله تعالى ذكر ما خص به نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: ﴿وامرأة﴾ أي: حرة ﴿مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي﴾ أي: الذي أعلينا قدره بما خصصناه به ﴿أي: يستنكحها﴾ أي: يوجد نكاحه لها بجعلها من منكوحاته فتصير له بمجرد ذلك بلا مهر ولا ولي ولا شهود، وخرج بالمؤمنة الكتابية فلا تحل له؛ لأنها تكره صحبته، ولأنه أشرف من أن يضع ماءه في رحم كافرة ولقوله تعالى: ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ (الأحزاب: ٦)

ولا يجوز أن تكون المشركة أم المؤمنين، ولخبر: «سألت ربي أن لا أزوج إلا من كان معي في الجنة فأعطاني» رواه الحاكم وصحح إسناده، وأما التسري بالكتابية فلا يحرم عليه، قال الماوردي: لأنه صلى الله عليه وسلم تسرى بريحانة وكانت يهودية من بني قريظة» ، واستشكل بهذا تعليلهم السابق بأنه أشرف من أن يضع ماءه في رحم كافرة، وأجيب: بأن القصد بالنكاح أصالة التوالد فاحتيط له، وبأنه يلزم فيه أن تكون الزوجة المشركة أم المؤمنين بخلاف الملك فيها، وخرج بالحرة الرقيقة وإن كانت مؤمنة لأن نكاحها معتبر بخوف العنت وهو معصوم، وبفقدان مهر حرة، ونكاحه غني عن المهر ابتداء وانتهاء، وبرق الولد ومنصبه صلى الله عليه وسلم منزه عنه.

تنبيه: في نصب امرأة وجهان: أحدهما: أنه عطف على مفعول أحللنا أي: وأحللنا لك امرأة موصوفة بهذين الشرطين. قال أبو البقاء: وقد رد هذا قوم وقالوا: أحللنا ماض، وإن وهبت وهو صفة المرأة مستقبل، فأحللنا في موضع **جوابه**، **وجواب** الشرط لا يكون ماضيا في المعنى، قال: وهذا ليس بصحيح لأن معنى الإحلال ههنا: الإعلام بالحل إذا وقع الفعل على ذلك كما تقول: أبحت لك أن تكلم فلانا إن سلم عليك.

والثاني: أنه نصب بمقدر تقديره ونحل لك امرأة، وفي قول الله تعالى: ﴿إن وهبت﴾ إن أراد اعتراض الشرط على الشرط، والثاني: هو قيد في الأول ولذلك تعربه حالا؛ لأن الحال قيد، ولهذا اشترط الفقهاء أن يتقدم الثاني على الأول في الوجود، فلو قال لزوجته: إن أكلت إن ركبت فأنت طالق فلا بد أن يتقدم الركوب على الأكل وهذا لتحقيق الحالية والتقييد كما

---

(١) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير الخطيب الشربيني ٣/١٧٨

ذكر، إذ لو لم يتقدم لخلا جزء من الأكل غير مقيد بركوب، فلهذا اشترط تقدم الثاني، ولكن يشترط أن لا يكون ثم قرينة تمنع من تقدم الثاني على الأول كقوله لامرأة: إن تزوجتك إن طلقتك فعبدي حر لا يتصور هنا تقدم الطلاق على التزوج، قال بعض المفسرين:

وقد عرض لي **إشكال على** ما قاله الفقهاء بهذه الآية وذلك أن الشرط الثاني ههنا لا يمكن تقدمه في الوجود بالنسبة إلى الحكم بالنبي صلى الله عليه وسلم لا أنه لا يمكن عقلا، وذلك أن المفسرين." (١)

"فسروا قوله تعالى: ﴿إن أراد﴾ بمعنى قبل الهبة لأن بالقبول منه صلى الله عليه وسلم يتم نكاحه وهذا لا يتصور تقدمه على الهبة؛ إذ القبول متأخر، فإن العصمة كانت في تأخر إرادته عن هبتها، ولما جاء أبو حيان إلى هنا جعل الشرط الثاني مقدما على الأول على القاعدة العامة، ولم يستشكل شيئا مما ذكر. قال ذلك البعض. وقد عرضت هذا **الإشكال على** جماعة من أعيان زماننا فاعترفوا به ولم يظهر عنه **جواب** إلا ما قدمته من أنه ثم قرينة مانعة من ذلك كما مثلته آنفا.

ولما كان ربما فهم أن غير النبي صلى الله عليه وسلم يشاركه في هذا المعنى قال الله منبها للخصوصية: ﴿خالصة لك﴾ وزاد المعنى بيانا بقوله تعالى: ﴿من دون المؤمنين﴾ أي: من الأنبياء وغيرهم.

تنبيهات: الأول في إعراب خالصة وفيه أوجه: أحدها: أنه منصوب على الحال من فاعل وهبت أي: حالة كونها خالصة لك دون غيرك. ثانيها: أنه نعت مصدر مقدر أي: هبة خالصة فنصبه بوهبت. ثالثها: أنه حال من امرأة؛ لأنها وصفت فتخصصت، وهو بمعنى الأول، وإليه ذهب الزجاج، وقيل غير ذلك. والمعنى: أنا أحللنا لك امرأة مؤمنة وهبت نفسها لك بغير صداق.

التنبيه الثاني: في انعقاد النكاح بلفظ الهبة في حق الأمة وفيه خلاف: فقال سعيد بن المسيب والزهري ومجاهد وعطاء: لا ينعقد إلا بلفظ الإنكاح أو التزويج، وبه قال مالك وربيعة والشافعي. ومعنى الآية: أن إباحة الوطء بالهبة وحصول التزويج بلفظها من خواصه صلى الله عليه وسلم وقال النخعي وأبو حنيفة وأهل الكوفة: ينعقد بلفظ الهبة والتمليك. وأن معنى الآية: أن تلك المرأة صارت خالصة لك زوجة من أمهات المؤمنين لا تحل لغيرك أبدا بالتزويج، وأجيب: بأن هذا التخصيص بالواهبة لا فائدة فيه، فإن أزواجه صلى الله عليه وسلم كلهن خالصات له، وما مر فللتخصيص فائدة.

التنبيه الثالث: في التي وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم هل كانت عنده امرأة منهن؟ فقال عبد الله بن عباس ومجاهد: لم يكن عند النبي صلى الله عليه وسلم امرأة وهبت نفسها منه، ولم يكن عنده امرأة إلا بعقد نكاح أو ملك يمين وقوله تعالى ﴿وهبت نفسها﴾ على طريق الشرط والجزاء، وقال غيرهما: بل كانت موهوبة وهو ظاهر الآية، واختلفوا فيها: فقال الشعبي: هي زينب بنت خزيمة الهلالية يقال لها: أم لمساكين، وقال قتادة: هي ميمونة بنت الحارث، وقال علي بن الحسين والضحاك ومقاتل: هي أم شريك بنت جابر من بني أسد، وقال عروة بن الزبير: هي خولة بنت حكيم من بني سليم.

التنبيه الرابع: في ذكر شيء من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقد ذكرت منها أشياء كثيرة ينشرح الصدر بها في شرح

---

(١) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير الخطيب الشربيني ٢٥٨/٣

التنبيه فلا أطيل بذكرها هنا، ولكن أذكر منها طرفا يسيرا تبركا ببركة صاحبها عليه أفضل الصلاة والسلام، فإن ذكرها مستحب. قال النووي في روضته: ولا يبعد القول بوجوبها لئلا يرى الجاهل بعض الخصائص في الخبر الصحيح فيعمل به أخذا بأصل التأسي، فوجب بيانها لتعرف وهي أربعة أنواع:

أحدها الواجبات وهي أشياء كثيرة: منها الضحى، والوتر، والأضحية، وفي الحديث ما يدل على أن الواجب أقل الضحى، وقياسه أن الوتر كذلك. ومنها السواك لكل صلاة، والمشاورة لذوي الأحلام في الأمر، وتخيير نسائه بين مفارقته طلبا للدنيا واختياره طلبا للآخرة، ولا يشترط **الجواب** له منهن." (١)

"الكواكب الثابتة وأما قوله تعالى ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين﴾ (الملك: ٥)

فنقول: كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن تلك المصابيح منها باقية على وجه الدهر آمنة من التغير والفساد ومنها ما لا يكون كذلك وهي هذه الشهب التي يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين إلى حيث يعلمون وبها يزول الإشكال.

وعن الثاني: بأن هذه الواقعة إنما تتفق في الندرة فلعلها لا تشتهر بسبب ندرتها بين الشياطين وأجاب أبو علي الجبائي: بأن حصول هذه الحالة ليس له موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه وإنما يمنعون من المصير إلى موضع الملائكة ومواضعها مختلفة، فربما صاروا إلى موضع تصيبهم الشهب، وربما صاروا إلى غيره ولا صادفوا الملائكة ولا تصيبهم الشهب، فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلموا في بعض الأوقات جاز أن يصيروا إلى مواضع يغلب على ظنونهم أنها لا تصيبهم الشهب فيها، كما يجوز فيمن سلك البحر أن يسلكه في موضع يغلب على ظنه حصول النجاة، وفي **جواب** أبي علي نظر: إذ ليس في السماء موضع قدم إلا وفيه ملك قائم أو راكع أو ساجد.

وعن الثالث: بأن الأقرب أن هذه الحالة كانت موجودة قبل النبي صلى الله عليه وسلم لكن بقلة، ولما جاء النبي صلى الله عليه وسلم وقعت بكثرة فصارت بسبب الكثرة معجزة.

وعن الرابع: بأن الشياطين ليسوا من نار خالصة وعلى التنزل بأنهم من النيران الخالصة إلا أنها نيران ضعيفة ونيران الشهب أقوى حالا منهم فلا جرم صار الأقوى مبطلا للأضعف، ألا ترى أن السراج الضعيف إذا وضع في النار القوية فإنه ينطفئ؟ فكذلك ههنا.

ولما كان المقصود الأعظم من القرآن إثبات الأصول الأربعة وهي الإلهيات والمعاد والنبوات وإثبات القضاء والقدر افتتح الله سبحانه هذه السورة بإثبات ما يدل على الصانع وعلى علمه وقدرته وحكمته ووحدانيته، وهو خالق السموات والأرض وما بينهما ورب المشارق والمغارب، ثم فرع عليها إثبات الحشر والنشر والقيامة وهو أن من قدر على ما هو أشق وأصعب وجب أن يقدر على ما هو دونه، وهو قوله تعالى:

﴿فاستفتهم﴾ أي: سل كفار مكة أن يفتوك بأن يبينوا لك ما تسألهم عنه من إنكارهم البعث وأصله من الفتوة وهي الكرم ﴿أهم أشد﴾ أي: أقوى وأشق وأصعب ﴿خلقا﴾ أي: من جهة إحكام الصنعة وقوتها وعظمها ﴿أم من خلقنا﴾ أي: من

---

(١) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير الخطيب الشربيني ٢٥٩/٣

الملائكة والسموات والأرض وما بينهما والمشارق والكواكب والشهب الثواقب.

تنبيه: في الإتيان بمن تغليب للعقلاء وهو استفهام بمعنى التقرير أي: هذه الأشياء أشد خلقا كقوله تعالى ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس﴾ (غافر: ٥٧)
وقوله تعالى ﴿أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها﴾ (النازعات: ٢٧)
وقيل: معنى أم من خلقنا أي: من الأمم الماضية؛ لأن لفظ من يذكر لمن يعقل؛ والمعنى: أن هؤلاء الأمم ليسوا بأحكم خلقا من غيرهم من الأمم الخالية وقد أهلكناهم بذنوبهم فمن الذي يؤمن هؤلاء من العذاب ﴿إنا خلقناهم﴾ أي: أصلهم آدم بعظمتنا ﴿من طين﴾ أي: تراب رخو مهين ﴿لازب﴾ أي: شديد اختلاط بعضه ببعض فالتصق وخمر بحيث يعلق باليد وقال مجاهد والضحاك: منتن فهو مخلوق من غير أب ولا أم وقرأ حمزة والكسائي:
﴿بل عجبت﴾ بضم التاء والباقون بفتحها، أما بالضم فبإسناد التعجب إلى الله تعالى وليس هو كالتعجب." (١)

"له كن فيكون إذ لا يجوز على الله تبارك وتعالى ولا على صفات ذاته سبحانه مماسة أو مباشرة أو نقص وهذا أليق بتنزيهه وحمل الحديث عليه، وإذا حملنا الحديث على المنام وإن ذلك كان في المنام فقد زال **الإشكال لأن** رؤية الباري سبحانه في المنام على الصفات الحسنة دليل على البشارة والخير والرحمة للرائي، وسبب اختصام الملأ الأعلى وهم الملائكة في الكفارات وهي الخصال المذكورة في الحديث في أيها أفضل، وسميت هذه الخصال كفارات؛ لأنها تكفر الذنوب عن فاعلها فهي من باب تسمية الشيء باسم لازمه وسمي ذلك مخاصمة لما مر في السؤال **والجواب** المتقدمين وقوله تعالى:

f

﴿إذ﴾ يجوز أن يكون بدلا من إذا الأولى كما قاله الزمخشري، وأن يكون منصوبا باذكر كما قاله أبو البقاء أي: واذكر إذ ﴿قال ربك للملائكة إني خالق﴾ أي: جاعل ﴿بشرا من طين﴾ هو آدم عليه السلام، فإن قيل: كيف صح أن يقول لهم إني خالق بشرا وما عرفوا ما البشر ولا عهدوا به قبل؟ أجيب: بأنه قد يكون قال لهم: إني خالق خلقا من صفته كيت وكيت ولكنه حين حكاه اقتصر على الاسم.

﴿فإذا سويته﴾ أي: أتممت خلقه ﴿ونفخت﴾ أي: أجريت ﴿فيه من روحي﴾ فصار حيا حساسا متنفسا وإضافة الروح إليه تعالى إضافة تشريف لآدم عليه السلام والروح جسم لطيف يحيا به الإنسان بنفوذه فيه يسري في بدن الإنسان سريان الضوء في الفضاء وكسريان النار في الفحم والماء في العود الأخضر ﴿فقعوا﴾ أي: خروا ﴿له ساجدين﴾ .
﴿فسجد الملائكة﴾ وقوله تعالى: ﴿كلهم أجمعون﴾ فيه تأكيدان، وقال الزمخشري: كل للإحاطة وأجمعون للاجتماع فأفادا معا أنهم سجدوا عن آخرهم ما بقي منهم ملك إلا أنهم سجدوا جميعا في وقت واحد غير متفرقين في أوقات، انتهى. فإن قيل: كيف ساغ السجود لغير الله؟ أجيب: بأن الممنوع هو السجود لغير الله تعالى على وجه العبادة فأما على وجه التكرمة

---

(١) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير الخطيب الشربيني ٣٧٢/٣

والتبجيل فلا يأباه العقل إلا أن يكون فيه مفسدة فينهى الله تعالى عنه والأولى في **الجواب** أنه سجود تحية بالانحناء كما قاله الجلال المحلي.

﴿إلا إبليس استكبر﴾ أي: تكبر وتعظم عن السجود، فإن قيل: كيف استثنى من الملائكة عليهم السلام إبليس وهو من الجن؟ أجيب: بأنه قد أمر بالسجود معهم فغلبوا عليه في قوله تعالى ﴿فسجد الملائكة﴾ ثم استثنى كما يستثنى الواحد منهم استثناء متصلا وقال الجلال المحلي: هو أبو الجن وكان من الملائكة وعلى هذا فلا سؤال ﴿وكان﴾ أي: وصار ﴿من الكافرين﴾ باستكباره عن أمر الله تعالى أو كان من الكافرين في الأزمنة الماضية في علم الله تعالى.

تنبيه: المقصود من ذكر هذه القصة المنع من الحسد والكبر لأن إبليس إنما وقع فيما وقع فيه بسبب الحسد والكبر، والكفار إنما نازعوا محمدا صلى الله عليه وسلم بسبب الحسد والكبر فذكر الله تعالى هذه القصة ههنا ليصير سماعها زاجرا عن هاتين الخصلتين المذمومتين.

﴿قال﴾ الله تعالى ﴿يا إبليس﴾ سماه بهذا الاسم لكونه من الإبلاس وهو انقطاع الرجاء إشارة إلى تحتم العقوبة له ﴿ما منعك أن تسجد﴾ وبين ما يوجب طاعته ولو أمر بتعظيم ما لا يعقل بقوله تعالى معبرا بأداة ما لا يعقل عمن كان عند السجود له عاقلا كامل العقل: ﴿لما خلقت بيدي﴾ أي: توليت خلقه من غير توسط سبب كأب وأم والتثنية في اليد لما في خلقه من مزيد القدرة، وقوله." (١)

"(يا زكريا) على إرادة القول أي قال تعالى يا زكريا (إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى) لكن لا بأن يخاطبه عليه الصلاة والسلام بذلك بالذات بل بواسطة الملك على أن يحكي له عليه الصلاة والسلام هذه العبارة عنه عز وجل على نهج قوله تعالى قل يا عبادى الذين أسرفوا الآية وقد مر تحقيقه في سورة آل عمران وهذا **جواب** لندائه عليه الصلاة والسلام ووعد بإجابة دعائه لكن لا كلا كما هو المتبادر من قوله تعالى فاستجبنا له ووهبنا له يحيى الخ بل بعضا حسبما تقتضيه المشيئة الإلهية المبنية على الحكم البالغة فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وإن كانوا مستجابي الدعوة لكنهم ليسوا كذلك في جميع الدعوات ألا يرى إلى دعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في حق أبيه وإلى دعوة النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال وسألته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها وقد كان من قضائه عز وعلا أن يهبه يحيى نبيا مرضيا ولا يرثه فاستجيب دعاؤه في الأول دون الثاني حيث قتل قبل موت أبيه عليهما الصلاة والسلام على ما هو المشهور وقيل بقي بعده برهة فلا **إشكال حينئذ** وفي تعيين اسمه عليه الصلاة والسلام تأكيد للوعد وتشريف له عليه الصلاة والسلام وفي تخصيصه به عليه السلام حسبما يعرب عنه قوله تعالى (لم نجعل له من قبل سميا) أي شريكا له في الاسم حيث لم يسم أحد قبله بيحيي مزيد تشريف وتفخيم له عليه الصلاة والسلام فإن التسمية بالأسامي البديعة الممتازة عن أسماء سائر الناس تنويه بالمسمى لا محالة وقيل سميا شبها في الفضل والكمال كما في قوله تعالى هل تعلم له سميا فإن المتشاركين في الوصف بمنزلة المتشاركين في الاسم قالوا لم يكن له عليه الصلاة والسلام مثل في أنه لم يعص الله تعالى ولم يهم بمعصية قط وأنه ولد من شيخ فان وعجوز عاقر وأنه

---

(١) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير الخطيب الشربيني ٣/٤٢٧

كان حصورا فيكون هذا إجمالا لما نزل بعده من قوله تعالى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين والأظهر أنه اسم أعجمي وإن كان عربيا فهو منقول عن الفعل كيعمر ويعيش قيل سمي به لأنه حي به رحم أمه أوحى دين الله تعالى بدعوته." (١)

"قوله: (لأن ذاته من حيث هو الخ (ظاهره عدم صحة العلمية فيه بطريق الوضع القصدي وفي شرح المواقف من ذهب إلى جواز تعقل ذاته تعالى جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة، ومن ذهب إلى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوزه، لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم لم يتصور وضع اسم بإزائه، وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بإزائه لا يتوقف عليه، إذ يجوز تعقل ذات بوجه من وجوهها، ويوضع الاسم لخصوصها، ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يكنهها، ويكون ذلك مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما عرف أن لفظ الله اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار فيه انتهى.

قال شيخ مشايخنا السيد عيسى قدس يي س ه: إعلم أنهم عرفوا العلم بما وضع لشخص

بعينه، والمتبادر منه أن يكون التشخص ملاحظا للواضع، وأورد يهليه صدر الأفاضل أنه يلزم أن لا يمكن تسمية ما لا نعرت بعينه كالولد والمملوك الغائبين، وأن لا نعلم معاني الأسماء الموضوعة لما لا نعرفه كالله والملائكة والأنبياء، وعليه يترتب أنه لا يمكن لغير الله وضع لفظ له، **والجواب** أنه ليس المراد الشخص، والتشخص بعينه، وملاحظته حين الوضع بل يجوز الوضع له، وان كنا نلاحظه بوجه مساوله في الواقع، ومن المعلرم أن الوضمع لشيء لا يستلزم معرفة الموضوع له بالكنه، ولا بوجه مشخص بل مساو كما تقرر في المبهما. ت، فاندفع الأول والمعلوم في الأشخاص المذكورين هو بوجوه مساوية ولا خلف في الجهل بالشخص، والكنه إلا أنه يبقى على الأول أنه ذكر في الرسالة الوضعية عند تقسيم الموضعات إلى الإعلام وغيرها أن اللفظ الذي مدلوله مشخص إن كان وضعه شخصيا فهو علم وان كان كليا فغيره من المبهمات ونحوها، وعرف الوضع الشخصي بأن يكون الموضوع له ملاحظا بخصوصه مقصودا

بعينه، والوضع الكلي بأن يكون الموضوع له متصورا بوجه كلي، فوضع لكل من الجزئيات ووافقه غيره، والحق أنه كلام مموه ومؤول وليس العلم منحصرا فيما ذكر لما مر من كلام شرح المواقف، وقد صرحوا في تفسير العلم بما وضع لشيء مع جميع مشخصاته بأن المراد أن تكون ملاحظتها بوجه مختص وضعه لفرد المخصوص بل في كثير من المواضع اضطروا لذلك، كما في أعلام الكتب والعلوم إن لم نقل بانها أعلام جنسية بل جميع المشخصات قلما تكون ملاحظة بالذات كما في الإنسان المتولد المتغيرة تشخصاته من الولادة إلى الموت فالتشخص المستمر الباقي من الأول إلى الآخر قلما يعرفه أحد إلا بوجه مجمل صادق عليه، فعند التحقيق يجب القول بذلك، وحيث تحقق هذا لم يبق في المقام **إشكال بعون** الملك المتعال، فظهر أن ما توهمه الفاضل المرشدي في هذا المقام من أن الوضع في العلم الشخصي شخصي إن أراد بالتشخص الجزئي الحقيقي بحسب المفهوم، فهو توهم ناشيء من ظاهر عبارة الرسالة وغيرها، والتحقيق خلافه، وإن أراد أنه أمر مخصوص مشخص في نفس الأمر، فله وجه لكن لا يضرنا، ثم إن أردت تحقيق هذا المقام، فلا بد من النظر في أنه هل يجب في العلم أن يكون

---

(١) تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم أبو السعود ٥/٢٥٥

الملاحظ أمرا خاصا بشخص في نفس الأمر فيوضع لذلك الشخص، وفي المبهمات أمراكليا في نفس الأمر يوضع لكل فرد، فيكون ذلك مدار الفرق، وهو الأظهر أو لا يلزم ذلك بل يمكن ملاحظة الكلي، والوضع العلمي لكل واحد من أفراده على ما قيل في أسماء الكتب والعلوم ونحوها محل نظر، وحنيئذ إثبات الفرق بين المبهمات والأعلام على تحقيق السيد مشكل فلا بد من نظر دقيق، وبعد فالمقام لا يخلو من كلام، والغلبة التي ذهب إليها المصنف رحمه الله أسلم الطرق، ومما مر عن شرح المواقف علم جواب ما أورده وأما إن العرب وضعت لكل شيء اسما تجري عليه صفاته، فقد قيل إنه فيما تعرف حقيقته، وأما ما ليس كذلك فعدم الوقوف عليه سبب لعدم الوضع له، وتقرير الدليل بأن ذاته من حيث هو بلا ملاحظة صفة غير معقول للبشر، والعلم ما وضع للذات من غير صفة، فلو كان علما كان دالا على الذات، والذات لا يكون مدلولا عليه بلفظ، فلا يكون علما له: قيل: وهو مبني على مقدمات ضعيفة، أم الأولى فلا نسلم أن ذاته من غير صفة غير معقول للبشر بل مذهب أهل السنة جواز معرفة الله بالكنة لغير الله، وان سلم فلم لا يجوز أن يكون الواضع هو، وهو يعلم كنهه، وان كان الواضمع غيره وقلنا هو على التفصيل غير واقع، فلم لا يجوز." (١)

"لمحامد الغير، وانما الموجود في كل حمد حمده، وأيضا حمل الحمد على المحمدة، قيل إنه لا يفيد لأن الكلام في الحمد بمعناه الحقيقي لا بمعنى المحمدة، والأولى أن يقال الحصر بناء على عدم الاعتداد بحمد العبد باعتبار كسبه، وأيضا قوله ويأباه قوله في الحقيقة ليس بمسلم على ما مر من معناه.

(أقول) ما ذكره المصتف هنا برمته مأخوذ من الإمام وقد قدم طرفا منه في تفسير لفظ الرحمن زحاصله أن كل ما هو في الوجود موجود مما هو ممدوح ومحمود صفات وأفعالا بخلقه تعالى ابتداء أو بوسط كلا وسط، إذ هو خالق لفاعله وممكن له من فعله وموجد لدواعيه، وهذا لا ينكره أحد من العقلاء فإن إنكاره تعطيل فحينئذ إذا حصر الحمد فيه، وقيل إنه لا يحمد سواه نظرا لهذا أي ضير فيه، وهذا مما يجري في المقام الخطابي ادعاء ومبالغة لا سيما إذا انسلخت الأخبار من الخبرية إلى الإنثاء، فإن أراد هؤلاء أنه لا يتأتى باعتبار اللغة، وعرف التخاعب حقيقة فقد وقع في كلامهم مرة بعد أخرى ما يدفعه، فتذكره ولا تكن من الغافلين، وأما كون ما ذكره في سورة سبأ مما ينافيه مع أنه صريح فيه فغنيئ عن الجواب. وقوله: " ذ الحمد إلخ) تعليل للاستغراق، وأفرده بالتعليل لأن الجنس معنى ظاهر أصلي وما جاء على الأصل مستغن عن بيان وجهه وعلته كما قيل ويحتمل أنه تعليل لهما أي لم يجعل لفرد معين لما ذكر، والأول هو الظاهر، والمولى بضم الميم وكسر اللام كالمعطى زنة ومعنى،

فالوسايط بمنزلة الشروط والآلات ولا مؤثر سواه، وهو مذهب المشايخ والحكماء أيضا كما في الإشارات قوله: كما قال تعالى ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل ٥٣]) ذكر. مؤيد الكون كل خير منه إذ لا فرق بين الخيرات المتعدية والقاصرة أو أنعم هنا بمعنى أعطاه الله وأوجده مطلقا وفي هذه الآية إشكال سيأتي في كلام المصتف دفعه قال ابن الحاجب في إيضاح المفصل: الشرط وما شبه به الأول فيه شرط للثاني نحو أسلم تدخل الجنة وهنا على العكس، وهو أن الأول استقرار النعمة بالمخاطبين، والثاني كونها من الله عز وجل، ولا يستقيم أن يكون الأول فيه سببا للثاني لكونه فرعا عته،

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٦٠/١

وتأويله أن الآية جيء بها لإخبار قوم استقرت بهيم نعم جهلوا معطيها وشكوا فيه فاستقرارها مشكوكة أو مجهولة سبب للإخبار بكونها من الله عز وجل، **وجواب** الشرط جملة قصد تبيين مضمونها، أو الإعلام بها فيصير الشرط سببا للمشروط ومن ثمة وهم من قال إن الشرط قد يكون مسببا انتهى قيل: ويمكن أن يقال وجود النعمة بهم سبب لكونها من عند الله إذ كونها من عند الله متوقف على أصل الكون، وقد ذكر الرضى أن الشرط يدل على لزوم الجزاء للشرط ولا يخفى ما فيه من التعسف، وما نقله عن الرضى هو ما قال ابن الحاجب إنه وهم وسيأتي فيه كلام في محله قوله: (وقيه إشعار إلخ) أي في قوله الحمد لله، أو في إثبات الحمد له، وهو من اعتبار الاختيار فيه، ولذا قيل إن فيه إشارة إلى إيثار الحمد على المدح أيضا لا في اختصاص جميع المحامد به تعالى كما توهم لما فيه من التكلف، وقيل بل فيه إشعار بثبوت جميع الكمالات له تعالى، إذ يفهم منه اختصاص جميع أفراد الحمد، وكل كمال يصلح لأن يقع في مقابلة حمد، فالمستحق لجميع المحامد متصف بجميع الكمالات، والإشعار الذي ذكره بناء على أن المحمود لا بذ له من أن يكون مختارا، والمختار يتصف بتلك الصفات، وقدرته تعالى عند أهل الحق كونه بحيث يصح منه صدور الفعل وعدم صدوره بالقصد، والقدرة في الحيوان مصححة للفعل وعدمه، وارادته تعالى صفة مخصصمة لأحد المقدورين، وقيل هي في الحيوان شوق يؤدي إلى حصول المراد، وقيل إنها مغايرة للشوق إذ هي ميل اختياري، والشوق ميل طبيعي، وإرادة الله عند الحكماء علمه بنظام الكل على الوجه الأكمل، فإن العلم عندهم من حيث أنه كاف، ومرجح لطرف وجوده على عدمه إرادة، والحياة في الحيوان صفة تقتضي الحس والإرادة، وحياة الله عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والإرادة وتال الحكماء الحي الدراك الفقال وفي إشعار الحمد باتصافه بالحياة والعلم والقدرة، والإرادة على مذهب المتكلمين نظر إلا أن يقال الحمد مشعر بأصل الإتصاف، وكيفيته معلومة من خارج، والحق أنه يفهم من اتصاف إنسان ما بالاختيار اتصافه بهذه الصفات، فمن يعتقد اتصافه بالاختيار أيضا يعتقد تلك الصفات في حقه لكن مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان، واليه أشار." (١)

"كحفرت بئر اليوم. وان كان متعذيا إلى مفعولين فمن النحويين من أبى الإتساع فيه لأنه يصير متعديا إلى ثلاثة وهو قليل، ومنهم من جوزه وان كان متعديا إلى ثلاثة لم يجز، لأنه يصير متعديا إلى أربعة ولا نظير له، وحكى ابن السراج عن بعضهم جوازه هذا خلاصة مذاهب جميع النحاة كما في شرح الهادي، وهذا نصه وتحقيقه أن التوسع في الظروف جعل نسبة الفعل إليها وتلقه بها باعتبار كونه واقعا فيها بمنزلة نسبته إلى المفعول به الواقع عليه لما بيبهما من الملازمة والمشابهة لأن نحو زيدا المفعول، كمحل الفعل لظهور أثره فيه، فالتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة المفعول به الحقيقي وأثره يظهر في الإضمار كما مر، فلذا كان اللازم معه متعديا والمتعدي متعديا لأكثر مما كان يتعدى له فالمتعدي قبله باق على حاله، حتى إذا لم يذكر مفعوله قدر أو نزل منزلة اللازم، ومنه عرفت أن الجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف، ولذا قال الرضي: اتفقوا على أن معنى الظرف متوسعا فيه وغير متوسع فيه سواء لا ما توهمه بعض أرباب الحواشي، وهذا مما يعض عليه بالنواجذ لكثرة جدواه كما ستراه، وفي قوله اسم الفاعل دون مالك مع أنه أخصر دقيقة وهو أنه على القراءة الأخرى إن قيل أنه صيغة مبالغة كحذر كان ملحقا باسم الفاعل، وله حكمه فيدخل

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٨٦/١

فيه على ألطف وجه، وأخصره وإلا فهو إما صفة مشبهة أو ملحق بأسماء الأجناس الجامدة كسلطان، فلا كلام في إضافته، قويل إنه تعرض لإضافة مالك مع أنه غير مختار عنده، لأنه لا **إشكال فيه** إذ هو صفة مشبهة مضافة إلى غير معمولها، فإضافته معنوية، فيوصف به المعرفة، وفي إضافة اسم الفاعل خفاء، فلذا تعرض لتخصيصها، ونص على ظرفية يوم الدين لإفادة أن مملوكيته غير حقيقية، واليوم من الفجر الصادق أو من طلوع الشمس إلى الغروب ويطلق على مطلق الوقت قليلا أو كثيرا، ويوم القيامة حقيقة شرعية في معناه المعروف ومجرى بضم الميم من الإجراء، وهو اسم مكان مجازفي ويجوز فتح الميم أيضا قيل: وقد يتوهم أن مجرى بزنة موسى دون مرض ليناسب الإجراء، ونحن نجعله على وزن مرضى بفتح الميم ليدل على أن المفعول به يجري في هذا المكان بنفسه بخلاف الظرف، فإنه يجري بإجراء المتكلم لأنه ليس مذهبه، نعم لو جعل مجرى مفعولا مطلقا كان الأظهر جعله كموسى، وأورد عليه أن المفعول المطلق من المصدر لم يسمع وليس معه فعل يكون هو مفعوله وهو غفلة منه، فإنه مصرح بخلافه في متون النحو، وقد مر قريبا ما في الكشاف من أن متاعا في قوله تعالى ﴿؟ متاعا إلى الحول﴾ [البقرة: ٢٤٥] منصوب بمتاع الأول. قوله: (يا سارق الليلة أهل الدار) يقال سرقه مالا يسرقه من باب ضرب، وسرق منه مالا يتعدى إلى الأول بنفسه، والى الثاني بالحرف، وقد يحذف فيتعدى له بنفسه كما في المصباح، وهذا شاهد على أن هذه الإضافة للمفعول المجازي كما مر، وهو بيان لحكمه في نفس الأمر كما بينه النحاة لا تصحيح لوصف المعرفة به، لأن المعمولية غير مناسبة له، ولو كان كذلك لم يصرحوا به بعده، فما قيل من أنه **جواب** لسؤال مقدر، وهو أن هذه الإضافة لفظية إذ هي من إضافة الصفة لمعمولها فكيف وصف به المعرفة، فأجيب بما ذكره المصنف رحمه الله لا وجه له، ثم إنك قد عرفت مما تلوناه عليك أن هذا المفعول لا بد من زيادته على مفعوله الأول إن كان متعديا وأكثر أرباب الحواشي هنا لم يقفوا على تفصيله فخبطوا خبط عشواء، فمنهم من قال أن انتصاب أهل الدار بمقدر أي احدر، وقد يجعل مفعولا أول لسارق لأنه قد ينصب مفعولين كما مر، فتوهم أنه ينافي نصب المفعول، فاحتاج إلى التقدير أو تعديه لاثنين، وكذا من قال إن المفعول الذي صرف النسبة مته إلى الظرف في هذا البيت محذوف كما في مالك يوم الدين وأهل الدار غير ذلك المفعول، فإنه يقال سرقه مالا وسرق منه مالا كما مر وعلى الثاني أهل الدار منصوب بنزع الخافض، فلا يرد أنه ينافي كونه مجازا حكميا ذكر المفعول لأن المفعول المجازي لا يجتمع مع المفعول الحقيقي، ولا مع مفعول آخر مجازفي، فلا يقال أجرى النهر الماء، ولا أجريت النهر الزرع انتهى. وهو كله من ضيق العطن لما مر فتدبر، وقوله قدس سره: من قال الإضافة في مالك يوم الدين مجاز حكمي، ثم زعم أن المفعول به محذوف عام يشهد لعمومه الحذف بلا قرينة خصوص، ويرد عليه أن." (١)

"ما ذكره المصتف رحمه الله كما بيناه لك، وان أريد ما يتناولها لعدم قيام القرينة على التقييد يقال: الإعانة المطلقة وان كان بعض أفرادها وسيلة إلى العبادة إلا أن كثيرا من أفرادها يتوسل بالعبادة إليه وهو ما يترتب على العبادة، ويكون نتيجة لها فكونها وسيلة معتبر بالقياس إلى بعض أفراد الإعانة لا إلى جميعها، وتقديمها في الذكر للإشارة لما مر من أن تقديم الوسيلة أدعى للإجابة، وفيه تكلف ظاهر، ولو قيل العبادة وسيلة إلى بعض أفراد الإعانة، ومقصودة من البعض، فتقديمه

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٩٩/١

بالنسبة إلى الأول لما ذكر، وبالنسبة إلى الثاني لما سبق كان وجها هكذا قرره الفاضل الليثي تبعا للسيد السند، وهو حاصل ما في شروح الكشاف، ومن لغو القول هنا ما قيل إن كلام المصتف رحمه الله مناف لما سيأتي منه في سورة هود في تفسير قوله تعالى: ﴿واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه﴾ [هود: ٩٠] ولا يليق الاشتغال به إلا أن فيما قاله هؤلاء هنا بحثا، وهو أن هذا كما لا يتأتى على الثاني أصلا، أو بغير تكقف لا يتأتى على الأول أيضا على ما يقتضيه كلام المصتف رحمه الله لأنه قسم المعونة إلى ضرورية يتوقف عليها صحة التكليف، وغير ضرورية يتيسر بها الفعل مطلقا، فإن بنى كلامه هنا على أن المراد مجموع المعونتين، أو الأولى أو الأعنم لزم توقفها على العبادة لتوقف التكليف عليها، فلا يتأتى ما ذكر على الأول أيضا إلأ إذا أريد بالمعونة غير الضرورية، وبالمهمات المهمات الدنيوية لا الدينية، ولا ما يشملهما، فيندرج فيه العبادة، وانما نشأ هذا من توهم اتحاد كلام المصنف وكلام الزمخشري، وقد عرفت معنى الوسيلة، وأنها ليست بمعنى السبب كما يتوهم وحينئذ، فالظاهر أن المراد بالمهمات كلها مهمات كل عبد في أمور دنياه، فإنه المتبادر منها والمعونة كل ما له مساعدة على فعل، أو تحصيل غرض ما من الأمور المحسوسة فهي بالمعنى اللغوي فإن قلنا إنها عامة شاملة للعبادة، وكذا إن قلنا إنها إعانة على أداء العبادة، **فالجواب** ما قيل من أن العبادة مع العلم بأنها مما يتوسل به إلى إجابة طلب الحاجة، وذكر الاسعنانة المطلوب منها المعونة في العبادة المستلزم كونها وسيلة للعبادة قرينة على أن العبادة باعتبار بعض أفرادها وسيلة، وباعتبار بعض آخر يتوسل إليها بالاستعانة فلا إشكال، وعلى ما ذهب إليه المصنف رحمه الله لا بد في الخلاص عما مر من التزام ما ذكر إلا أنه محتاج إلى تكقف فتأمل. قوله: (وأقول لما نسب إلخ) اعترض عليه بأن المتبادر منه أنه من خواصه التي تفرد بها، وهو بعينه مذكور في التفسير الكبير، والحمل على التوارد، أو أنه دل بذلك عمى اختياره له، كما قيل بعيد كما لا يخفى. وقوله: (تبجحا) تفعل من البجح بالباء الموحدة

الشهاب / ج ١ /

والجيم والحاء المهملة، ومعناه الفرح والسرور كما في الصحاح، وقد فشر بالافتخار الناشىء من العجب والكبر، وهو أنسب بالمقام، ويستتب بسين مهملة وتاءين فوقيتين من استتمث الأمر إذا تهيأ واستقام كما في الصحاح، أو هو من التباب بمعنى الهلاك وهو يتبع التمام فكان ما تم يطلبه كما في الأساس، وهو منزع حسن وعليه قوله:

إذا تم أمر بدا نقصه تيقن زوالا إذا قيل تم

وفسر أيضا بيستمر أو يستقل.

وقال الراغب: التبب الخسار وتببته قلت له ذلك، وقضمنه الاستمرار قيل: استتب لفلان

كذا إذا استمر اهـ. وما قيل من أنه لم يثبت عند صاحب القاموس، فلذا لم يذكره من قصره با ع الاطلاع، وفي كلامه تصريح بأن المراد بالمعونة التوفيق، وبه يتم التوفيق.

(فإن قلت) : هل هذا جاو على الوجهين أو مخصوص بأن الاستعانة في أدأء العبادة على الوجه الراجح المستحسن كما قيل، وعلى كل حال كيف يفهم هذا من قصر الاستعانة على الله وإنما يفيده لو قيل لا يصدر منا أمر الأ باستعانة منك قلت: هذا من قبيل الاحترام، واتباع الكلام بما يزيل إبهامه كقوله:

فسقى ديارك غير مفسدها

وهو من ذكره بعد مطلقا ومقتض لتأخيره فما ذكر لا وجه له مع أن قوله: إنه الراجح من عدم الفرق بين كلام الثيخين بل هو على مقابله أوضح والمعنى المذكور يؤخذ من عدم تقييده بمتعلق ظاهر ولك أن تقول إنه مغاير لما مر أيضا. قوله: (وقيل الواو إلخ) ليس هذا من قبيل قمت واصك وجهه بناء على تجويزه شذوذا، أو تقدير مبتدأ فيه أي، ونحن إياك نستعين كما توهم حتى يورد عليه أنه غير فصيح، أو ينازع في المثال، وان كان الاشتغال." (١)

"الحديث، وأجاب الحنفية عما قالوه نجأنه عليه الصلاة والسلام جهر بها للتعليم، ثم خافت أو أن ذلك إذا كان فذا ولأنه دعاء ومن شأنه الإخفاء والجهر به مع القرآن يوهم أنه منه وفيه نظر. قوله: (لما روي عن وائل (٣) إلخ) هذا الحديث أخرجه أبو داود، والترمذي، والدارقطني، وصححه ابن حبان،

ووائل بهمزة بعد الألف يليها لام، وهو وائل بن حجر بضم الحاء المهملة، وسكون الجيم ابن ربيعة الحضرمي الصحابي كان أبوه من أقيال اليمن أي ملوكها، فإن الملك يسمى عندهم قيلا، ووفد على النبي صفى الله عليه وسقم واستقطعه أرضا فأقطعه إياها وقال: هذا وائل سيد الأقيال، وله مع معاوية رضي الله عته قصة ولما صار خليفة قدم عليه فاستقبله وأكرمه وتوفي رضي الله عنه في عهده، وقد سمعت ما أجيب به عن هذا الحديث. وقوله: (وعن أبي حتيفة إلخ) هده رواية عنه ضعيفة جدا موافقة لأحد قولي مالك والذي صححوه عنه ما مر كما أشار إليه المصتف رحمه الله. وقوله: (ووفع بها صوته) قد مر جواب الحنفية عنه أنه تعليم، ثم خافت وخافتوا وأوود عليه أن الصلاة مقام مناجاة فلا يناسب التوجه إلى الغير لقصد العليم، وجوابه ظاهر. وقوله: (لا يقوله) قيل: لأنه داع بقوله: اهدنا ولا يخفى أنه لا تنافي بين كونه داعيا وطالبا للإجابة فتدبر. قوله: (كما روا ٠ عبد الله بن مغفل إلخ) العراقي وتبعه من بعده من الحفاظ لم أقف على هذا الحديث من هذه الطريق، وأخرج الطبراني في الكبير عن أبي وائل قال: كان علي وعبد الذ بن مسعود لا يجهران بالتأمين، وعبد الذ بن مغفل بن غنم من مشاهير الصحابة توفي بالبصرة سنة ستين ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة، وتشديد الفاء المفتوحة وبعدها لام بزنة اسم المفعول. قوله: (إذا قال الإمام (١)) الحديث أخرجه البخارفي ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ووقع في أمالي الجرجاني في آخر هذا الحديث زيادة " وما تأخر " وعليها اعتمد الغزالي رحمه الله تعالى في الوسيط، وأحسن ما فسر به هذا الحديث ما رواه عبد الرزاق عن عكرمة رضي الله عنه قال: صفوف أهل الأرض تلي صفوف أهل السماء، فإذا وافق آمين في الأرض آمين في السماء غفر للعبد قال ابن حجر رحمه الله: مثل هذا لا يقال بالرأي فالمصير إليه أولى وفي بعض النسخ كما في وسيط الواحدي إذا

قال الإمام ولا الضايبن فقولوا إلخ وأورد عليه أن الدليل لا يوافق المدعى وهو تأمين الإمام والمأموم معا لا يراده بعد قوله والمأموم يؤمن معه، وليس في الحديث غير تامين المؤتم، وما قيل: إن تأمييئ الإمام قد علم من الأحاديث الأخر لا وجه له وفي أكثر النسخ كما في التيسير والمعالم هكذا، فإن الملائكة تقول آمين والإمام يقول آمين: فمن وافق تأمينه إلخ وعليه فلا إشكال أصلا.

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١/١٢٢

(أقول) وقد وقع نحو من هذا في البخاري فقال ابن بطال في شرحه بعدما أورد هذا الحديث أنه يعلم مته تأمين الإمام لأن المأموم مامور بالاقتداء بالإمام، وقد ثبت في الحديث سابقا أن الإمام يجهر بالتأمين فلزم جهره بجهره، وتعقب بأنه يلزمه أن يجهر الماموم با لقراءة لأن الإمام جهر بها.

وأجيب عته بأن الجهر بالقراءة خلف الإمام نهي عنه فبقى التأمين داخلا تحت عموم

الأمر باتباع الإمام واستدل بقوله فأمنوا على تأخير تاسين المأموم عن تأمين الإمام لترتبه عليه بالفاء وفيه كلام في كتب الأصول، فذهب بعضهم إلى أنها تدل على التسبب دون التعقيب، وقيل المعنى إ ١٦ أراد الإمام، وقال الجمهور الفاء في **جواب** الشرط تدل على المقارنة، والمراد بالملائكة جميعهم وقيل: الحفظة، وقيل: الذين يتعاقبون إن قيل: إنهم غير الحفظة، فالمراد بموافقة الملائكة وقوع تأمين المصلي والملائكة في وقت واحد وقيل المراد الموافقة في الإخلاص والخشوع لأنه المناسب للمغفرة، وقال ابن حجر رحمه الله: المراد الأول لما رواه عبد الرزاق عن عكرمة قال صفوف أهل الأرض إلخ وهذا يدل على أن المراد بالملائكة غير ما مر، وقال بعض فضلاء العصر في حواشيه: المخاطب بقوله عليه الصلاة والسلام قولوا آمين الإمام والمأموم جميعا، والمعنى أيها المصلون ١ قولوا جميعا إمامكم ومأمومكم آمين، ويؤيد. أن تعليق المغفرة بالموافقة ترغيب، وحث على ما ينبغي أن يعم الإمام والمأموم جميعا، فلا يحرم الإمام هذه الفضيلة ومثله لا يتم بسلامة الأمير فتدبر. قوله: (وعن أبي هريرة إلخ) هو صحابي مشهور، - اسمه عبد الرحمن على " الأصح وهريرة تصغير هرة وهي معروفة، وهو غير منون لأنه جزء العلم وتحقيقه مشهور في." (١)

"متعارفا في تقدير دفعه بأي شيء قدرت ذلك كما قاله الراغب والجهد بالضم الطاقة وما يقدرون عليه. وقوله: (أن ليس فيه مجال للشبهة) هذا ناظر لقوله لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح، وأصل المجال محل الجولان، وهو الحركة في الجوانب، وهو كناية عن نفي الشبهة على أبلغ وجه كما يقال لا محل له. قوله: (وقيل معناه إلخ) هذا معطوف على معناه السابق، وهو **جواب** آخر عن السؤال السابق في توجيه نفي الريب والمرتابين كما مر، وعلى هذا فيه صفة لاسم لا وللمتقين خبر لا، ومرضه المصنف رحمه الله الما قيل عليه من أن المعروف في الظرف الواقع بعد لا أن يكون خبرا لا صفة، والمناسب لمقام المدح نفي الريب مطلقا مع أنه ينبو عن وصل المتقين بالذين إذ المعنى حينئذ لا شك في حقيته للمتقين المصدقين بحقيته، ولا يخفى ما فيه، والظاهر توجه النفي إلى القيد حينئذ فيختل المعنى إذ يلزمه وجود الريب إذا لم يكن هاديا مع تنافي القيد، والمقيد ظاهرا وما قيل: من أنه قيد للنفي لا للمنفي حتى لا يرد ما مر لا يدفعه، لأنه إثبات لما هو منشأ الإشكال، ونفي لما لم- يصدر عن صاحب هذا المقال، فإن أريد الرذ على غيره، فلا مشاحة ولا جدال.

(أقول) ما توهمه من أن منشأ **الإشكال كونه** قيدا للنفي ليس بصحيح إنما منشؤه أنه إذا لم

يكن هديا اقتضى ثبوت الريب فيه للمتقين، وهو فاسد لأن المتقي لا يرتاب أصلا، ولذا قيل إن الحال على هذا الأزمة، فلا يبقى **للإشكال مجال**، وأما جعله قيدا للنفي، كما في قوله تعالى: ﴿فما أنت بنعمت ربك بكاهن ولا مجنون﴾ [الطور: ٢٩] وقوله ونجي التلخيص لم أبالغ في اختصاره تقريبا فهو مستقيم لكنه لا يدفع الإشكال، وكونه لا يقول به صاحب هذا

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٤٩/١

المقال دعوى غير مسموعة نعم تمريض المصنف له ظاهر لعدم املاءمته للسياق، وقلة جدواه، فإن المتقي لا يتصور منه الريب حتى ينفي. قوله: (وهدي حال من الضمير المجرور) نفي الراجع على القرآن والمصدر يقع حالا مبالغة بجعله عين الهدي أو مؤولا بالتأويل المشهور. وقوله: (والعامل فيه) أي في الحال، لأنها تذكر وتؤنث والمراد بالظرف لفظ فيه لأن الظرف يطلق على أسماء الظروف نحو عند وحيث، وعلى الجار والمجرور لا سيما وفي الجارة هنا ظرفية وفيه تسامح لأنه أراد بالظرف متعلقه وهو حاصل أو استقر، لأنه هو الصفة والعامل حقيقة في الضمير محلا فلا يرد عليه أن العامل في الحال، وهو متعلق الظرف غير العامل في ذيها، وهو في الجارة حتى يقال إنه على رأي من لم يثترط إتحاد عاملهما قيل: وهذا هو السر في إطناب

المصنف هنا بقوله والعامل إلخ وأما تعلق فيه بريب، فرد بأنه يكون مطولا، فيتعين نصبه على اللغة الفصيحة، وإن وجه بأن المراد أنه معمول لما دل عليه الريب لا له نفسه كما في الدر المصون. قوله: (والريب في الأصل) أي هذا معناه في أصل اللغة ثم استعمل في الشك والكذب والتهمة، وهو مصدر أيضا لكنه بحسب أصل اللغة مجاز من استعمال المسبب في السبب كما أيثحار إليه بقوله: لأنه يقلق قال أبو زيد: يقال رابني من فلان أمر إذا كنت مستيقنا منه بالريب، فإذا أسأت به الظن ولم تستيقن منه بالريب قلت: أرابني من فلان أمر هو فيه إرابة وقد أبان الفرق بين راب وأراب بشار في قوله:

أخوك الذي إن ربته قال إنما أراب وان عاتبته لان جانبه

والارتياب يجري مجرى الإرابة كما قاله الراغب. وقوله. حصل بتشديد الصاد المهملة

من التحصيل، والريبة بكسر الراء، وقلق النفس أصله عدم السكون والقرار كتقلب المريض على فراشه، والإضطراب بمعناه لأنه افتعال من الضرب ويقابله الإطمئنان، ثم عم الحركات الحسية والمعنوية. قوله: (سمي به الشك إلخ (ظاهر قوله سمي أنه حقيقة في معنى الشك ويشهد له ظاهر كلام الأساس وغبره من كتب اللغة إلا أن سياقه. وقوله. (لأنه يقلق إلخ (يأباه، ولذا قال: أرباب الحواشي إن المصنف رحمه الله أراد أنه عدل به عن معناه المصدري واستعمل في معنى الشك مجازا بعلاقة السببية بذكر المسبب وإرادة السبب، ولو أريد معناه الأصلي لقيل لا ريب له فسمي هنا بمعنى استعمل وهو كثيرا ما يستعمل بهذا المعنى، وان كان الأكثر أنه بمعنى وضع الاسم العلم أو مطلق الوضع، وقيل عليه: إن القرآن لا يتوهم أن يكون رائبا حتى يقال: لا ريب له بل لو كان مصدرا كان الواجب لا ريب فيه، وهو على كل حال مصدر لأنه تجوز في فعله أيضا، وهذا من عدم." (١)

"إذا اجتهد وبالغ وشمر ثوبه رفعه، وشمرت السهم أرسلته مصوبا على الصيد والأداء في اللغة حقيقته دفع ما يحق دفعه، وتوفيته كأداء الدين والأمانة قال تعالى: ﴿فليؤد الذي اؤتمن أمانته﴾ [البقرة: ٢٨٣] ، وأصله على ما قاله الراغب من الأداة وهي ما يتوصل بها إلى الشيء كالحبل للاستقا من البئر، وهو في الاصطلاح أخص منه لأنه فعل الشيء الذي عين له الشارع وقتا معينا فيئ وقته أولا، ويقابله القضاء والإعادة على ما تقرر في الأصول لأن ما عين له وقت كالصلوات الخمس إن وقع في وقته المعين ولم يسبق بأداء غير مختل فأداء والا فإعادة، فإن وقع بعده ووجد فيه سببه فقضاء، والأداء

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٨٨/١

هنا بمعناه اللغوي أو الشرعي ولا محذور فيه، والتجلد المبالغة في إظهار الجلد والقوة لا تكلفه كما في قوله:

وتجلدي للشامتين أريهم

وفي الكشاف او التجلد والتشمر لأدائها وأن لا يكون في مؤديها، فتور عنها ولا توان من قولهم قام بالأمر وقامت الحرب على ساقها، وفي ضده قعد عن الأمر وتقاعد عنه إذا تقاعس

وتنبط اه (والكلام هنا في أمرين الأول) أن ما ذكره المصنف رحمه الله هل هو بعينه ما في الكشاف أم بينهما فرق (الثاني) أن الباء في قام بالأمر هل هي للتعدية ليلزم الجد لأن جعل الأمر قائما لا يتأتى بدون جد، أو للملابسة فإنه لا يقال عرفا قام بالأمر إلا إذا تلبس به على وجه الاهتمام قال قدس سزه: حقيقته قام متلبسا بالأمر والقيام له يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التجلد والتشمر، وأطلقوا القيام على لازمه فهو مجاز مرسل كما مر، ومنه قاصت الحرب على ساقها إذا اشتدت كأنها تشمرت لسلب الأرواح وتخريب الأبدان، واعترض عليه بأن الإقامة إذا كانت مأخوذة مما ذكر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلاة متجلدة متشمرة لا كون المصلي متشمرا في أدائها بلا فتور كما ذكر، ووصف الصلاة بالتجلد إنما يصح بوصفها بما لفاعليها كجد جده، ولا يخفى بعده وليس لك أدن تقول باء قام بالأمر للتعدية، فالمستعمل بمعنى التجلد والاجتهاد هو الإقامة في الحقيقة لأن قولهم في ضده قعد وتقاعد عن الأمر يبطله، وأيضا القيام يناسب التشمر لا الإقامة كما أن القعود يلائم الكسل لا الإقعاد اهـ. ومنه يعلم أن ما أورد على الكشاف من أن كلامه لا يشعر بوجه التجوز والعلاقة، ودفعه بأنه ليس بلازم ساقط من درجة الاعتبار، وقيل: إن المصنف عدل عما في الكشاف، وضم إليه إقامة إشارة إلى أن قام بالأمر وأقامه بمعنى جد فيه، فأقامه من باب الحذف، والإيصال والقيام بالشيء يدل على التشمر له فكذا الإقامة، وزعم هذا القائل أنه جواب عما أورد على المصنف من أن كلامه يدل على أن معنى قام بالأمر وأقامه واحد، وليس كذلك لأن الباء في قام به ليست للتعدية، فلا يكون بمعنى أقامه، واقامة الأمر ليست بمعنى التجلد أيضا ولو كان أقام من القيام بمعنى الجد لكانت الصلاة مجدة، ولا يخفى فساده لأن أقام متعد، وعلى الحذف والإيصال إما أن يكون لازما أو مفعوله مقدر، وكلاهما غني عن الرد، وقيل: إنه أشار بضم الإقامة إلى أن الباء للتعدية، وبقوله إذا جد فيه وتجلد إلى أن الجد والتجلد على تقدير كون الباء للتعدية أيضا صفة المصلي دون الصلاة بطريق اللزوم فإن معناه نصبه بعد انخفاضه أو سواه بعد اعوجاجه، فيكون مسببا عق الجد والتجلد، ويؤيده قول عين المعاني والكواشي قام بالأكحر إذا قومه وأتمه هذا زبدة القال والقيل.

(وأنا أقول) معتمدا على من بيده الهداية إلى سواء السبيل.

اعلم أن قول المصنفين من قولهم كذا أو من كذا قد يريدون به بيان حقيقة المجاز أو أصله، ومأخذه المنقول عنه، فتكون من ابتدائية وقد يريدون أنه من قبيله، وأمثاله فتكون من بيانية وما نحن فيه من الثاني لا من الأول على ما سيأتي، وقام بالأمر معناه جد فيه، وخرج عن عهدته بلا تأخير ولا تقصير، فكأنه قام بنفسه لذلك الأمر، وأقامه أو رفعه على كاهله بجملته كما قال:

شديدا بأعباء الخلافة كاهله

فقد قام وأقام وحينئذ يصح فيه أن يكون استعارة تمثيلية أو مكنية أو تصريحية، وحقيقته ما ذكرناه، ويجوز أن يكون مجازا مرسلا لأن من قام لأمر على أقدام الاقدام، ورفعه على كاهل الجد فقد بذل جهد.، وتمثيله بقامت الحرب على ساقها إلى الأول أميل إلا أن كلام الشريف رحمه الله لا يخلو من **الإشكال لأن** قوله ملتبسا لا يفيد ما ذكرناه على أنه لو كان معناه قام له كان الأنسب جعل الباء سببية، فكلامه بفحواه." [١]

"يؤمنون بالفعل بالسالف إذ الإيمان بالمترقب إنما يكون عند تحققه، وإن أريد الإيمان بأن كل ما نزل، فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة إلى اعتبار تحقق نزوله، وأجاب بأنه لما وجب ذلك وجب في مقام الإخبار عنهم بأنهم يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به أن يتعرض لذلك سيما، ولفظ يؤمنون المضارع منبيء عن الاستمرار بلا اقتصار على المضي وهذا ظاهر إن أريد بالذين يؤمنون مطلق المؤمنين، فإن أريد مؤمنو أهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف، وكأن وجه التكلف أن من آمن منهم الآن لا يعرف ما نزل، حتى يتحقق عنده ويجب عليه الإيمان به تعيينا، وقد خفي وجهه على الناظرين فوجهوه بما هو أشد تكلفا منه، وكانوا فيه كمن فر من السحاب، فوقف تحت الميزان فقيل إن وجهه أن إيمان أهل الكتاب بالسالف قد تحقق من قبل، فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم المضي وقيل وجهه أن بعض المؤمنين من أهل الكتاب لم يدرك جميع القرآن بل بعضه فلا يحسن أن يحكم بانهم مؤمنون على الاستمرار التجددي بحسب تجدد المنزل عليه، وفيه أن مطلقهم يدركه كمطلق المؤمنين على الإطلاق، وإن اعتبر الاستغراق لم يصح ذلك في الفريقين وقيل: إنه لا تتمشى حينئذ المقدمة الخطابية، لأن تمدحهم بجمعهم بين الكتابين في الإيمان بكل واحد على الخصوص بخلاف سائر المؤمنين، فلا تروج هذه المقدمة، ولا يخفى ضعفه لمن له أدنى تأمل، وفي الكشف فإن قلت: فهلا قيل ينزل ليطابق يؤمنون. قلت: لمطابقة ما أنزل من قبلك وللتنبيه على أن المترقب كائن لا محالة ولأن إيمانهم يتعلق بشيء قد أنزل بعضه، وسينزل باقيه فلو قيل بما ينزل لم يشمل الماضي، وفسد المعنى، ولو ذكر الم يطابق البلاغة القرآنية واختصاراتها.

(أقول) هذا زبدة ما ذكره القوم، وفيه أن التغليب باب واحد وما دفع به الشبهة لا يتأتى

في مثل قولهم حكم العمران وضي الله عنهما بكذا، فإن المقصود الإسناد إلى كل منهما استقلالا لا إلى المجموع من حيث هو حتى يكون كل منهما جزءا ملحوظا على وجه الإجمال، وأما **الجواب** عنه بأن التجوز في مثله في الفرد وليس في إطلاقه استقلال، وإنما الاستقلال والتفصيل مستفاد من التثنية فلا يصح فإنه لو كان التجوز في عمر فإن قيل إنه تجوز به عن الشيخين فلا يخفى بعده، وإن قيل تجوز به عن أبي بكر يكون كتثنية العينين للباصرة

والذهبية، ومثله ليس من باب التغليب وادعاء أنه بمعنى صدر الخلفاء من غير اعتبار تفصيل فيه مع ركاكته أقرب من هذا على أنهم كما في التلويح وغيره، اشترطوا في إطلاق اسم الجزء على الكل أن يكون التركيب حقيقيا له اسم على حدة وأن يكون الكل يعدم بعدم ذلك الجزء حقيقة، أو ادعاء كالرأس للإنسان والعين للربيئة، وهذا ليس كذلك مع أنه لم يعهد تشبيه الجزء بالكل، لما يلزمه من تشبيه الشيء بنفسه وهو كما قيل:

وشاعر أوقد الطبع الذكي له وشبه الماء بعد الجهد بالماء

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢١٩/١

واستعارة الهيئة دون المادة الذي أشار إليه بقوله بلا اعتبار لمادته في الاستعارة التبعية فيه كلام في حواشي المطول، وفي كلام الكشف إشارة إلى أنه يجوز أن يجعل من المشاكلة لوقوع غير المتحقق في صحبة المتحقق وان ذكره بعضهم على أنه من بنات أفكاره إلا أنه لا يصفو من الكدر، ولو قيل: إن المراد به الماضي حقيقة، ويدل على الإيمان بالمستقبل بدلالة النص كان أحسن من هذا كله. قوله: (ونظيره قوله إلخ) عدل عن قوله في الكشاف، ويدل عليه قوله ﴿إنا سمعنا﴾ إلخ فجعله دليلا لما ذكر من وجهي التعبير بصيغة المضي، لأن إرادة مجموع الكتاب متبادرة عند الإطلاق خصوصا، وقد قيد بكونه منزلا من بعد موسى صلى الله عليه وسلم لا بعضه، ولا القدر المشترك بينه وبين كله، وهو عبر عن إنزاله بلفظ المضي مع أن بعضه كان حينئذ مترقبا فوجب تأويله بأحد هذين التأويلين، وأما سمعنا ففيه تغليب للمسموع على غيره مما لم يسمع قي إيقاع السماع على أن الكتاب المراد به الكل مع أنه لم يسمع إلا بعضه، وإنما عدل المصنف رحمه الله عما في الكشاف من جعل هذه الآية دليلا إلى جعلها نظيرا لأنه لا فرق بينهما في احتياج كل منهما إلى التأويل بل هذه أحوج له، ولذا قال الفاضل في شرحه في قوله تعالى ﴿إنا سمعنا كتابا أنزل﴾ [الأحقاف: ٣٠] الآية **إشكال قوي**، فإن السماع لم يتعلق إلا بما تحقق إنزاله بالحقيقة، فكيف يكون سبيله سبيل ما ذكر في جعله غير المتحقق بمنزلة المتحقق غاية الأمر أن الكتاب اسم للمجموع فيجب أن يراد به البعض، أو يحمل على المفهوم الكلي الصادق على الكل والبعض، فوجب التأويل في هذه الآية أيضا، ولم يمثل للتغليب بأنا، وأنت فعلنا لما." (١)

"المنافقين كانوا على عهده صلى الله عليه وسلم للعهد الذي في الموصول، والكفرة المصرين مطلقا للإطلاق الذي في الناس، وقد مر بيان وجه اختيار الموصولية على هذا وما له وعليه، وجواز كونها موصوفة على تقدير العهدية، وقول أبي البقاء: إن هذا ضعيف بناء على اختياره إن الذين يتناول قوما بأعيانهم والمعنى هنا على الإبهام، وقد رد بالمنع فإنها نزلت في عبد الله بن أبي وأضرابه، وابن أبي بصيغة التصغير كان رأس المنافقين بالمدينة وأصحابه أتباعه، فإنه كان رئيسا، وإنما حمله على النفاق حب الرياسة كما ذكره أصحاب السير ونظراؤ. أقرانه من أعلام النفاق وهو جمع نظير ككريم وكرماء. قوله: (فإنهم من حيث أنهم صمموا إلخ) **جواب** سؤال مصرح به في الكشاف، وهو: فإن قلت: كيف يجعلون بعض أولئك والمنافقون غير المختوم على قلوبهم إلخ وقد اتفق شراحه على أن السؤال **وجوابه** على تقدير كون التعريف للعهد لا للجنس، أي كيف يجعل أهل التصميم على النفاق بعض الكفرة الموصوفين بالختم، وهم محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما يدل عليه قوله، ثم ثنى والمنافقون المذكورون غيرهم، نأجيب بأن الكفر المصمم بالإصرار المختوم به، والمغشى على القلوب والأبصار جمع الفريقين من الماحضين المصرين والمنافقين المصممين معا وصيرهما جنسا واحدا وهو من لا ينتهي عن الكفر أصلا، والمنافقون قد امتازوا عن الماحضين بما ذكر من الزيادة لكن ذلك لا يخرجهم عن الجنس الجامع بينهما وحاصله أن المراد بالذين كفروا على تقدير الجنس المصرون مطلقا، فيندرج فيهم المصممون على النفاق، وقوله ثنى بذكر الماحضين حملوه على أن الدنافقين لما أفردوا بالذكر كان المقصود بالذات من الحكم المشترك بيان حال الماحضين لا على أنهم المراد به مطلقا فلا إشكال، وخروج المنافق الذي لا يصر لا يضر كالكافر الذي لم يدم على كفره وكصاحب الكبيرة بالنسبة للمتقين،

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١/٢٣٦

فالمذكور من الأقسام الثلاثة أعلى أعلامهم، وقد ذهب بعضهم في تقريره إلى خلافه فزيفوه كما في الحواشي الشريفية وإليه ذهب في الكشف، ثم قال: ولقد تعمق بعضهم في هذا المقام إلى أن جره صلفه إلى أن جعل اللام في المتقين للعهد زاعما أن القسمة المثلثة تقتضي تقابل الثلاثة جنسا أو عهدا، وقد ضل عنه أن التقابل لا على الحقيقة، وإلا لوجب عطف إن الذين كفروا على سالفه وقد سبق ذلك مستوفى في تقريره، ولا بد للجواد من كبوة فإن قلت على العهد إما أن يراد العهد الذهني، أو الذكري والخارجي، وليس المراد الأول كما لا يخفى ويرد على الثاني أنه لم يتقدم له ذكر قلت: لا يلزم في العهد الذكري أن يذكر بلفظه بل بما يساوبه، كما قرووه في قوله تعالى ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ [آل عمران: ٣٦] فإن قولها قبله نذرت لك ما في بطني محررا بمعنى الذكر، لأنهم لم يكونوا يحررون لخدمة بيت المقدس إلا الذكور فلذا كان التعريف فيه عهديا، ومن هذا القبيل ما نحن فيه إذ لا يشترط اتحاد اللفظ بل المعنى.

وقوله قدس سره ولما كان المعهود هنا مذكورا بلفظ آخر أشار إلى ذلك الزمخشري بقوله: ونظير موقعه أي موقع الناس موقع القوم في قولك نزلت ببني فلان والقوم لئام إشارة لذلك، وفيما ذكره مخالفة لقول الشارح الفاضل الناس على تقدير العهد إشارة إلى ذلك الجنس لا إلى المصرين المخصوصين بواسطة الاخبار عنهم باستواء الإنذار وعدمه، ولا إلى الخلص الذين كفروا ظاهرا وباطنا على ما ينساق إليه الكلام بعد امتياز المنافقين منهم، ففيه رد ضمني له وبوافقه ما في حواشيه على شرح التلخيص من أن المعهود الخارجي كضمير الغائب في تقدم الذكر تحقيقا أو تقديرا، وقد جوزوا عود الضمير إلى المطلق المذكور في ضمن المصرح الحاضر فتدبر. وقوله: (في عداد) بكسر العين أي دخلوا في جملتهم، فيعدون منهم. وقوله: (واختصاصهم الخ) يعني أن هذه الضميمة صيرتهم نوعا، كما يصير الحيوان بانضمام النطق إليه نوعا منه. قوله: (فعلى هذا تكون الآية الكريمة تقسيما للقسم الثاني) قيل: إنه رد لما يفهم من ظاهر الكشاف من جريان وجهي التعريف على تثليث القسمة لأن التثليث إنما يتأتى بجعل الذين كفروا ماحضين للكفر ظاهرا وباطنا، وحينئذ لا يصح جعل المنافقين منهم، أو توجيه له بأن قوله ويجوز أن يكون للعهد ليس عديلا لقوله: ولام التعم يف فيه للجنس، فليسا معا من تتمة تثليث القسمة بل العهد عديل لتثليث القسمة والجنس من تتمته، والحق معه." (١)

"آمنا إلخ والانتحال بالحاء المهملة أن تنسب لنفسك ما ليس لك، وماكه إلى الكذب من النحلة، وهي الدعوى وهي عند الإطلاق يتبادر منها الدعوى الباطلة، والظاهر أن قوله إنكار ما ادعوه ناظر إلى ادعائهم الإخلاص وإحاطة عقائدهم بالإيمان من جميع جهاته. وقوله: (ونفي ما التحلوا) ناظر إلى ما أشار النظم إليه من حشو عقائدهم الفاسدة بالتشبيه وما يضاهيه ومن لم يدقق النظر فيه قال: إنه عطف تفسيري فلم يحم حول الحمى:

فيا دا- ها بالخيف إن مزارها قريب ولكن دون ذلك أهوال

ولذا عدل عن قوله في الكشاف القصد إلى إنكار ما ادعوه ونفيه، وهو أخصر. قوله:

(لكنه عكس إلخ) لأن ما قالوه في مأن الفعل لا الفاعل، وما هنا في شأن الفاعل لا الفعل أي في بيان أنه بحيث لم يصدر عنه ذلك الفعل سواء قصد بذلك اختصاصه بنفي الفعل، كما سيأتي في قوله تعالى ﴿وما أنت علينا بعزيز﴾ [هود: ٩١]

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٠٤/١

أو لم يقصد فإنه لا يطابق رد دعواهم، والمطابق أن يقال: وما آمنوا. **والجواب** أن العدول إلى الاسمية لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الكاذبة فإن انخراطهم في سلك المؤمنين و ٥ وهم طائفة من طوائفهم من لوازم ثبوت الإيمان الحقيقي لهم وانتفاء اللازم أعدل شاهد على انتفاء ملزومه ففيه من التوكيد، والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابتداء، وكيف لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا وكد ذلك النفي بالباء أيضا فليس في هذه الاسمية تقديم لقصد الاختصاص أصلا ولا لجعل الكلام في شأن الفاعل أنه كذا، أو ليس كذا قطعا بل المقصود بها ما ذكرناه من سلوك طريق هو أبلغ وأقوى في رد تلك الدعوى، ونظيرها في سلوك " فذه الطريقة وما هم بخارجين منها كذا أفاده الشراح، وزاد السعد روح الله روحه قوله: لا يقال: الاسمية تدل على الثبات فنفيها يفيد حينئذ نفي الثبات لإثبات النفي وتأكده لأنا نقول ذلك إذا اعتبر إثبات بطريق التأكيد والدوام ونحو ذلك، ثم نفي وهنا اعتبر النفي أو لا، ثم أكد وجعل بحيث يفيد الثبات، أو الدوام وذلك، كما أن ما أنا سعيت في حاجتك لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص وبالجملة فرق بين تقييد النفي ونفي التقييد، وقد قيل في تقرير هذا **الجواب** أن الكلام من قبيل الكناية الإيمائية للتلاجد لأن الضمير لما أولى حرف النفي وحكم على الكفار بإخراج ذواتهم عن طوائف المؤمنين لزم من ذلك نفي ما ادعوه من الإيمان على القطع والبت، وقيل: يمكن أن يجري الكلام على التخصيص ويكون الكلام في الفاعل، فإن الكفار لما رأوا أنفسهم أنهم مثل المؤمنين في الإيمان الحقيقي وادعوا موافقتهم قيل في **جوابهم**، وما هم بمؤمنين على قصر الإفراد لأنهم ادعوا الشركة فرد قولهم باختصاص المؤمنين

بذلك، وقرره بعض الأفاضل بأن إثبات الإيمان بالجملة الفعلية لا يطابقه نفيه بالجملة الاسمية **والجواب** أن المقصود نفي ما ادعوه، وهو يحصل بهما والاسمية أبلغ، ولا يخفى ما فيه من القصور والفضل للمتقدم.

(أقول) هذا ملخص القيل والقال لا مخلص الإفهام من شرك الإشكال، وتلخيص تخليصه أنه يرد أولا على ما قيل: من أن انخراطهم في سلك إلخ ما سمعته آنفا أنه إنما يصح لو قيل: وما هم من المؤمنين إذ ليس قوله ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] مثل قوله: وما هم من المؤمنين لأن هذا يفيد أنهم ليسوا من عدادهم، وجملتهم على ما قرروه في مثل قوله ﴿وكانت من القانتين﴾ [التحريم: ١٢] حيث عدل عن كانت قانتة الأخصر الأظهر إليه لما ذكر على ما في شرح المفتاح ويجاب عنه بأن المبالغة من تقديم الفاعل وإيلائه حرف النفي لأن نفي فاعليتهم يستلزم نفي صدور الفعل منهم على أبلغ وجه سواء جر الوصف بالباء أو بمن فلا يرد عليهم شيء كما توهم ويرد عليه ثانيا أنه قال: فليس في هذه الاسمية تقديم لقصد الاختصاص أصلا، وقد عرفت أنه في النظم أثبت الإيمان للمؤمنين على أتم حال ونفي عن هؤلاء ذلك بأبلغ وجه ولا اختصاص أقوى مصتفهذا، ولا بد من القول به للزومه لتثليث القسمة السابق، ويدفع بأن المراد أنه لم يقصد الحصر، وإنما قصد تأكيد نفي الإيمان عن هؤلاء وهو لا ينافي صحة الحصر في نفسه لأن الكلام البليغ كثيرا ما يلوح بأمور لازمة للمقام، وإن لم تقصد منه بالذات، ويرد هنا ثالثا أنه قال في الكشاف فقد انطوى تحت الشهادة عليهم بذلك نفي ما انتحلوا إثباته." (١)

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١/٣٠٧

"الله عليه وسئم، وذكر الله للإشعار بأن الرسول صلى الله عليه وسلم من الله بمنزلة عظيمة، واختصاص قوي حتى سرى الإرضاء ت ٤ إليه، وأما ما قيل على هذا التوجيه من أنه لا يرتضيه الذوق السليم، لأن مقتضى المقام إيراد حالهم خاصة، وتصويرها بما يليق بها من الصورة المستهجنة، وبيان أن غائلتها آيلة إليهم من حيث لا يحتسبون كما يعرب عته ما بعده، فهو من أحاديث خرافة لأن استدراج الله لهم، ومجازاة الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين مما يختص بهم، ويؤل بالآخرة إلى بيان سوء حالهم، كما لا يخفى فتدبر. قوله: (ويحتمل أن يراد إلخ) هذه الجملة معطوفة على ما تقدم من قوله، والمخادعة تكون بين اثنين، وهو ظاهر قيل، وعلى هذا لا يحتاج إلى تأويل خداع الله تعالى، أو المؤمنين بما مر، فإن أراد أنه جواب عن سؤال المخادعة ووجه رابع، فليس كذلك إذ السؤال وارد على هذا التقدير، والجواب الجواب، وجعله بيانا أو استئنافا غير مختص بهذا الاحتمال كما لا يخفى، وقيل: إنه مقابل لما سبق، لأنه لا باس بخداع الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين إياهم لإعلاء الدين ومصالحه، ويحتم أنه تتميم لما قبله، فليس بمقابل له، وهو الظاهر الموافق لما في الكشاف، فلا مخالفة بينهما، وستسمع عن قريب ما يتممه. قوله: (لأنه بيان لبقول إلخ) المراد بالبيان التفسير فعلى كلا الوجهين لا محل لهذه الجملة من الإعراب، وليس المراد بالبيان عطف البيان، لأنه لا يجري في الجمل عند النحاة، وان كان كلام أهل المعاني في الفصل والوصل يوهمه، والاستئناف هنا استئناف بياني في جواب سؤال مقدر كأنه قيل لم يدعون الإيمان كاذبين وما نفعهم في ذلك فقيل: يخادعون إلخ. وعلى تقدير السؤال هو أيضا مبين، فالمآل واحد فيهما والمناسبة تامة لكون يخادعون بمعنى يخدعون، لاختصاصهم به كاختصاص القول المذكوو، وان كان لا بقاء المخادعة على ظاهرها وجه أيضا، لأن ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل وهو صريحه، وإن كان المفعول يأتي بمثل فعله، فهو مدلول عليه من عرض الكلام. وقال قدس سره تبعا للمدقق في الكشف: جعل يخادعون بيانا ليقول أولى من جعله مستأنفا لأنه إيضاح لما سبق، وتصريح بأن اقولهم كان مجرد خداع، وأيضا ليست المخادعة أمرا مطلوبا لذاته فلا يكون الجواب شافيا بل يحتاج إلى سؤال آخر كما ذكره، وتعبير. بيجوز وما بعده ناطق بها، وما قيل: من أنه بيان للتعجب من كونهم من الناس لا يخفي ما فيه كما يعلم مما مر، وقد جوز في البحر كون هذه الجملة بدلا من صلة من بدق اشتمال، فلا محل لها أيضا أو حالا من الضمير المستكن في يقول! لي. مخادعين، وأجاز أبو البقاء أن تكون حالا من الضمير المستتر في مؤمنين، والعامل فيها اسم الفاعل، ويرد بأنه حينئذ نظير ما زيد أقبل ضاحكا وللعرب في مثله طريقان أحدهما نفي القيد وحده، واثبات أصل الفعل، وهو الأكثر فيكون الإقبال ثابتا والضحك منفيا، ولا يتصور في الآية نفي الخداع، وثبوت الإيمان والثاني أن ينتفي القيد ومقيده، وهو العامل ءفالمعنى لم يقبل ولم يضحك، وهذا غير مراد هنا أيضا أعني نفي الإيم! الط! والخداع معا بل المعنى على نفي الإيمان، وثبوت الخداع ففسد جعلها حالا من ضمير المؤمنين والع! جب من أبي البقاء رحمه الله كيف استشعر هذا الإشكال، فمنع من جعل هذه الجملة في محل جر صفة مؤ! نيق،! لأنه يوجب نفي خداعهم والمعنى على إثباته، ثم جعلها حالا من ضمير المؤمنين ولا فرق بين الحال والصفة كما قيل. .

(أقول) هذا غفلة منهم فإن الجملة الحالية بل الحال مطلقا إذا وقعت بعد نفي، وهي

حال من مدخوله إنما يلزم انتفاء مقارنتها لا نفيها نفسها لأنه لا يلزم من نفي الشيء في حال نفي تلك الحال ألا تراك

تقول ما جاءني! زيد " وقد طلع الفجر، فينتفي مجيئه مقارنا لطلوعه ولا يقصد نفي طلوعه، وتعتذر لترك زيارة صديقك لضيق ذات يده، فتقول لا أزورك مملقا ولا أرى هذا يتثبه على أحد وفي الكتاب المجيد ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون﴾ [الأنفال: ٣٣] وهي حالية جوزوا فيها الوجهين، والعجب من هؤلاء أنهم صرحوا بهذا في سورة الأنفال من غير تردد فيه، وأما الصفة فليس لها مثل هذه الحال، س وما ذكروه من الوجهين جار فيها، ولا يجري في كل قيد وقد تجعل الحال ونحوها في مثله قيدا للنفي لا للمنفي، كما قرروه في قوله ألم أبالغ في اختصاره تقريبا، ومنه ا! لم تضيق مثل هذه الضابطة، وأنها ليست على إطلاقها، كما توهم وسيأتي في سورة آل عمران تفصيله. قوله: (بذكر." (١)

"أما والذي أبكى وأضحك والذي أمات وأحيا والذي أمره الأمر

لقد كنت آتيها وفي النفس هجرها بتاتا لأخرى الدهر ما طلع الفجر

٥١٥

وما هو إلا أن أراها فجاءة فأبهت لا عرف لدي ولا نكر

والدي ذكره السعد هو المروي في الفضليات وشعر هذيل، ولولا خوف الإطالة أوردت القصيدة بتمامها والطلائع جمع طليعة، وأصلها مقدمة الجيش التي تطلع قبله، وهو استعارة أو مجاز مرسل لمطلق المقدم أريد به هنا أنها تقع قبل القسم، كما في البيت المذكور ونظائره. قوله: (وتعريف الخبر إلخ) هو وما عطف عليه مجرور لما مر.

ووجه المبالغة على ما قالوه إن الأول يفيد حصر المسند إليه في المسند، والثاني يفيد

تأكيد هذا الحصر، وهذا وإن كان مناسبا لرد دعواهم الكاذبة، فإنهم لما قصروا أنفسهم على الإصلاح قصر إفراد ناسب في ردهم أن يقصروا على الإفساد قصر قلب فهم مقصورون على الإفساد لا حظ لهم في الإصلاح، وأورد عليه أن تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر المسند إليه في المسند، كما في المفتاح والمشهور أن ضمير الفصل يفيده أيضا أو يؤكده.

وأجيب بأن تعريف المسند يفيد حصر المسند إليه فيه كما ذكره الزمخشري في الفائق في

قوله " إن الله هو الدهر " وان رد بأنه إنما ورد للنهي عن سب الدهر (١) وهو يقتضي أن يقال إن الدهر الذي يظن أنه جالب الحوادث لا يجاوز الله لا أن الله لا يب، وزه كما لا يخفى، وقيل: إن الوجه أن يقال إن المبالغة في تعريف المفسدين على قياس ما مر في المفلحين من أنه إن حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم، وتصوروا بصورهم، فالمنافقون هم هم لا يعدون تلك الحقيقة، فالفصل مؤكد لنسبة الاتحاد الذي هو أقوى من القصر في إفادة المقصود، ولما مر من الإشكال عدل المصنف رحمه الله عما في الكشاف من قوله رد الله ما ادعوه من الانتظام في جملة المصلحين أبلغ رد وأدله على سخط عظيم وجعله ردا لما في قولهم من التعريض للمؤمنين كأنهم قالوا أنتم المفسدون وقصروا الإفساد على المؤمنين فأجيبوا بقصره عليهم، وهذا مستفاد من مساق الكلام في مقام الجدال ومن فحواه فلا يتوهم أن التعريض إنما يستفاد منه لو قيل إنما المصلحون نحن. قوله: (والاستدراك بلا يشعرون) فإن قلت لم ذكر ما يشعرون بعد يخادعون بدون استدراك وههنا به.

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣١٣/١

قلت المخادعة تقتضي في الجملة الإخفاء وعدم الشعور بخلاف ما هنا فانهم لما نهوا

عما تعاطوه من الفساد فأجابوا بادعاء أنهم على خلافه وأخبر تعالى بفسادهم كانوا حقيقين بالعلم به مع أنهم ليسوا كذلك فكان محلا للاستدراك لأنه يقع بين الأمور المتخالفة، وما يقال

لما يذم من أفسد عن علم **والجواب** لا يشعرون﴾ أن أمرهم يظهر للنبي لهم مفسدون فقوله ﴿؟ ألا إنهم هم الفساد صلاحا أو المراد أنهم لا كما ذكره السمرقندي في تفسيره. ل! مكن منه مذموم أيضا، بل قد يقال ه الآية حجة على المعتزلة في أن للزم بدون المعرفة، فإن الله أخبر أن حصقة العلم شرطا للتكليف، ولا علم عنه، فإذا لم يكن النهي قائما عليهم ليام آلة العلم، والتمكن من المعرفة عة على مسئلة مقارنة القدرة للفعل ممام النصح والإرشاد إلخ) فيه إشارة لطهر منه أن القائل المؤمنون لا الله شارة إلى التخلية بالخاء المعجمة على أن الأعمال داخلة في كمال###." (١)

###"

لنه على التكذيب المنافي للإيمان، لعص المنافقين لبعض لأنه المناسب لقائل المؤمنين والمجيب المنافقين موا لا يتصور بدون الملاقاة، وقوله فما وجه التوفيق حينئذ، وهذا هو سسشكله وأجاب عنه كثير من الفضلاء لهم ﴿أنؤمن﴾ إلخ مقول فيما بينهم سن،! انما يتعذر هذا لو قيل: وإذا أنؤمن﴾ إلخ كما أشار إليه الفاضل

م لو قيد قول المنافقين بكونه في لحصيص **الجواب** بوقت الشرط لكونه هذأ الوقت، **والإشكال متوجه** على لى السفه لأنه صريح ني مجاهرة لكفر منافية لما بعده من قوله تعالى

﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ إلخ. ورد بأنه لا **إشكال فيه** لأنه لم يصرح بأن المنافقين جاهروا المؤمنين بل في عبارته ما يوهمه، وهو قوله من **جوابهم** بناء على أن **الجواب** ما يقال مواجهة، وكونه كذلك موقوف على السماع من أهل اللغة وهو لم يوجد، ويدل على خلافه ما استفاض من إطلاق االخلف لفظ **الجواب** على رد كلام السلف مع بعد العهد من غير نكير، وقيل إذا هنا بمعنى لو تحقيقا لنفاقهم وأنهم على حال تقتضي أنهم لو قيل لهم كذا قالوا كذا كما قيل مثله في قوله:

واذ! ما لمته لمته وحدي

واستشهد له بقول الزمخشري: إن مساق هذه الآية بخلاف ما سيقت له أول قصة المنافقين فليس بتكرير، لأن تلك في بيان مذهبهم والترجمة عن نفاقهم، وهذه في بيان ما كانوا يعملون عليه من المؤمنين من التكذيب لهم، والاستهزاء بهم، ولقائهم بوجوه المصادقين وايهامهم أنهم معهم، فإذا فارقوهم إلى شطار دينهم صدقوهم ما في قلوبهم شاهد صدق عليه، فهو ضرب من التقدير والتمثيل، وقيل: يجوز أن يقول المنافقون ذلك إذا انفردوا عن المؤمنين خالين من مشهدهم، فلا يكون مجاهرة لتمكنهم من الإنكار، كما سيأتي في سورة المنافقين في قصة زيد بن أرقم رضي الله عنه، وقيل: إنه كان بحضرة المسلمين لكن مسارة بينهم هذا ما ذكروه من القيل والقال، وحلوا به شكال **الإشكال ليفروا** من غائلة الاختلاء

(والذي عندي) أنه لا يرد رأسا فإن المؤمنين أمروهم بالإيمان المطابق لإيمان خلص

الناس والأمر كالنفي ينصب على القيد، فكأنهم قالوا لهم أخلصوا الإيمان، وفيه اعتراف بأصل إيمانهم وهو مطابق لقوله تعالى

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٣١/١

﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾ [البقرة: ٨] فأجابوهم وجاط وتسفاها بقولهم ﴿أنؤمن﴾ إلخ أي نحن مؤمنون متصفون بصفات، وسمات للإيمان لا يخالفها إلا من كان سفيها وهذه موأجهة بالإيمان لا بالكفر كما ادعاه السائل وان كان هذا سما في شهد، لأنهم قصدوا به عدم إيمانهم بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، وتسفيه من اتبعه لكنه خلاف ظاهر الكلام، والشرع إنما ينظر للظاهر، وعند الله علم السرائر، ولهذا قال العلامة سفهوهم، ولا يلزم من هذا عدم مطابقة جوابهم نصح الناصح، لأنه كناية عن كمال إيمانهم وان كان في قلب تلك الكناية نكاية وبعدما كتبت هذا رأيت لبعض فضلاء العصر ما يقاربه، فقلت مرحبا بالوفاق وترك المصنف لما في الكشف وشروحه هنا من توجيه إسناد قيل: إلى جملة آمنوا بأنه أريد به لفظه فهو اسم وهو مفعول به ساد مسد الفاعل، وهو مقول القول، فلا حاجة إلى ادعاء أنه مسند لضمير المصدر والجملة بدل منه، ولا إلى الجار والمجرور لظهوره. قوله: (فإن كمال الإيمان إلض) المواد بكماله ما به يتم ويتحقق وهو بحسب الاستعمال يتناول الاجزاء وغيرها ك! اقيا! :

وما تنفع الآداب والعلم والحجى وصاحبها عند الكمال يموت." (١)

"أغلق ثونه ثم يفتح له باب آخو فيقال له هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فإذا أتاه أغلق دونه فما يزال كدلك حتى إن الرجل ليفتح له باب فيقال هلم هلم فما يأتيه) (١) قال السيوطي: وهذا حديث مرسل جيد الإسناد، وكذا روي ما يقرب منه القرطبي في

تذكرته عن ابن المبارك وقوله (وذلك قوله) أي هو معنى هذه الآية وتفسيرها، ففيه مضاف مقدر. قوله: (وإنما استؤنف به إلخ) اختلف شراح الكشاف في هذا الاستئناف هل هو الاستئناف البياني، فهو جواب سؤال مقدر أولا، أو هو محتمل لهما، فذهب إلى كل بعض من الشراح وأرباب الحواشي وقال بعضهم: إن الثاني متعين هنا لقول الزمخشري ابتدىء قوله ﴿الله يستهزىء بهم﴾ وهذا بناء منه على أن الابتداء يختص بالاستئناف النحوي، وهي دعوى منه بلا دليل والمحققون من شراح الكشاف والمفتاح على تقدير السؤال، وذهب السكاكي إلى أن فيه مانعا من العطف، لأن المعطوف عليه إما جملة قالوا واما جملة إنا معكم إنما نحن مستهزؤن، ولو عطف لكان مقولا لهم أو مقيدا بالشرط، وليس بمراد ثم قال ولك أن تحمله على الاستثناف من حيث أن حكاية الله حال المنافقين قبله تحرك السامعبن أن يسألوا ما مصير أمرهم وعقبى حالهم، وكيف معاملة الله إياهم، فلم يكن من البلاغة أن يعرى الكلام عن الجواب، فلزم المصير إلى الاستئناف، وأنما أخره ومرضه لما قيل من أنه يفهم منه كون المقام صالحا للعطف بل هو مقتضى الظاهر ولا يظهر ما يحسن عطفه عليه إلا قوله ﴿ومن الناس من يقول﴾ إلخ وهو بعيد لفظا ومعنى.

وقال قدس سره في شرح قول العلامة إنه استئناف في غاية الجزالة والفخامة إلخ أي ليس

ترك العطف فيه لدفع توهم كونه معطوفا على (إنا معكم) فيندرج حينئذ في مقول المنافقين، أو على قالوا فيتقيد بالظرف أعني وإذا خلوا بل هو لكونه استئنافا، وإنما كان في غاية الجزالة والفخامة لدلالته على أنهم بالغوا ني استهزائهم مبالغة تامة ظهر بها شناعة ما ارتكبوه، وتعاظمه على الأسماع على وجه يحرك السامع أن يقول: هؤلاء الذين هذا شأنهم ما مصير أمرهم

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٣٢/١

إلخ ثم إن هذا إلاستئناف لم يصدر إلا بذكره تعالى لفائدتين الأولى التنبيه على أن الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جانب علمه، وقدرته الثانية الدلالة على أنه تعالى يكفي مؤنة عبادة المؤمنين وينتقم لهم، ولا يحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيما لشأنهم، وفي هاتين الفائدتين تأييد لجزالة الاستئناف وفخامته وأورد صيغة الحصر في قوله: وفيه إن الله عز وجل هو الذي يستهزىء بهم الاستهزاء الأبلغ تنبيها على ما هو مدلول الكلام من أن بناء الفعل على الم! – أمطلقا عنده للاختصاص، ودل بقوله ولا يحوج المؤمنين أن يعارضوهم باستهزاء مثله على أن الحصر بالقياس إليهم أي هو المستهزىء دون المؤمنين لا يقال الاستهزاء بمعنى السخرية لا يتصور منه! تعالى، وبالمعنى المراد من إنزال الهوان والذل لا يتصور من المؤمنين، فكيف يتصور الحصمر لأنا نقول معناه أنه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذي يليق به، ولا يتولاه المؤمنون بالمعنى الذي يليق بهم، ويماثل أستهزاء المنافقين وفي كلامه إشارة إليه، فلا **إشكال حيمئذ**.

(أقول) سبقه إلى هذا الفاضل المحقق حيث قال: ليس ترك العطف لمجرد دفع أن يتوهم

العطف إلخ وفي قوله لمجرد إيماء إلى أن كلام الزمخشرقي غير مناف لكلام السكاكي إذ يجوز أن يقال ترك العطف لما فيه من المانع، ولجزالة الاستئناف وفخامته، وكونه مقتضيا لصلاحية المقام للعطف غير مسلم ولا أدري لم لم يجر قدس سره على سننه، وفي المانع المذكور كلام في كتب المعاني لا يهمنا الآن، فمن أراده فعليه بها إذا عرفت هذا ففيما قصصناه عليك أمور.

(منها) أن ئوله إن ترك العطف ليس للمانع المذكور بل هو لكونه استئنافا في غاية الجزالة

إلخ يقتضي أن بين المسلكين تنافيا وليس كذلك لما سمعته آنفا.

(ومنها) أن ما ذكره من الفائدتين، وان فخامة الاستئناف بواسطتهما لا وجه له، فإنهما ما

جآ من الإسناد إلى ألله تعالى وتصدير اسمه الكريم، فالفائدتان متحققتان على تقديري الاستئناف وعدمه وفي كلام الفاضل ألمحقق إشارة إليه وقد رده بعضهم بما في عبارة العلامة وإيراده الواو في قوله: وفيه أن الله عز وجل هو الذي إلخ وسياتي ما يدفعه.

(ومنها) أن ما ذكره تبعا للشارح المحقق من السؤال **والجواب**، وقال: إنه لا **إشكال فيه**،

لم يتضح لي حل عقدة **الإشكال بما** ذكروه، فإنه من قصر الصفة على." (١)

"وان لم يكن الرامي في الحرم على ما ستسمعه إن شاء الله تعالى مفصلا في سورة الأنعام فالعلامة في الكشاف ارتضى الأول وجعل ما خالفه مجازا وقياسه مع المتعدي قياس مع الفارق لأن المفعول مظروف حقيقة وان كان لك أن تقول إنه حقيقة عرفية، وفي كلامهم إيماء إليه، وقد يقال إنه لذلك تركه المصنف رحمه الله تعالى، وقياس البيت والبلد على الحول إذا كان بمعنى الإحاطة والجهات غير ظاهر، وقوله على الظرف قيل إن تخصيص الإضاءة بما حول المستوقد في الوجهين الأولين ظاهر لأنها لا تتعلق بمحل المستوقد وأما على الظرفية فغير ظاهر، وليس بشيء لأن نحله نفسه على كل حال لا

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٤٧/١

تتعلق به الإضاءة كما قال الشاعر:

وشمس تضيء الأرض شرقا ومغربا وموضع رجل منه في البيت مظلم

وفيه نكتة لطيفة، وهي الإشارة إلى أنه بنفسه مظلم ظالم لنفسه غير قابل للأنوار الإلهية. قوله: (وقيل للعام حول لآنه يدور) يعني أن أصل هذا التركيب من الحاء وما بعدها موضوع للطواف، والإحاطة كالحول بمعنى السنة فإنه يدور من الفصل الذي ابتدأ منه إلى مثله ولما لزم ذلك الانتقال والتغير استعمل فيه بإعتبار. كالإستحالة والحوالة، وان خفي في بعض المواد كالحول بمعنى القوة وهذا مسلك لبعض أهل اللغة ارتضاه العلامة وتبعه المصنف.

وقال الراغب: أصل الحول تغير الشيء وانفصاله عن غيره وباعتبار التغير قيل حال الشيء يحول حولا واستحال تهيأ لأن يحول وباعتبار الانفصال، قيل: حال بيني وبينكم كذا اهـ والعام في تقدير فعل بفتحتين، ولذا جمع على أعوام مثل سبب وأسباب، وقال ابن الجواليقي عوام الناس لا تفرق بين العام والست، فيقولون لأفي وقت من السنة إلى مثله عام، وهو غلط والصواب ما قال ثعلب من أن السنة من أفي يوم عددته إلى مثله، والعام لا يكون إلا شتاء وصيقا، وفي التهذيب أيضا العام حول يأتي على شتوه وصيفه، وعلى هذا فالعام أخص من السنة فكل عام سنة وليس كل سنة عاما فإذا عددت من يوم إلى مثله فهو سنة، وقد يكون فيه نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لا يكون إلأ صيفا وشتاة متواليين كذا في المصباح المنير وحول، وحوال بزنة ظلام وحوالان مثناه وحولان تثنية حول وأحوال جمعه وكلها ظرف مكان سمع منصوبا على الظرفية كما صرحوا به. قوله: (جواب لما إلخ) قدمه لأنه المتبادر الأرجح عند الأكثر ولأن الأصل عدم الحذف، والتقدير ولما حرف وجود لوجود أو وجوب لوجوب أو ظرف بمعنى حين أو إذ لاختصاصها بالماضي فعلى الظرفية الأمر ظاهر إن لم يعتبر فيها المجازاة، وعلى اعتبارها بناء على أنه المعروف فيها يتراءى فيه مانع لفظي، وهو توحيد الضمير في استوقد وحوله وجمعه في بنورهم، ومعنوي وهو أن المستوقد لم يفعل ما يستحق به إذهاب الله نوره بخلاف المنافق فجعله جوابا يحتاج إلى التأويل، ولذا أورده الزمخشري سؤالا وجوابا والمصنف رحمه الله أشار إلى المانع الأول والى أنه كان مقتضى الظاهر أن يقال بنارهم بدل قوله بنورهم، وأما العدول عن الضوء إلى النور فلم يتعرض! له هنا وأخره، وأما إسناد الإذهاب إلى الله تعالى فليس بمانع عند أهل السنة فلذا تركه إشارة إلى ابتنائه على الاعتزال، وأشار بقوله وجمعه إلخ إلى جواب الأول، ولم يفصله لأته قد سبق ما يغني عنه في بيان إفراد الذي، وأشار بقوله لأنه المراد إلخ إلى اختيار النور على النار لأنه المقصود منها، ولا ينافيه أنه يقصد بها أمور أخر كالإصطلاء (١) والطبخ كما توهم لأن هذا أعظم منافعها وأدومها وأشهرها وهو المناسب للتشبيه، والمقام كما يعرفه من تأمل قوله ﴿وتركهم في ظلمات

؟ حاشية الشهاب لم ج ١ / م ٣٧.

ظلمات﴾ [البقرة: ١٧] وأما حمل النار على نار حقيقية لا يرضاها الله كنار الغواة الموقدة للمعاصي المستحقة للإنطفاء من الله أو النار المجازية كالفتنة كما في قوله تعالى ﴿كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله﴾ [المائد ٥: ٦٤] ليظهر التسبب فلا يخفى ما فيه من التكلف، وكذا ما قيل من أن الإيقاد سبب لفناء الحطب فتكون الإضاءة المتفرعة عليه سببا لإنطفائه. قوله: (أو استئناف أجيب به اعتواض! سائل) المراد بالإعتراض التعرض له فرضا، وليس بمعنى الإشكال هنا وان جاز، وفي

المصباح يقال سرت فعرض لي في الطريق عارض من جبل ونحوه أي مانع يمنع من المضي، واعترض لي بمعناه ومنه اعتراضات الفقهاء لأنها تمنع من التمسك بالدليل اهـ، وفيه إشارة إلى أن الاعتراض بالمعنى المشهور ليس بلغوي، وإنما هو اصطلاحي، وهذا الوجه رجحه." (١)

"شدة الاتصال والمناسبة. قوله: (استئناف ثان إلخ) جوز أبو حيان في هذه الجملة أن تكون في محل جر صفة لذوي المقدرة أيضا، والذي اختاره الشيخان الإستئناف البياني، وقد مر أنه في الكشاف قدر السؤال هنا فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل) يكاد البرق) إلخ والمصنف رحمه الله عدل عنه وقدره ما حالهم مع تلك الصواعق، ويتراءى من ظاهر الحال في النظرة الأولى أن الأول أنسب **بالجواب** وأن الثاني أقرب لما قبله مما هو منشأ السؤال، ولذا قيل إنه إذا قدر السؤال كما قدره المصنف لا يلائمه **الجواب** بأن البرق يخطف أبصارهم، لأن البرق شيء والصاعقة شيء آخر، ولقد أحسن صاحب الكشاف في تقديره السابق، وقيل: إن المصنف أراد بالصواعق الصواعق المقرونة بالبرق، فقيل في **جوابه** يكاد البرق أي برقها على أن اللام العهدية عوض عن المضاف إليه، فارتبط **الجواب** بالسؤال على الوجه الوجيه والتوجيه الصواب، وتحقيق كلام المصنف رحمه الله على هذا المنوال من فيض الملك المتعال، ولعمري لقد استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم، وقد مر من الإفادة ما يغني عن الإعادة فتذكر. قوله: (وضعت لمقاربة الخبر من الوجود إلخ) أفعإل المقاربة أفعال مخصوصة سماها النحاة بهذا الاسم وان لم تكن كلها للمقاربة، لأن منها ما هو للشروع كطفق، ومنها ما هو للترجي، ومنها ما هو للمقاربة، سميت بها تغليبا لها لأنها أشهرها وأصلها كما في شرح التسهيل، وفد يخص بكاد وأخواتها ويجعل ما عداها من الباب قسما آخر أو ملحقا بها، والمشهور الأول فتدخل فيها عسى، والدلالة على الدنو والقرب مخصوص بكاد وأخواتها، واعتبره الجزولي في جميع الباب من غير تغليب، والمحققون على خلافه لأن عسى وضع لرجاء الخبر مطلقا لا لرجاء دنوه كما زعمه، وطفق يدل على الشروع، وأخذ أول أجزاء الخبر، والدنو إنما يكون قبل الشروع فيه فليس فيهما مقاربة، وقد قيل إن ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على أن عسى ير داخلة في أفعال المقاربة لكونها موضوعة لرجاء الخبر، لا لرجاء دنوه إلا أن في كلامه ما يدل على خلافه، كقوله: تنبيها على أنه المقصود بالقرب، ولو جعلت الضمير في قوله وضعت لمقاربة الخبر لكاد لا لأفعال المقاربة لم يرد عليه شيء وإن احتاج ما بعده للتأويل، ثم أن عسى لاستعماله فيما يطمع في مما يمكن وقوعه، لو قيل فيه مقاربة لأن كل آت قريب ولله در القائل:

وإني لأرجو الله حتى كأنما أرى بجميل الظن ما الله صانع

لم يبعد وما قيل من أن المصنف رحمه الله ذهب إلى أن عسى ليس من أفعال المقاربة

ليس بشيء، وقوله من الوجود متعلق بمقاربة، والمراد بعروض! سببه حدوثه وكونه في معرض الوقوع، وضمير لكنه لم يوجد للخبر لا للسبب، وقد أورد عليه أن المقاربة كما تتصور بوجود السبب مع فقد الشرط، أو وجود المانع تتصور بفقد المانع ووجود الشرائط كلها، وفقد السبب فتخصيص كاد بالأول لا تساعده قواعد العربية إلا أن يقال إنه تصوير للمقاربة من غير تخصيص بها، وليس بشيء لأن المراد أن قرب الخبر لوجود السبب، وأنه لولا فقد الشرط أو وجود المانع أو نحوه لوقع،

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١/٣٦٨

وليس مراده الحصر حتى يرد عليه ما ذكر، ثم أن ما ذكره بناء على ما جرت به العادة من أن الله تعالى إذا أراد شيئا هيأ أسبابه، وإذا وجدت الأسباب فعدم الوقوع لما ذكر، فلا يرد عليه ما قيل من أنه إذا لم يوجد سبب الخروج مثلا، ولكنه قرب يصح أن يقال كاد زيد يخرج وهذا كه من ضيق العطن وسياتي تحقيقه، والحاصل أن كاد تدل على قرب الوقوع وأنه لم يقع، والأول لوجود أسبابه، والثاني لمانع أو فقد شرط، وهذا كله بحسب العادة فلا **إشكال فيه**. قوله: (فهي خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى) أي كاد خبر لشى فيه شائبة إنشاء فهو متصرف كغيره، بخلاف عسى فإنها لكونها استعملت ني الإنشاء شابهت الحروف فلم تتصرف، وهذا هو المشهور في كتب النحو واللغة وبه صرح ثعلب في الفصيح، وفي شرحه للفهري أنها لم تتصرف فيستعمل منها مستقبل واسم فاعل لأنها ليست على الحقيقة فعلا، وإنما هي حرف أطلقوا عليها الفعل مجازا لما رأوها تعطي أحكامه، فيقال عسيت وعسيتما إلخ، وهذا هو الذي يجزم به فلا يعتذر لعدم تصرفها، على أن ابن ظفر رحمه الله حكى عن أبي عبيدة في شرح المقامات أنه يقال: عسيت أعسى، قال: وعلى هذا يقال عاس اسم فاعل، وفي كتاب حل الفكر." (١)

"في قوله ﴿صم بكم عمي﴾ فإن قلت إذا قيد المفعول المقدر بما قيد به المصنف في قوله أن يذهب بسمعهم إلخ، يكون مستغربا لأن ذهاب السمع والبصر بمثله غير معهود فتقديره في **الجواب** كما فعله الزمخشري، إن لم يكن لازما فهو أحسن، وهو الداعي له على ذلك فالمصنف غافلى أو متغافل قلت قول الزمخشري، وأراه يحتمل أن يريد أنه مراد من الكلام من غير تقدير، وعليه فلا **إشكال ولا** مخالفة بين كلام المصنف وكلامه، ولذا لم يقل والتقدير وعطفه بالواو على تفسيره مطلقا، ولو سلم فلك أن تقول إنه لما قدم ما يدل عليه من قوله ﴿يجعلون أصابعهم في﴾ [البقرة: ١٩] انهم﴾ وقوله ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم﴾ قوى دلالة السياق عليه، فأخرجه عن الغرابة، ولك أن تقول لو أبقى على إطلاقه كان أقوى، والمعنى لو أراد الله إذهاب قواهم أذهبها من غير سبب فلا يغنيهم الاحتراز والخوف مما خافوه، والمناسبة المحسنة للعطف موجودة فلم تركوه فتدبر. قوله: (ولقد تكاثر حذفه في شاء وأراد) أي حذف المفعول

في شاء وأراد ومتصرفاتهما إذا وقعت في حيز الشرط لدلالة **الجواب** على ذلك المحذوف معنى مع وقوعه في محله لفظا، ولأن فيه نوعا من التفسير بعد الإبهام إلا في المستغرب، فلا يكتفي فيه بدلالة **الجواب** بل يصرح به اعتناء بتعيينه ودفعا لتوهم غيره لاستبعاد تعلق الفعل به لاستغرابه، فلو قلت لو شئت بكيت دما جاز، توهم قصدك لو شئت بكا بالدمع الجاري على المعتاد، والدم المذكور جاء بدلا عنه من غير فصدك له كأنك قلت لو شئت أن أبكي دمعا بكيت دما فاعتمدت في حذف المفعول وتعيينه على العادة المعروفة وكونه مرجوحا لدلالة تقييد **الجواب** على خلافه، وأن المقدر مثله لا ينافي الاحتمال والتوهم، فإذا ذكر المفعول زال الاحتمال خصوصا إذا لم يكن المخاطب ذكيا فمن قال إن لو شئت بكيت دما لا يحتمل سوى لو شت أن أبكي دما لبكيتة، فقد كابر يعئ قول الفاضل المحقق هنا أن التعليل بأنه لو حذف فقيل لو شئت أن أبكي لبكيت دما كما قال الآخر:

ولم يبق مني الشوق غيرتفكري فلوشئت أن أبكي بكيت تفكرا

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤٠٢/١

أي يخرج بدل الدمع التفكر ليس بمستقيم لأن الكلام في مفعول المشيئة فلو قيل لو شئت بكيت دما واكتفى بقرينة **الجواب** لم يحتمل سوى لو شئت أن أبكي دما لبكيتة.

أ-دول إنه قدس سره لم ينصف فيما ثغ به على السعد رحمه الله وجعله مكابرة لأن مراده

الرد لما وقع في الكشف في تمثيله واستشهاده لأن هنا أمرين معمول المشيئة نفسها ومفعول متعلقه، وما نحن فيه هو الأول وما مثل به من لو شئت أن أبكي بكيت دما من الثاني لأن المحذوف مفعول أبكي لا مفعول شئت، ثم إنه لم يقل لا احتمال فيه أصلا حتى يقال: إنه مكابرة بلى قال لو اكتفى بقرينة **الجواب**، ولم يكن ثمة غيرها ولا شبهة حينئذ في عدم الاحتمال وأما إذا لوحظ معها قرينة أخرى كالمعتاد في البكا من الدمع احتمل غير ما ذكر فسقط الاعتراض، ولو قيل إنه استشهاد معنوي على حذف مفعول مغاير لما في **الجواب** كان مع تكلفه غير مسلم أيضا لأن البيت يحتمل عدم التقدير بتنزيل البكا منزلة اللازم أي لو شئت بكا ما بكيت تفكرا كما في دلائل الإعجاز، ولا تكلف فيه أصلا، وأما ما قيل من أن المذكور في **جواب** لو هو البكا المتعلق بالدم فأخذ البكا من المذكور يخيه، وترك متعلقه والاعتماد في تعيينه بالمعتاد خروج عن الإنصاف، ومخالفة للحق الظاهر دال على أن المعترض ليس هو المكابر فالصواب في **الجواب** أن يقال لا نزاع في أن الكلام في متعلق المشيئة لكنه قد يكون مطلقا عن القيد كما في فلو شئت أن أبكي بكيت تفكرا فيتبادر منه المعتاد، وقد يقيد بقيد هو منشأ الغرابة فإذا حذف اعتمادا على **الجواب** لم يخكن المفعول الذي تعلق به فعل المشيئة غريبا مذكورا لانتفاء المقيد بانتفاء قيده فيلتيس المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه، ويراد به

المعتاد فاستقم واترك العناد فجريرة لا طائل تحتها، وإنما أوقعه فيه عدم الوقوف على المراد وإنما أوردناه لئلا يتوهم الناظر فيه أنه شيء يعبا به ويقي هنا كلام طويل يعلم مما في المطول وحواشيه، وقوله تكاثر المراد به المبالغة في الكثرة لا التفاعل وإن كان هو أصله. قوله: (ولو شئت أن أبكي دما إلخ) هو بيت من قصيدة لأبي يعقوب الخزيمي يرثي بها خزيم بن عامر المري، وفي شرح شواهد المعاني يرثي بها ابنه ليثا.." (١)

"المنادي لأنه فضلة، وقيل في **الجواب** عنه إنه قد يعرض للجملة ما يصيرها غير مستقلة كالجمل الشرطية ولا يرد على كونه جملة مفيدة، وكلاما أن الكلام لا يكون من اسم وحرف، ولا من حرف إن قلناتا بمعنى دعوت كما توهم مع اتفاقهم على أنه لا يتأتى إلا من اسمين أو اسم وفعل لأنه قائم كنعم وبلى، ولا وهو في قوة المذكور من غير شبهة فلا يلتفت لما توهمه بعضهم فتدبر. قوله:) وأي جعل وصلة الخ) أي لها معان كالموصولية والشرطية والاستفهامية، والواقعة في النداء اسم نكرة موضوعة لبعض من كل كما في شرح الهادي ثم تعزفت بالنداء وتوصل بها لنداء ما فيه أل لأن يا لا تدخل عليها في غير يا الله إلا شذوذا، وقيل إنها موصولة ورذه النحاة بما هو معروف في كتب العربية وذو اللام صفة لها فهي موصلة له كما توصل لنداء أسماء الأجناس بذي بمعنى صاحب، وقوله متعذر أي ممتنع بناء على ما عرف من كلام العرب لا تعذرا عقليا، وقوله لتعذر الجمع بين حر في التعريف هذا أحسن مما اشتهر من أنه لا يجمع بين تعريفين لأنهما قد يجتمعان كما في نحو يا زيد وأيهم يفعل كذا لاجتماع العملية والنداء والإضافة والموصولية كما حققه نجم الأئمة الرضي فليس مثله بممتنع

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤٠٨/١

عنده حتى يحتاج إلى التنكير وأما نحو يا الرجل فممتنع بالاتفاق وقوله فإنهما كمثلين وهما لا يجتمعان إلا شذوذا كقوله:

ولا للما بهم أبدا دواء

قيل وإنما قال كمثلين لأن يا ليست موضوعة للتعريف كأل ولذا لا يتعرف المنادي في

كل موضع ولم يبين أن تعريفه بماذا وقد ذهب ابن مالك ومن تبعه إلى أنه بالقصد والإقبال عليه، وذهب ابن الحاجب إلى أنه بأل مقدرة فأصل يا رجل يا أيها الرجل والكلام فيه مشهور. قوله: (وأعطي حكم المنادى الخ) أعطي مجهول نائب فاعله ضمير أي المذكور باعتبار اللفظ وحكمه هو البناء على الضم وايلاؤه وحرف النداء وأجرى عليه المقصود بالنداء باعتبار صريح معناه بمعنى جعله تابعا له على الوصفية كما صرح به بعده، وإنما التزم رفعه ليكون على صورة المنادى المفرد المقصود بالنداء لأنه مضموم الآخر فلا يجوز نصبه على الأصح خلافا للمازني فإنه أجاز نصبه. قال الزجاج: ولم يتقدمه ولا تابعه عليه أحد لمخالفته لما سمع عن العرب والتزام الرفع لأنه المقصود أو لأنه مبهم ووصف المبهم معه كالشيء الواحد لمنع الفصل بينهما فإن قلت الوصف تابع غير مقصود بالنسبة لمتبوعه فما ذكر ينافيه قلت! ذا جسب الوضع الأصلي فلا ينافي ما يطرأ عليه لكونه مفسر المبهم ما يجعله مقصودا في حد ذاته وهنا **إشكال وهو** أن الرجل في قولك يا أيها الرجل تابع معرب بالرفع وكل حركة إعرابية إنما تحدث بعامل ولا عامل يقتضي الرفع هنا لأن متبوعه مبني لفظا ومنصوب محلا فلا وجه لرفعه وهذا إنما يرد على غير الأخفش القائل بأنها موصولة حذف صدر صلتها فليس عنده نعتا بل خبر مبتدأ مقدر، وقد استصعبه بعض علماء العربية وقال إنه لا **جواب** له. قلت: قد قال هذا بطريق البحث وهو عجيب منه مع تبحره فإن هذا من الأسئلة الواقعة بين أبي نزار وابن الشجري وقد أطال الكلام فيها في الأمالي بما حاصله أن أبا نزار قال إنها حركة بناء وقال ابن موهوب إنها حركة إعراب وتبعه ابن الشجري والحق أنها حركة اتباع ومناسبة لضمة المنادي ككسرة غلامي فلا حاجة إلى أن يقال إنه لا يمكن التفصي عنه إلا أن يقال بأن حركة الضم ليست إعرابا بل اتباع الحركة البناء المشبهة ل! عراب بالعروض ولذا سميت رفعا تجوزا إلا أنه مع مخالفته للظاهر لا نظير لا له في اللزوم وقوله: أقحمت بصيغة المجهول بمعنى زيدت من أقحمته في الأمر إذا أدخلته ورميت به فيه وهو مجاز مشهور على الألسنة وزيادتها لازمة للعوضية، وقوله ها التنبيه بالقصر أي لفظها الذي يكون للتن! يه في نحو هذا ولو مذت جاز على أنه تعبير عن الكل بجزئه وسياني بيان تاكيده وفي أزعا. التعوبض نظر لأن هذه لم تستعمل مضافة أصلا والإضافة إنما سمعت في غيرما إلا أنها لما قالت دي، اد واحماءأ جرى عليها حكمها فتأمل. قوله: (وإنما كثر النداء الخ) المراد بالطريقة أي المناد! الموصرد وحا؟ ! ها االام وأ، جه التأكيد فسرت بتكرر الذكر والإيضاح

بعد الإيهام واختيار لفظ البعيد وتاكيد معناه بحرف." (١)

"عليه من الإيمان و بأدائها بعده، والمنفي هنا أمرهم بذلك ابتداء، والمثبت في قوله فالمطلوب الخ. غيره فلا تنافي بينهم كما

توهم وحاصله أن طلب الفعل من المكلف لا يقتضي صحته منه بلا تقديم شرط كالمحدث المطلوب منه الصلاة وهذا إشارة

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣/٢

إلى ما فصل في الأصول في تكليف الكفار بالفروع وعدمه. وفي التحرير ليس محل النزاع كما في المنهاج للمصنف مبنيا على أن حصول الشرط الشرقي ليس شرطا للتكليف المستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث بل ابتداء في جواز التكليف بما شرط في صحته الإيمان حال عدمه فمشايخ سمرقند على أنه شرط لصحته لخصوصية فيه لا لعموم كونه شرطا بل لأنه أعظم العبادات ورأس الطاعات، فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف لما هو دونه، ومن سواهم متفقون على تكليفهم وإنما اختلفوا في أنه في حق الأداء والاعتقاد أو في الاعتقاد فقط فالعراقيون والشافعية ذهبوا إلى الأول فهم عندهم معاقبون على تركهما والبخاريون إلى الثاني، ولم ينص أبو حنيفة، وأصحابه على شيء فيها لكن في كلام محمد رحمه الله ما يدل عليها، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ [سورة فصلت، الآية ٦] ونحوه وأما خطابهم بالعقوبات والمعاملات فمتفق عليه فإن قلت قوله فالمطلوب الخ يدل على أن المطلوب من الكفار الشروع في العبادة بعد الإتيان بشرط فقط لا الزيادة والمواظبة، ومن المؤمنين الزيادة، والثبات لا غير، وكون الكفار مكلفين بالفروع على مذهبه يستلزم مطلوبية الكل منهم والمؤمن الذي لم يصدر منه إلا الإيمان يطلب منه الشروع في العبادة مع ما ذكر قيل المراد الشروع وما يقتضيه وقوله من المؤمنين الخ مبني على أكثر الأغلب على أن المقصود ظاهر. قوله: (هو المشترك بين بدء العبادة الخ) إشارة إلى ما في الكشاف من السؤال **والجواب** من أنه لا يصح توجيه الخطاب إلى الفرق الثلاث، ولا إلى الكفار فقط كما روي عن علقمة لأن المتبادر من العبادة أعمال الجوارح الظاهرة ولا يؤمر بها المؤمنون العابدون لما فيه من تحصيل الحاصل ولا الكفارة لامتناع العبادة منهم بسبب فقد شرطها وهو الإيمان فيلزم التكليف بالمحال لا يقال: إن الأمر يتعلق بالمستقبل وليس المؤمن متلبسا بالعبادة المستقبلة حتى يكون تحصيلا للحاصل ولا يتجه السؤال لأن المتبادر من إطلاق اعبدوا إحداث أصل العبادة وهو حاصل فيتجه **الجواب** بأن المطلوب من المؤمنين ليس إيقاع أصل العبادة في المستقبل بل ازديادها وثباتها، وليس ذلك حاصلا فلا **إشكال وأن** المطلوب من الكفار أصل العبادة على أنهم أمروا أن يأتوا بعد تحصيل شرائطها فإن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به كأنهم قيل لهم حصلوا شرطها ثم افعلوها ولا استحالة في هذا بل في الأمر بإيقاعها مع انتفاء شرائطها كما مر، وما يقال من أن الإيمان أصل العبادات كلها فلو وجب بوجوبها انقلب الأصل تبعا مردود بأن الأصالة بحسب الصحة لا تنافي التبعية في الوجوب على أن هذا واجب أيضا استقلالا بدلائل أخر، والجمع بينهما آكد في إيجابه والكلام فيه مفصل في محله فلا إفادة في الإعادة. قوله: (فالمطلوب من الكفار الخ) إشارة إلى أن اعبدوا أمر موضوع للأمر بالعبادة مطلقا فهو عام فيها شامل لإيجاد أصلها والزيادة والثبات شمول رجل لأفراده وليس

موضوعا لأصلها حتى يلزم من تناوله لغيره الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا موضوعا لكل منها استقلالا حتى يلزم استعمال المشترك في معانيه، وشكلف دفعه بما لا وجه له، وقول المصنف رحمه الله المشترك لم يرد به الاشتراك المقابل للتشكيك والتواطىء بل معنا. اللغوقي وهو صدقه عليها منفردة وغير منفردة فاعبدوا يدل على طلب في الحال لعبادة مستقبلة، وتلك العبادة من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المؤمنين زيادة ومن آخرين موا! لبة وليس الابتداء والزيادة والمواظبة داخلا في مفهومه وضعا فلا محذور فيه، وهالى هذا أشار المصنف رحمه ألله فالأمر بالعبادة أمر بقدر مشترك بين ما ذكر ولذا قال الفقهاء أن الشيء الممتد يعطي لبقائه حكم ابتدائه حتى لو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه، ثم استمر حنث وترك

المصنف قوله في الكشاف على أن مشركي مكة كانوا يعرفون الله ويعترفون به: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ [سورة الزمر، الآية: ٣٨]." (١)

"لقد كذبت وشر ألقول أكذبه ما خاطرت بك عن أحسابها مضر

بل أنت برزة خوار على أمة لن يسبق الجلبات اللؤم والخور

وله قصة مذكورة في شرح شعر جرير وتيم بفتح التاء الفوقية وسكون التحتية أصل معناه العبد، ومنه تيم الله ثم سمي به عدة قبائل ومنها تيم عدي التي منها عمر المذكور فخاطب

جرير قبيلته لما بنغه عنه أنه أراد هجاءه وقال لهم لا تتركوا عمر أن يهجوني فيصيبكم شري بأن أهجوكم بسببه، ويجوز في تيم الأول الضم والفتح والثاني مفتوح فقط وما ذكر هنا بناء على أن تيم الأول مضاف لعدي والثاني مقحم بينهما للتأكيد وفيه وجوه أخر مفصلة في باب المنادى وشبه الإقحام بين الصلة والموصول ببين المضاف والمضاف إليه ووجه الشبه ظاهر. قوله: (حال من الضمير في اعبدوا الخ) رجح هذا الوجه المصنف تبعا لكثير من المفسرين وخالف الزمخشري في ترجيحه الوجه الآتي بيانه وتقريره، واعلم أن لعل موضوعة للترجي وهو الطمع في حصول أمر محبوب ممكن الوقوع والإشفاق وهو توقع مخوف ممكن والمشهور تقابل الترجي والإشفاق فتكون مشتركة بينهما لكن المحقق الرضي ذكر أن في لعل معنى ترجيت والترجي ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله ويدخل في الارتقاب الطمع والإشفاق فالطمع ارتقاب أمر محبوب والإشفاق ارتكاب أمر مكروه، والترجي أعم من الطلب وقيل بالعكس والذي ارتضاه النحاة في شرح التلخيص أن الترجي ليس بطلب وما ذكر هو معناه الحقيقي وقد تخرج إلى معان أخر، واختلف في لعل الواقعة في كلامه تعالى فقيل ليست على حقيقتها بل هي للتعليل وسيأتي ما فيه وقيل لتحقيق مضمون ما بعدها ولا يطرد لورود نحو لعلة يتذكر أو يخشى والذي ارتضاه سيبويه وبعض النحاة أنها على حقيقتها والرجاء والإشفاق يتعلق بالمخاطبين لأن الأصل أن لا يخرج عن الحقيقة بغير داع وهذا هو الذي اختاره المصنف رحمه الله إلا أن الرجاء لما كان غير لائق به تعالى صرفه إلى المخاطبين بناء على أن معاني الألفاظ تكون بالنظر إلى المتكلم وبالنظر إلى المخاطب والى غيرهما والظاهر أن الثاني مجاز لكنه أقرب إلى الحقيقة لبقائها في الجملة فإن قلنا إنه حقيقة فلا كلام في ترجيحه وجعله حالا من فاعل اعبدوا بتأويله براجين لأنه إنشاء ومثله لا يقع حالا بغير تأويل كما صرح به النحاة والحال قيد لعاملها وهو الأمر فإن قلنا إنه أعئم من الوجوب فلا **إشكال وان** قلنا الأصل فيه الوجوب فيقتضي وجوب الرجاء المقيد به العبادة المأمور بها وليس بواجب فقد يمنع ويقال إنه يقتضي وجوب المقيد دون قيده وفيه كلام في الأصول ولهذا جعل ما اختاره المصنف مرجوحا وقيل إن فيه أيضا عدولا عن تعليقه بالأقرب إلى الأبعد وتوسطه بين العصا ولحائها فإن ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشا﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٢] موصول بربكم صفة له بحسب المعنى، دمان جعل منصوبا أو مرفوعا على المدح والتعظيم، وأيضا لا طائل في تقييد العبادة برجاء التقوى لأن رجاء الشيء ينافي حصوله حين الرجاء بل المناسب تقييدها بنفس التقوى أي اعبدوه متقين أو عطفها عليها أي اعبدوه واتقوا ولا مساغ للحمل على رجاء ثواب التقوى لإخراجه الكلام عن سننه كما لا يخفى، وأجيب عنه بأنه يرجح تعلقه

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٦/٢

بالأبعد أنه حينئذ حقيقة وأنه لم يقيد العبادة برجاء التقوى حتى يرد ما ذكر بل قيد باستمرار التقوى. كما يفيده المضارع ورجاء استمرار التقوى يفيد حصول التقوى على أبلغ وجه وفائدته الاحتراز عن الاغترار وأما الفصل المذكور

فيهونه القطع وان كان بينهما اتصال معنوي ويدفعه بالكلية جعله مبتدأ خبره جملة فلا تجعلوا الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف والرد بما تداركه من قوله صفة بحسب المعنى مع عدم تعين القطع وبناء الوجه الراجح على مرجوح عنده. كله لا يدفع الترجيح بل يؤيده وقيل في الجواب عنه أيضا أن قوله راجين الخ جواب عما أورد من أنه لا طائل تحته لأنه إذا حملت التقوى على معناها الثالث وهو التبري عما سوى الله المقتضي للفوز بالهدى عاجلا وبالقرب فيه آجلا ففيه طائل وأي طائل وهو أقرب مما قبله فتدبر. قوله: (أن تنخرطوا لخ) الانخراط بمعنى النظم كما يشهد له اقترانه بالسلك وهو." [1]

"تأمله متأمل توقع منه رجاء أن يكون متقيا، وليس هذا ما في الكشاف بعينه كما توهم بل هو وجه آخر أبقى فيه لعل على حقيقته من الترجي إلا أن الترجي ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما في قوله تعالى: ﴿فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك﴾ [سورة هود، الآية: ١٢] ومن نزل عليه كلام المصنف وقال المعنى إنه خلقكم ومن قبلكم والحال أن من شأنكم وشأنهم أن يرجو منكم ومنهم التقوى كل من يتأتى منه الر٪ظء والتوقع وهذا لا يستلزم تشبيهه تعالى بالمترجي ولا تعيين الراجي خبط وخلط، والذي عليه أرباب الحواشي أن هذا بعينه ما في الكشاف والمعطوف عليه قوله والذين من قبلكم. قوله: (في صورة من يرجى منه الخ) هذا صريح في الاستعارة فلا وجه لمن جعله حقيقة والدواعي جمع داعية أو داع لأنه لما لا يعقل والإنسان إذا

اعتقد أن له في الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل جازم إليه فهذا الاعتقاد سواء نشأ عن علم أو ظن هو المسمى بالداعية مجازا من قولهم دعاه أي طلبه فكأن علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعي بالغرض! ، ومجموع القدرة، والداعية يسمى علة تامة كما ذكره الأصوليون وفسرت هنا بالزواجر والمرغبات وعلى هذا الوجه الترجي مستعار للإرادة، كما صرح به السيد وغيره وهو مع ظهوره قيل عليةلم! أن في شرح المقاصد أن الإرادة عند محققي المعتزلة العلم بما في الفعل من المصلحة ولا شك أنه لا شك في أنه لا مشابهة بين العلم والترجي أصلا فلا يظهر اعتباره في الآية ويمكن أن يقال إنه نقل في شرح المقاصد أيضا عن الكعبي من المعتزلة أن إرادة فعل الغير الأمر به فيندفع الإشكال إذ المراد بالأمر الظلب بقي أن المشابهة بين الرجاء والإرادة بمعنى الطلب أو الصفة المرجحة المخصصة للفعل ظاهرة بلا حاجة إلى اعتبار المترجي منه والمراد منه على أن المتبادر من تقديره قدس سره أن المعتبر في الترجي رجحان جانب الفعل بحسب الوقوع في نفس الأمر وليس كذلك إذ يكفي ترجيحه في نظر الزواجر وهذا كله من ضيق العطن وتكثير السواد بما لا يليق بمثله فإن العلم ليس مطلقا بل علم مصلحة الفعل ولا خفاء في مشابهتة للترجي في جانب الوقوع فيهما وما بعده على طرف الثمام. قوله: (وغلب المخاطبين على الفائبن الخ (هذا جواب عن سؤال هو أنه كما خلق المخاطبين لعلهم يتقون خلق من قبلهم لدلك فلم قصر عليهم دون من قبلهم، فأجيب بأنه لم يقصر عليهم ولكن غلب المخاطبين على الغائبين في اللفملى والمعنى على إرادتهم جميعا ولو لم يغلب قيل لعلكم واياهم، وهذا محصل ما في الكشاف إلا أنه قيل على المصنف

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٠/٢

أنه عمم أولا في قوله الذين من قبلكم لغير العقلاء ثم اعتبر هنا تغليب المخاطبين على من قبلهم العام فيلزمه أن يكون ما سوى الإنسان من الجماد والحيوان الداخل فيمن قبلهم مطلوبا منه التقوى وإنما لزمه هذا من جمعه بين كلام الراغب والزمخشري، فإن الزمخشري اعتبر التغليب لكنه لم يعمم الذين من قبلهم لغير العقلاء والرإغب عكس فلما جمع بين كلاميهما لزم منه ما لزم، وأجيب بأن قوله لعلكم تتقون إذا كان حالا من ضمير اعبدوا تناول الذين من قبلكم العقلاء وغيرهم وهو الذي اختاره الراغب واقتصر عليه وإذا كان حالا من مفعول خلقكم والمعطوف عليه كان المراد بقوله الذين من قبلقم الأمم السالفة وهو الذي اختاره في الكشاف والتغليب مختص بهذا الوجه فكأنه قال أو عن مفعول خلقكم والمعطوف عليه لا على غعنى جعله متناولا لغير ذي العقول بل على أنه خلقكم ومن قبلكم من الأمم السالفة وغلب المخاطبين من الأمم على الغائبين منهم فلا **إشكال فيه**. وأما جعل هذا التفاتا لمن ذكر بطريق الغيبة من غير حاجة إلى التغليب فقيل إنه لم يلتفت إليه لأنه لا يجوز صرف الخطاب عن جماعة إلى جماعة أشمل من الأولى في كلام واحد ولا يخفى عليك أنه لا بد من التغليب في قوله الذين من قبلكم أيضا لأن الذين ونحوه من صيغ جمع المذكر السالم مخصوص بالعقلاء فإطلاقه على غيرهم إنما يكون

بطريق التغليب وحينئذ فلا مانع من أن ينسب إلى الجميع ما ينسب إلى بعضهم من ترجي التقوى ويتبنى هذا على التغليب والاختلاط السابق كما يقال بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ففي الكلام حينئذ تغليبان أحدهما: في اللفظ والآخر: في النسبة فإن التغليب كما يكون في طرفي." (١)

"الإنكار الذي هو نفي معنى ونفي الحال مطلقا أو الحال التي لا تنفك عنه يلزم منه نفي

صاحبها بطريق الدليل والبرهان، فلذا قيل: كيف تكفرون على طريق الكناية ولم يقل أتكفرون مع أنه أظهر وأخصر ولا خلاف بحسب المآل بين كلامي الشيخين إلا أن كلام الزمخشري يشعر بأن كيف ههنا لإنكار الحال على العموم إما لأن وضعها لعموم الأحوال كما نقل عنه أنها للتعريض فهو أنسب أو لأن توجه النفي والإنكار إلى مطلق الحال وحقيقته توجب العموم أو لأنه وجب الحمل على ذلك لمقتضى المقام بوجود الصارف اللازم، وما في المفتاح أن للكفر مزيد اختصاص بالعلم بالصانع والجهل به فالمعنى أفي حال العلم به أو الجهل والحال أن معكم ما يقتضي العلم على ما سمعت قيل: إنه أولى لأن كيف في هذا الموقع يكون سؤالا عن حال الفاعل عند مباشرة الفعل لا عن حال الفعل نفسه مما هو بمنزلة التابع له ولرديف ألا ترى أن معنى كيف يجيء زيد أراكباام ماشيا وأجيب بأن مراد الزمخشري أيضا هذا وهو المراد بحال الكفر ولا ينافي كونه تابعا له ا لا ترى إلى ما ذكره في السؤال الأخير من استبعاد ما آل إليه المعنى وهو على أي حال تكفرون حال علمكم بهذه القصة ثم **جوابه** بأن هذا السؤال لإنكار الذات بإنكار الحال للاستفهام عن الحال لينا بي القطع بإثبات الحال. (أقول) : فلا مخالفة حينئذ إلا أن الحال المنفية جميع الأحوال التي يلزم من نفيها نفي ذيها أو حالا العلم والجهل اللتان لا يخلون عنهما والأمر فيه سهل والاشتغال بترجيحه عبث إلا أنهم سلموا أنها لا تكون سؤالا عن حال الفعل وليس كذلك فإنها كما تكون سؤالا عن حال الفاعل وهو ظاهر تكون عن حال الفعل أيضا قال ابن الشجري إنها تكون سؤالا

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٢/٢

عن هيئة الفعل التي يقع عليها كما تقول: كيف زيد جالسا أي جلوسه على أي حال نقله عنه في شرح التسهيل، فعليك بتنزيل كلام المصنف رحمه الله على مامر.

تنبيه: جمع بين التعجب والتعجيب في المفتاح وقد عدهما المفسرون معنيين متقابلين

حنى اعترض ابن كمال باشا على المصنف رحمه الله في ذكره التعجب وقال: كان عليه أن يقول وتعجيبا فتأمل. قوله: (وأوفق لما بعده من الحال الخ) يعني وكنتم الخ لما فيها مما يقتضي عدم الكفر ونفيه ثم بين أن الخطاب على طريق الالتفات من الغيبة للتوبيخ والتقريع لأن ذكر معايب الشخص في وجهه أنكى له وقوله مع علمهم الخ هو محصل الجملة الحالية كما سيأتي، وسوء المقال هو قولهم ماذا أراد الله ونحوه ولا يضر كونه كناية كما مر وقوله أخبروني إشارة إلى معنى الاستفهام وعلى أي حال إشارة إلى أنها في معنى جار ومجرور واقعة موقع الحال. قوله: (أجساما لا حياة لها الخ) يعني أنه أطلق عليهم أمواتا قبل الاتصاف بالحياة

والموت عدم الحياة عما هي قن شأنه وقال في الكشاف إنه يقال لعدم الحياة مطلقا كقوله تعالى: ﴿بلدة ميتا﴾ [سورة الفرقان، الآية: ٤٩] ويجوز أن يكون استعارة لاجتماعهما في أن لا روح ولا إحساس، وقيل: عليه إنه لا خفاء في أنه من قبيل صم بكم فتسميته استعارة تسامح أو ذهاب إلى ما عليه البعض والحاصل أنا لا نسلم أن الموت عدم الحياة عما هي من شأنه بل عدم الحياة مطلقا ولو سلم فالمعنى كنتم كالأموات والسؤال في مثل أمتنا اثنتين أظهر لظهور أن الإماتة إزالة الحياة وقد أطلقت بالنظر إلى الإماتة الأولى على إيجاد الجماد الذي لا حياة فيه، **والجواب** أن الإماتة لا تستلزم أن تكون تغييرا من الحياة إلى الموت كما يقال: وسع الدار وقصر الثوب بمعنى أوجده كذلك ثم إطلاق الموت على الحالة الجمادية إما حقيقة فلا **إشكال واما** استعارة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في ﴿أمتنا اثنتين﴾ لا في هذه الآية بالنظر إلى الإماتة الثانية (أقول) إنه لم يقصد تشبيه الموجودين منهم بالا موات بل المراد الإخبار عنهم بأنهم كانوا جمادا عناصر ونطفا ونحوها فشبه النطف بالأموات فكيف يكون تشبيها، وهذا غفلة نعم إن العناصر ونحوها أعرق في عدم الحياة فلا يحسن جعلها مشبهة، ولذا قال ويجوز إشارة إلى ضعفه كما هو دأبه وتقديم الموت على الحياة حينئذ ظاهر لتقدمه عليها فيما من شانه أن يتصف بهما حيث كان مضغة كما سيأتي تحقيقه في سورة الأنعام ومن اعترض! عليه فقد غفل، وكذا من قال لا بد لصحة الحمل من تقدير كانت مواد أبدانكم وأجزاؤها." (١)

"والسلام بالذات والى الأمم الواسطة وتأنيث الجمع لأنه بمعنى الجماعة. قوله: (واختلف الناس في حقيقتهم الخ) مذصب الملبين أنهم أجسام لطيفة نورانية قابلة للتشكل لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يرونهم في صور مختلفة وأما قول النصارى فيرده هذه الآية لأنها قبل خلق البشر والحكماء قالوا: إنها مجردات عن النفوس البشرية وهي العقول العشرة والنفوس الفلكية التي تحرك الأفلاك وقوله منقسمة راجع إلى القول الأول بقرينة أن الحكماء لا يقولون بهذا ولا عبرة بقول النصارى فإنه باطل والملائكة المقربون هم الكروبيون، وقوله والمقول لهم أي في هذه الآية جميع الملائكة لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل: القرينة

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٠٩/٢

على تخصيص ملائكة الأرض كونهم مجعولين خليفة فيها وقوله فبعث عليهم ضمن معنى سلط فلذا تعدى بعلى وفي نسخة إليهم. قوله: (وجاعل من جعل الذي له مفعولان الخ) بين معناه ومصحح عمله من كونه مستقبلا معتمدا على ما هو معروف في النحو وإذا كان بمعنى خالق فله مفعول واحد وفي الأرض ظرف متعلق به، قيل معناه حينئذ بعدا اللتيا والتي إني جاعل خليفة ص ق الخلائف أو خليفة بعيته كائنا في الأرض فإن خبر صار في الحقيقة هو الكون المقدر العامل في الظرف ولا ريب في أن ذلك ليس مما يقتضيه المقام وأنما الذي يقتضيه هو الإخبار بجعل ادم خليفة فيها كما يعربءضه جواب الملائكة فإذا قوله تعالى: خليفة مفعول ثان والظرف متعلق بجاعل قدم على المفعول الصريح للتشويق إلى ما أخر أو بمحذوف وقع حالا مما بعده لكونه نكرة وأما المفعول الأول فمحذوف تعويلا على القرينة الدالة عليه كما في قوله تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾ [سورة النساء، الآية: ٥] ولا ريب في تحقق القرينة هنا أما إن حمل على الحذف عند وقوع المحكي فهو واضح لوقوعه في أثناء ذكر الله له كا نه قيل إني خالق بشرا من طين وجاعله خليفة في الأرض، وأما إن حمل على أنه لم يحذف هناك بل في الحكاية فالقرينة جواب الملائكة، وهذه قعقعة لا طائل تحتها كما هو دأبه فإنه على الوجه المرضي عند المحققين لا شك أنه إذا قيل للمستولي على محل إني مول عليه آخر أفاد تبديله بغيره فإن كان ذلك غير معلوما بالشخص على ما جوز هو أن يكون المراد بالخليفة معينافلا معنى لجعل المستخلف كائنا في الأرض بدلهم إلا استخلافه فيها وإن لم لكن معينا فقد أشاروا إلى جوابه بأنهم يعلمون أن العصمة من خواصهم فيطابقه الجواب من غير حذف وتتهدير ولم يجر لآدم ذكر إلى الآن فهل هذا إلا تعسف. قوله: (والخليفة من يخلف غيره الخ) إنما جعل الهاء فيه للمبالغة لإطلاقه على الواحد المذكر فلو جعلت الهاء للتأنيث لجاز لإطلاقه على الجماعة كما يقال: فرقة باغية، وضمير استخلفهم راجع إلى آدم ومن ذكر من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا إلى كل حتى يقال: إنه جمع باعتبار المعنى، وقوله: لأنه كان خليفة الله الخ أي أول خليفة فلذا خص هنا، وقوله: لا لحاجة يعني ليس
استخلافه تعالى كاستخلاف غير. فإن شأن الغير أنه إنما يستخلف لغيبة أو عجز بل لقصور المستخلف عليه كالسلطان يأمر خاصته بتبليغ أوامره للعامة ويأمرهم تارة بالدات وأخرى بالواسطة وهذه حكمة أنه لو جعل ملكا خليفة لكان رجلا وقوله بحيث يكاد زيتها الخ شبه قلوبهم بالمصباح وذواتهم بالمشكاة وما أوح فيهم من القوة القدسية بزيت من شجرة مباركة ﴿لا شرقية ولا غربية﴾ تضيء من غير نار لشدة لمعانه ثم أوضح ذلك بالغضروف وهو مضموم الأول والثالث والثاني معجم وهو عضو مفرد ليس صلابة العظم لكنه أصلب من باقي الأعضاء اللينة قال الأطباء: المنفعة في خلقه أن يحسن اتصمال العظام بالأعضاء اللينة بأن يتوسط بينهما فلا يكون الصلب واللين قد تركبا بلا وأسطة فيتأذى اللين بالصلب خصوصا عند الضربة والسقطة والمصنف ذكر أنه لإمداده وهو أمر ظاهر، وقوله أو هو وذريته الخ في جعل مضر وهاشم مما استغنى به فيه نظر. قال القرافي قد ينقل العلم الموضوع لمعين إلى ما لا يتناهى من ذريتة كربيعة ومضر وقيس انتهى فليس من الاستغناء بل هو منقول للجملة إلا أن يقال: في الأول كان كذلك ثم غلب في الاستعمال حتى صار حقيؤة وحينئذ لا يكون فيه نقل إلا بحسب التقدير ولذا قيل: بينهما فرق لأن مضر وهاشما، سما قبيلة بخلاف الخليفة، ورد بأنهما من الإعلام

الغالبة والتمثيل بالنظر إلى أصل الاستعمال قبل الغلبة فلا **إشكال وكان** المجيب لم يفهم الاعتراض فإن محصله أن علم أبي القبيلة يطلق عليهم، وهذا ليس." (١)

"عليه غيرك ولا شبهة ير صحته،، أتا قوله ولا خفاء في أن الفاعل هو الموفي فكلمة حق أريد بها باطل لأنه إذا سلم أن العهد سبة بينهما فكل منهما موف وموفي قال في الكشف: فسر العهد بالمعاهد عليه وأضافه إلى من له لا من هو به وذلك لأن المعاهدة وان كانت بين اثنين إلا أن المعاهد عليه مختلف من العبد الالتزام ومن الله الإكرام، أما إذا كان شيئا واحدا اختلف تعلقه كالعطاء بالنسبة إلى المولى والمولى أو اتحد كاثنين تواثقا على سفر ونحوه فلا يفترق المعنى بين الإضافتين إذ لا أولوية من الجانبين وفيما نحن فيه إضافته إلى من قام به أولى إن صح المعنى عليهما والا فالمعول عليه جانبه ولهذا أضيف في الآية إلى من هو له لأنه لما طلب الوفاء ووعد الإيفاء كان المناسب إيثارها مفسرة بما عاهدتموني وهو الإيمان بي والطاعة لي أو الإيمان بنبي الرحمة صلى الله عليه وسلم والكتاب المعجز وهو مقتضى النظم وما عاهدتكم عليه من حسن الثواب على التقديرين، وقيل رفع الآصار والأغلال على الثاني اهـ. وأما ما ذكره المجيب من تفسير الوفاء فليس في كلامهم إشارة إليه على أن العهد معنى والتوفية معنى آخر يتعلق به والكلام في الثاني وقد يختلف فاعل المعنيين وإن كان بينهما مناسبة نحو أعجبني ضربك زيدا فتامل. قوله: (وللوفاء بهما عرض عريض الخ) ضمير بهما لعهد الله وعهدنا وكون كلمتي الشهادة وحقن الدماء أول المراتب باعتبار الظاهر المشاهد الذي يترتب عليه أحكام الشرع فلا ينافي أن الأول الحقيقي لها النظر في دلائل التوحيد وموهبة العلم بالوحدة والنبوة مع أن هذه ثمرة لها منزلة منزلتها. قوله:) وآخرها منا ألاستنراق الخ الا يخفى ما في الاستغراق مع البحر من الإيهام والتورية وقوله بحيث يغفل عن نفسه أي،! غفل كل مستغرق أو كل واحد منا والا كان الظاهر نغفل عن أنفسنا. قوله: (وما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الخ) رواه ابن جرير بسند صحيح وكذا ما بعده لكن في سنده ضعف والآصار جمع اصر وهو مشقة التكليف وكون هذه وسايط ظاهر لأن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم شامل لغير كلمتي الشهادة. قوله: (وقيل كلاهما مضاف إلى المفعول الخ (قيل: هذا ما أشار إليه الزمخشري ثانيا بقوله ومعنى وأوفوا بعهدي وأوفوا بما عاهدتموني عليه من الإيمان والطاعة لي، وقوله والتزام الطاعة أقحم لفظ التزام لأن الطاعة بالفعل قد يعوق عن فعلها عائق

ويعد وافيا وهو ظاهر، وقد خفي هذا مع ظهوره على بعضهم وقوله وقرئ أوف بالتشديد وهي قراءة الزهري. قوله: (وخصوصا في نقض العهدا لدلالة السياق عليه ولذا خصه الزمخشري وإن كان الأولى الإطلاق. قوله: (وهو كد في إفادة التخصيص الخ) هذا من مسائل الكتاب وهو مما اختلفوا فيه واضطربت أقوالهم وها أنا ذاكر لك زبدة ما قالوه على وجه سترفع فيه يد البيان نقاب **الإشكال فأقول**، قال سيبويه: في باب عقده لهذه المسألة فقال في أوله الأمر والنهي يختار فيهما النصب في الاسم الذي يبني عليه كما اختير في باب الاستفهام ثم قال: وذلك قولك زيدا اضربه وزيدا أمر ربه ومثل ذلك أما زيدا فاقتله فإنك إذا قلت زيد فاضربه لم يستقم أن تحمله على الابتداء ألا ترى أنك لو قلت زيد فمنطلق لم يستقم فإن شئت نصبت على شيء هذا تفسيره وان شئت على تقدير عليك زيدا ومن ذلك قوله:

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١١٩/٢

وقائلة خولان فانكح فتاهم

وقال أبو الحسن: تقول زيدا فاضرب فالعامل اضرب بعده والفاء معلقة بما قبلها واعلم

أن الدعاء بمنزلة الأمر والنهي وأما قوله: ﴿الزانية والزاني﴾ فمحمول على إضمار مما أذكر لكم حكمه لا على حد وقائلة خولان الخ. وقد قرئ: ﴿والسارق والسارقة﴾ وهو في العربية على ما ذكرت لك من القوة هذا محصل كلامه وقال السيرافي في شرحه إذا! قدمت الاسم وأخرت الفعل كنت في إدخال الفاء بالخيار إن شئت أدخلتها وهي بمنزلتها في **جواب** أما وان شئت أخرجتها وذلك قولك زيدا أضرب وزيدا فأضرب فإذا قلت زيدا أضرب فتقدير. اضرب زيدا وإذا أدخلت الفاء فلأن حكم الأمر أن يكون الفعل فيه مقدما فلما قدمت الاسم أضمرت فعلا وجعلت الفاء **جوابا** له، وأعملت ما بعد الفاء في الاسم عوضا من الفعل المحذوف وتقديره تأهب فاضرب." (١)

"قوله: (بأن الواجب أن يكونوا الخ) هو **جواب** سؤال سيأتي بسطه تقديره كيف جعلوا أول من كفر وقد سبقهم إلى الكفر به مشركو العرب، وكذا ما فائدة التقييد بالآولية والكفر منهي عنه بكل حال فأجاب بأنه تعريض كنائي عبارة عن أن الواجب أن يكونوا أول من آمن به وأنه بيان لزيادة قبحه وشناعته وتسببه الكفر من بعدهم من أولادهم فنهوا عن أن يستسنوا سنة سيئة فإن قلت: كيف يجب أن يكونوا أول من آمن به وقد

سبقهم جمع من أهل مكة بين ظهرانيهم حتى قيل: إنه من تكليف ما لا يطاق قلت الأولية أما بالنسبة لقوم مخصوصين أو مطلقة، وعلى الأول لا **إشكال فيه** لأن المعنى أول من اليهود أو من غير أهل الكتاب أو من قومكم لأنكم تعرفونه كما تعرفون أبناءكم أو أول من آمن بما معه من التوراة أو مثل أول المؤمنين السابقين أو أنه مشاكلة لقولهم إنا نكون أول من يتبعه والمراد آمنوا به هان كان عاما فهو بمعنى السبق وعدم التخلف كما في قوله تعالى: ﴿إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ [سو) ة الزخرف، الآية: ٨١] أي فأنا أسبق غيري فهو عبارة عن المبادرة والسبق. قوله:) ولأنهم كانوا أهل النظر الخ) عطف على لذلك وهو علة لوجوب الإيمان به والعلم بشأنه لما في كتبهم والاستفتاح طلب الفتح والنصرة عليهم وكانوا يقولون للمشركين سيظهر نبي نعته كذا وكذا نقاتلكم معه ونقتلكم ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ [سورة البقرة، الآية: ٨٩] والمبشرين بكسر الشين وفتحها، فإن قلت هذا الكلام يقتضي رجوع الضمير إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله: فيما سيأتي فإن من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه يقتضي رجوعه إلى القرآن والظاهر ما في الكشاف ولأنهم كانوا المبشرين بزمان من أوحى إليه والمستفتحين على الذين كفروا به وكانوا يعدون اتباعه أول الناس كلهم فلما بعث كان أمرهم على العكس. قلت العلم بشأن الرسول ومعجزاته المؤذي إلى الإيمان به يقتضي الإيمان بالقرآن لأنه أعظم معجزاته فهذا بيان لحاصل المعنى وفيه إشارة إلى أن الإيمان بما أنزل لا يكون بدون الإيمان بما أنزل عليه ولا صعوبة فيه كما توهم مع أن عود الضمير إلى النبي صلى الله عليه وسلم صحيح فيكون في أول كلامه إشارة إلى وجه وفي آخره إلى آخر لأنه قيل: إن الضمير للقرآن وقيل لمحمد صلى الله عليه وسلم لثبوت ذكره بذكر الإنزال وهو قول أبي العالية، وقيل: لما معكم وهو التوراة فإن فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم وعليه الزجاج. قوله: (وأول كافر به وقع خبرا عن ضمير الجمع الخ) إنما أوله لأن أفعل

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢/١٤٦

التفضيل إذا أضيف إلى نكرة تجب المطابقة بين تلك النكرة وما جرى عليه أفعل التفضيل تقول هو أفضل رجل وهما أفضل اجلين وهم أفضل رجال لأنه والموصوف واحد بالعدد لأن المعنى على تفضيل ذلك الواحد إن فضلوا واحدا واحدا وتفضيل ذينك الفردين إن كان التفضيل على اثنين اثنين وحاصل المعنى في زيد أفضل رجل زيد رجل أفضل من كل واحد من الرجال، وتحقيقه أن أفعل التفضيل إذا أضيف إلى المفضل عليه فإن أريد التفضيل باعتبار الذوات لم يكن بد من أن يكون المضاف إليه متعدد معنى ظاهر الدخول في المفضل عليه كما تقول: زيد أفضل القوم ولو قلت: أفضل قوم لم يستقم إذ لم يعلم دخوله فيه فلهذا وجب أن يكون معرفة، وان أريد التفضيل باعتبار العدد المطابق له أضيف إلى النكرة المقصودة بالعددان واحدا فواح! ، وعلى هذا لو أضيف إلى مجرد العدد لم يعلم الجنس ولم تمكن الإضحافة إليهما

معا ولو أضيف إلى المعرفة لالتبس بالمعنى الأول فأضيف إلى النكرة الدالة على العدد وكان فيه توفير لحق الجنسية لدلالتها عليهما إلا أن أحدهما مقصود أصلا والآخر تبعا وكذا الحكم في أي استفهاما وشرطا في الإضحافة إلى معرفة أو نكرة فافهمه فإنه مما اشتبه على كثير فلا بد من التأويل أما في الأول أو في الثاني بأن يقدر موصوف مفرد لفظا مجموع معنى كفريق أو يؤول الأول بلا يكن كل واحد منكم بتعميم النفي كما يؤول في الإثبات نحو كساني حلة وقيل: لا نهم لاتفاقهم على الكفر عدوا كشخص واحد أو أن الأصل لا يكن واحد منكم أول كافر وقدم تأويل الثاني على الأول لأن في تأويل الأول ارتكاب التأويل قبل الحاجة إليه ولأنه ظاهر في نفي العموم والمقصود عموم النفي فيحتاج إلى تأويل آخر كما قال الشارح المحقق إنه لتعميم النفي وادخال كل بعد اعتبار النفي يعني أصله." (١)

"لا يكن واحد منكم ثم أتى بكل، وأورد عليه أنه لا حاجة للجمعية التي هي بتقدير كل فالأولى أنه لعموم السلب بالقرينة كما في قوله: ﴿لا يحب كل مختال فخور﴾ اسورة لقمان، الآية: ٨ ا] فإن قلت كيف صح لا يكن كل واحد أولا وأولية واحد منهم تنافي أولية الآخر ٠ قلت قد عرفت أن الأولية ليست حقيقية بل بالإضافة أو مؤولة كما مر وهذا على مذهب الجمهور القائلين بوجوب المطابقة في الوصف. ومن قال بعدم الوجوب لا يؤول. قوله:) قلت المراد به التعريض لا الدلالة على ما نطق به الظاهر الخ) فعلى التعريض أول الكافرين غيرهم كما أن الجاهل في المثال غيره، وكلامه هنا يقتضي أن معنى التعريض أن أول الكافرين المشركون فلا يتبعونهم والتعريض الأول هو أنه ينبغي أن يكونوا أول جماعة آمنوا لما عندهم من أسباب الأولية والأولية فلا تكرار في التعريضين فتأمل أو أن المفضل عليه كفرة أهل الكتارب بقرينة أن الخطاب معهم أو يقدر في الكلام مثل وهو ظاهر، وذهب بعضهم إلى تقدير لا تكونوا أول كافر وآخره وقيل: أول زائد وهو بعيد. قوله: (أو ممن كفر بما معه) فالضمير لما معكم وعلى الأول لما أنزلت وما ذكر من أنهم إذا كفروا بما يصدقه فقد كفروا به قيل: عليه إنما يتم لو كان كفرهم به أنه كذب كله وأما إذا كفروا بأنه كلامه تعالى واعتقدوا أن فيه الصادق والكاذب فلا، ولهذا كان هذا الوجه مرجوحا، وقد يتوهم أنه **جواب** ثالث عن **الإشكال المعنوي** وليس بذلك لأنهم ليسوا أول كافر بالتوراة بهذا المعنى بل المشركون قبلهم وإنما وقع لهم ذلك بعد الكفر بالقرآن اص. ويرد عليه أن كفرهم به لا يتوقف على اعتقاد أنه كذب كله بل إذا اعتقدوا أن فيه كذبا لزم الكفر بكله ضرورة أن بعضه يصدق بعضا وأنه إذا كذب بعضه تطرق لاحتمال

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٤٩/٢

إلى الباقي فكيف يصدق ما معهم فالوجه في مرجوحية هذا أنه واقع في مقابلة آمنوا بما أنزلت فيقتضي اتحاد متعلق الكفر والإيمان وأما قوله لأنهم ليسوا أول كافر بالتوراة الخ فساقط لأنه ليس معناه أول كافر بالتوراة مطلقا بل أول كافر بها وهي معه وعنده ليس غيرهم كدلك وهو ظاهر والمراد بالمعية معرفتهم بها وقراءتهم لها وعلمهم بها كما يقال: صاحب كتاب وأهل كتاب، ولذا قيل: معنى كونه معهم اعتقادهم له

وإذعانهم لقبوله لا مجرد الاقتران الزماني فيختص بأهل الكتاب ولا يتناول المشركين. من الأعراب فلا يرد ما قاله الفاضل. ورذ أيضا بأنه لا فرق بين لزوم الكفر والتزامه ومن لزمه الكفر لا يسمى كافرا فمشركو مكة ليسوا كافرين بالتوراة وإن لزمهم الكفر بها من الكفر بالثرآن من حيث لا يدرون بخلاف بني إسرائيل لأنهم بإنكار القرآن التزموا إنكار ما في التوراة. قوله:) أول أفعل لأقعل له الخ) قال المرزوقي في شرح الفصيح كان ذلك عاما أول لا ينون لأنه لا يتصرف في المعرفة والنكرة جميعا لكونه أفعل صفة ولذا كان مؤنثه أولى، وأما إجازتهم الأولة فلأنهم يستعملونها مع الآخرة كثيرا والحكم على الأول بأنه أفعل قول البصريين وفاؤه وعينه واو، وهو نادر مثل ددن والهمزة من الأولى تبدل لزوما والاجتماع وارين الأولى مضمونة وأصله وولى " وقال الدريدي: أول فوعل وليس بأفعل فقلبت الواو الأولى همزة وأدغمت وفوعل في عين الكلمة اص. وكون وزنه فوعل إن أراد إذا كان اسما لأن باب أفعل نادر فله وجه حيحئذ يتخالف وزن الكلمة وإن أراد مطلقا يبطله منع صرفه وقولهم أول من كذا وقوله لا فعل له هو قول ومادته على هذا وول والمراد لأفعل له محقق فإنه يجب تقدير. ومنهم من قال: إنه وأل والأصل أوأل وقيل من آل والأصل فيه ااول فقلبت الهمزة فيه واوا وا دغمت في الواو الأخرى وهو ظاهر، ووأل بمعنى تبادر وآل بمعنى رجع وقوله غير قياسي لأن قياسه تخفيفه بالفاء حركة الهمزة على الساكن قبلها وحذفها. قوله: (ولا تستبدلوا بالإيمان بها الخ) في الكشاف والاشتراء استعارة للاستبدال كقوله تعالى: ﴿اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧٥] وقوله:

كما اشترى المسلم إذ تنصرا

وقوله:

فإني شريت الحلم بعدك بالجهل

يعني ولا تستبدلوا بآياتي ثمنا والا فالثمن هو المشترى به وفي شرحه للمحقق يعني استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه استبدال الرياسة التي كانت لهم بآيات الله بالاشتراء وجرت في الفعل بالتبعية كما في الآية إلا أنه وقع التعبير عن المشتري بالثمن خلاف ما في الاشتراء الحقيقي فلذا جعل قرينة للاستعارة وجعله في الكشف تجريدا من وجه ترشيحا من آخر." (١)

"حيث لا يمكن أن يكون للط ل نحو: ﴿فالآن باشروهن﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨٧] إذ الأمر نص في الاستقبال وادعى بضهم إعرابه لقوله:

كأنهما يلأيئ لم يتغيرا

يريد من الآن فجره وهر يحتمل البناء على الكسر وهو معرفة لتضمنه معنى أل التعريفية كسحر ولذا بني وأما المذكورة فهي

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٥٠/٢

زائدة وفيه قول آخر والكلام مبسوط فيه في العربية، وقوله: أي بحقيقة وصف البقرة أي أن الحق هنا بمعنى الحقيقة وهي إما حقيقة الوصف والبيان التام الذي تحققنا به البقرة لا المقابل للباطل حتى يتضمن أن ما جاء به تجل كان باطلا أو حقيقة البقرة نفسها لبيان مشخصاتها، وقال أبو حيان رحمه الله: جئت بمعنى نطقت بالحق الذي لا **إشكال فيه** وقيل الحق بمعنى الأمر المقضي أو اللازم وقراءة مد الآن بالاستفهام التقريري إشارة إلى استبطائه وانتظارهم له، وهذه مع إثبات واو قالوا وحذفها كما في البحر. قوله: (فيه اختصار الخ) قيل: إنها فاء فصيحة عاطفة على محذوف مثل فضرب فانفجرت، ورد بأن الاختصار لظهور المراد لا لإنباء الفاء عنه ولذا قيل: فيه اختصار، ولم يقل يتعلق بمحذوف إشارة إلى أنه ليس من قبيل الفاء الفصيحة لأن شرطها أن يكون المحذوف سببا للمذكور والتحصيل ليس سبباً للذبح بل الأمر به وليس بشيء لأنه متوقف عليه ومثله يعد من الأسباب ولا ينافيه كون الأمر سببا آخر وهو ظاهر. قوله: (لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم الخ (إشارة إلى نكتة التعبير بكاد هنا، والع! سجلة بكسر العين وسكون الجيم الفتية من البقر والغيضة بالغين والضاد المعجمتين مرعى واسع فيه أشجار، وقوله: اليتيم وأمه هو الصحيح ووقع في بحضها تحريفات تكلف بعضهم لتوجيهها ما لا حاجة إليه وملء جلدها وقع في نسخة مسكها بفتح فسكون وهو بمعناه، ويكبرا! فتح الباء في السن، وشبت صارت شابة. قوله: (وكاد من أفعال المقاربة الخ) كاد موضوعة! قاربة ائخبر على سبيل حصول القرب لا على رجاث وهو حنر محض بقرب خبرها وخبرها لا يكون إلا مضارعا إلا على الحال لتأكيد القرب واختلف فيها

فقيل: هي في الإثبات نفي وفي النفي إثبات وأنه إذا قيل: كاد زيد يخرج فمعناه ما خرج وهو فاسد لأن معناها مقاربة الخروج وهو مثبت وأما عدمه فأمر عقلي خارج عن مدلوله، ولو صح ما قاله لكان قارب ونحوه كذلك ولم يقل به أحد وقيل: هي في الإثبات إثبات وفي النفي الماضي إثبات وفي المستقبل على قياس الأفعال تمسكا بهذه الآية، ورد بأن المعنى وما قاربوا الفعل قبل أن يفعلوا وفعلهم بعد ذلك مستفاد من قوله فذبحوها فالصحيح أنها في الإثبات والنفي كغيرها من الأفعال، وللشيخ عبد القاهر هنا كلام لطيف سيأتي تفصيله في سورة النور. فوله: (ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون الخ) قيل: فيه **إشكال لأن** الظاهر أن قوله وما كادوا يفعلون حال من فاعل فذبحوها فتجب مقارنة مضمونة لمضمون العامل فلا يصح القول باختلاف وقتيهما، **والجواب** أنهم صرحوا بأنه قد يقيد بالماضي فإن كان مثبتا قرن بقد لتقربه منه وإن كان منفيا لم يقرن بها لأن الأصل استمرار النفي فيفيد المقارنة، وهذا لا يدفع السؤال لأن عدم مقاربة الفعل لا يتصور مقارنته للفعل هنا فلا محصل لما ذكره سوى التطويل بلا طائل فالذي ينبغي أن يعول عليه أن قولهم لم يكد يفعل كذا كناية عن تعسره وثقله عليهم وتبرمهم به كما يدل عليه كثرة سؤالهم ومراجعتهم وهو مستمر باق قال ابن مالك رحمه الله في شرح التسهيل: قد يقول القائل لم يكد زيد يفعل ومراده أنه فعل بعسر لا بسهولة وهو خلاف الظاهر الذي وضمع له اللفظ وفي التسهيل، وتأتي كاد إعلاما بوقوع الفعل عسيرا ولبعضهم هنا كلام محتل طويل الذيل. قوله: (خطاب الجمع لوقوع القتل فيهم الخ) وإذ قتلتم نفسا معطوف على إذ قال موسى ونفسا بمعنى شخصا حقيقة، وقيل: إنه مجازا وبتقدير ذا نفس واسم المقتول عاميل بن شراحيل وقوله: لوجود القتل فيهم إشارة إلى أنه مجاز حيث أسند إلى الكل ما صدر من البعض كما صرح به الزمخشرقي في سورة مريم في قوله تعالى: ﴿ويقول الإنسان أئذا ما مت لسوف أخرج حيا﴾ [سورة مريم، الآية:

٦٦] قال لما كانت هذه المقالة موجودة فيمن هو من جنسهم صح إسنادها إلى جميعهم كما يقولون بنو فلان قتلوا فلانا وإنما القاتل رجل منهم لكن قال بعضهم: لا يحسن إسناد فعل أو قول صدر عن البعض إلى الكل." (١)

"مقابلة كتابهم وهو حق أيضا، وقيل: الأحسن أن يقال لا حصر، بل اللام للإشعار بأنه مسلم الاتصاف بالحقية معروف بها كقوله:

ووالدك العبد

كما مر بل لا يصح الحصر هنا لتخصيصه بالقرآن لأن الإنجيل حق مصدق للتوراة، دائما

ذكر الحصر في شروح الكشاف لأنه لم يخصه بالقرآن. قوله: (حال مؤكدة الخ) لأن كتب الله

تعالى يصدق بعضها بعضا فالتصديق لازم لا ينتقل، وموافقته للتوراة نزوله على حسب ما فيها فإنكاره إنكار لما فيها فلا يرد عليه أن الكفر بالقرآن إنما يستلزم الكفر بما يصدقه أن لو كفروا به وقالوا: إنه كذب كله وأما إذا كفروا بأنه كلام الله وأعتقدوا بأن فيه الصادق والكاذب فلا. قوله: (فلم تقتلون أنبياء الله الخ) الفاء **جواب** شرط مقدر أي إن كنتم آمنتم فلم الخ وما استفهامية حذف ألفها وحذف من الأول الشرط ومن الثاني **الجواب** على طريق الاحتباك وقيل: إنه **جواب** الشرط المذكور بناء على جواز تقديمه، وأما كون إن نافية فخلاف الظاهر وتقتلون مستقبل بمعنى الماضي قال القرطبي رحمه الله لما ارتفع **الإشكال بقوله**: من قبل جاز أن يؤتى بالمستقبل بمعنى الماضي وكذا عكسه كقول الحطيئة:

شهدالحطيئة يوم يلقى ربه أن الوليد أحق بالعذر

فشهد بمعنى يشهد، وهذا أصوب مما قيل: فإن قيل المدعون هم اليهود المعاصرون والقاتلون للأنبياء عليهم الصلاة والسلام من قبل هم الماضون على أن تقييد المضارع بقوله من قبل لا يستقيم قلنا هو حكاية للحال المضاية كأنه قيل: فلم كنتم تقتلون، ومعنى نؤمن بما أنزل علينا جنس اليهود من المعاصرين والماضين فإيمانهم إيمانهم وفعلهم فعلهم، والاعتراض عليهم اعتراض عليهم، وقد يجاب بأن المعنى فلم ترضون بقتلهم الآن وفي تعلق من قبل يتقتلون بعض نبوة عنه لما فيه من أن حكاية الحال مع قوله من قبل لا تتسق وأما النبوة التي ذكرت فغير مسلمة لتعلقه بالقتل لا بالرضا، ومن الناس من جوز حمل كلام المصنف رحمه الله على هذا وفيه نظر، وحينئذ ففي الكلام تغليبان تغليب المعاصر على آبائهم في الخطاب وتغليب آبائهم عليهم في إسناد القتل فتأمله، وفي قوله عازمون عليه ما مر من الجمع بين الحقيقة والمجاكأ فتذكره. قوله: (الآيات التسع) في التيسير هي الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والعصا واليد البيضاء وفلق البحر وتفجير الماء من الحجر، وقاله المصنف رحمه الله في الإسراء أيضا وقيل: الأظهر أن يراد بالبينات الدلائل ايدالة على الوحدانية. قوله: (ثم اتخذتم العجل) قيل لفظ ثم أبلغ من الواو في التقريع لأنها تدل على أنهم فعلوا ذلك بعد مهملة من النظر في الآيات وذلك أعظم ذنبا وقوله: إلها يعني أن نصب العجل باتخذتم والمفعول الثاني محذوف وقد يتعدى أتخذ لواحد نحو: ﴿اتخذت مع الرسول سبيلا﴾ [سورة الفرتان، الآية: ٢٧] . قوله: (بعد مجيء موسى علبه الصلاة والسلام الخ) قد مر ما فيه ثم إنه أورد عليه أنه كان الظاهر أن يكون المراد مجيئه بالبينات إلا أنه مشكل من حيث إن تفجر الماء منه وهو لم يكن قبل اتخاذهم العجل وكأن هذا منشأ

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٨٢/٢

لحمله على المجيء من الطور، والقول بأن قوله إلى الطور متعلق بالمصدرين على سبيل التنازع لا بالثاني وحده لا يخفى ما فيه من الكلف بل عدم الصحة، ولا فرق بين المجيء إلى الطور والذهاب إليه وإنما الفرق بين المجيء منه والذهاب إليه، وأما **الإشكال المذكور** فامره صعب (أقول) إذا حمل مجيئه على مجيئه بالبينات لا يلزم أن يكون المراد جميعها بل بجنس ما وقع منها مع أنه لو تعين فكيف ارتضى إدخاله فيها على ما نقل عن التيسير. قوله: (حال بمعنى أتخذتم العجل ظالمين الخ) قيل: المراد بالاعتراض التذييل لأن المعترضة هي التي اعترضت بين كلام أو بين كلامين متصلين معنى والتذييل ما يؤكد به تمام الكلام، ومنهم من جوز الاعتراض في آخر الكلام فلا يرد عليه والفرق بين أن يكون حالا وبين أن يكون اعتراضا أن الحال لبيان هيئة المعمول والاعتراض لتأكد الجملة بتمامها، ومن ثمة قال في الحال: وأنتم واضعون العبادة غير موضعها، وفي الاعترا ضوأنتم قوم عادتكم الظلم أي استمررتم عليه، وعبادة العجل نوع مته، وأيضا الجملة الحالية مقيدة للمطلق." (١)

"المكونات الدال عليها قوله:

قضى كما مر وسرعة إيجاد. إياه من غير امتناع ولا توقف بحالة أمر الآمر النافذ تصرفه في المأمور المطيع الذي لا يتوقف في الامتثال فأطلق على هذه الحالة ما كان يستعمل في ذلك من غير أن يكون هنا قول وأمر فهو استعارة تمثيلية، وذهب لعضهم إلى أنها استعارة تحقيقية تصريحية ورده النحرير وسيأتي ما فيه، وقوم إلى أنه حقيقة وأن السنة الإلهية جرت بأنه تعالى يكون الأشياء بكلمة كن ويكون المأمور هو الحاضر في العلم والمأمور به الدخول في الوجود وكأن مراده أن اللفظ موجود حقيقة والا فهذا الأمر تسخيري وهو مجاز أيضا ووجه تقريره للإبداع أن هذه السرعة تقتضي عدم التوقف على المادة، وكون الولد يقتضي ما ذكر مما جرت به العادة وقوله: بفتح النون يعني به النصب والفتح يستعمل في البناء وإذا أضيف إلى الحرف دون الكلمة يراد ذلك أيضا للفرق بين فتح الكلمة وفتح الحرف وقراءة النصب قراءة ابن عامر رحمه الله وقد أشكلت على النحاة حتى تجرأ بعضهم عليه وقال إنها خطأ وهو سوء أدب والرفع على الاستئناف أي فهو يكون وهو مذهب سيبويه رحمه الله، وذهب الزجاج إلى عطفه على يقول وأم النصب فقيل: إنه روعي فيه ظاهر اللفظ لصورة الأمر فنصب في **جوابه** ولو نظر إلى المعنى لم يصح لأن الأمر ليس حقيقيا فلا ينصب **جوابه**، ولأن من شرطه أن ينعقد منهما شرط وجزاء نحو ائتني فأكرمك إذ تقديره إن تأتني أكرمتك وهنا لا يصح هذا إذ يصير التقدير إن يكن يكن فيتحد فعلا الشرط والجزاء معنى وفاعلا ولا بد من تغايرهما لئلا يلزم كون الشيء سببا لنفسه لكن المعاملة اللفظية على التوهم واقعة في كلامهم، وقال ابن مالك رحمه الله: إن أن الناصية قد تضمر بعد إنما لإفادتها النفي وقد قالت العرب إنما هي ضربة من الأسد فتحطم ظهره بنصب تحطم ولك أن تقول إنها منصوبة في **جواب** الأمر والاتحاد فيه المذكور مردود لأن المراد أن يكن في علم الله وإرادته يكن في الخارج كقوله ع! يي! : " فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله " أي من كانت هجرته عملا ونية فهجرته ثوابا وقبولا، وكون الأمر غير الحقيقي لا ينصب في **جوابه** ممنوع فإن كان بلفظ كما ذهب إليه كثير من المفسرين فظاهر ولكنه مجاز عن سرعة التكوين كما مر في ﴿كونوا قردة﴾ وان لم يعتبر ذلك فهو مجاز عن إرادة سرعة التكوين فيكون استعارة تبعية يترتب عليها وجوده سريعا فالتقدير أن يرد سرعة وجود شيء يوجد في الحال فالتغاير ظاهر ومنه تعلم أن عدم

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢/٢٠٤

الذهاب إلى التمثيل له وجه خلافا لمن رده ثم بين السبب في غلط الكفرة في نسبة الولد بأنه في لسانهم الأب مشترك بين المبدكأ الموجد ومعناه المعروف وهذا ملخص من كلام الإمام رحمه الله. قوله: (أي جهلة المشركين
الخ) فنفي العلم عنهم على حقيقته وعلى الثاني لتجاهلهم أو لعدم عملهم بمقتضاه والتفسير الأول منقول عن قتادة والسدي والثاني عن ابن عباس رضي الله عنهما ولذا لم يقل المصنف رحمه الله جهلة المشركين وأهل الكتاب ومتجاهليهم لغلبة الجهل في أهل الشرك والتجاهل في أهل الكتاب فافهم وقوله هلا إشارة إلى أن لولا هنا للتحضيض وقد تكون حرف استفتاح نحو ولولا فضل الله، والكلام معهم إما بالذات أو بإنزال الوحي وهو استكبار منهم بعدهم أنفسهم كالملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وما بعده إنكار وجحود وهو ظاهر، وقوله: والثاني جحود أن الخ في نسخة لأن، وقوله: كذلك الخ تقدم الكلام في توجيه الجمع بين كلمتي التشبيه، وأرنا لله نظير لولا يكلمنا الله وهل يستطيع نظير طلب الآية والحجة وقراءة التشديد شاذة وهي قراءة أبي حيوة وابن أبي إسحق قال الداني رحمه الله: وذلك غير جائز لأنه فعل ماض والتاءين المزيدتين إنما يجيآن في المضارع فيدغم أما الماضي فلا، وقال الراغب: إنه حمله على المضارع فزادهما وبهذا القدر لا يندفع **الإشكال** **ولذا** قال السفاقسي قراءة تشابهت لإدغام التاء فيها وليس في الماضي تآن تبقى إحداهما وتدغم الأخرى ووجهت على أن الأصل أشابهت وأصله تشابهت فأدغم التاء في الشين وأجتلبت همزة الوصل فحين أدرج القارئ القراءة ظن السامع أن تاء البقرة هي تاء الفعل، فتوهم أنه قرأ تشابهت ولا يظن بابن أبي إسحق أن التاء من الفعل على الإدغام." (١)

"ولا قائل به وأولوا كلام من قال بصحته بأن كلا منهما يضمر في كلامه ما ذكره الآخر بقرينة المقام فهما كلامان ولكن يعدا كلاما واحدا على التسمح ثم إنهم ذكروا أن النلقين ورد بالواو وغيرها من الحروف وأنه وقع في الاستثناء كما في الحديث: " إن الله حرم شجر الحرم " قالوا: إلا الأذخر يا رسول الله ذكره الكرماني في شرح البخاري وقال إنه استثناء تلقيني فإن قلت تقدم أن كونه إماما عام لجميع الناس فيقتضي أن جميع ذريته كذلك إذا عطف عليه وليس كذلك قلت يكفي في العطف الاشتراك في أصل المعنى وقيل: يكفي حصوله في حق نبينا صلى الله عليه وسلم فتأمل. قال الجصاص: ويحتمل أن يريد بقوله ومن ذريتي مساءلته تعريفه هل يكون من ذريته أم لا فقال تعالى في **جوابه** لا ينال الخ فحوى ذلك معنيين أنه سيجعل ذلك إما على وجه تعريفه ما سأله أن يعرفه إياه وأما على وجه إجابته إلى ما سأل لذريته اهـ. قوله: (والذرية نسل الرجل الخ) أصلها الأولاد الصغار ثم عمت الكبار والصغار الواحد وغيره وقيل: إنها تشمل الآباء لقوله تعالى: ﴿أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون﴾ [سورة يس، الآية: ٤١] يعني نوحا وأبناءه والصحيح خلافه وفيها ثلاث لغات ضم الذال وكسرها وفتحها وبها قرى، وفي اشتقاقها أقوال فقيل: من ذروت وقيل: من ذريت وقيل من ذرأ وقيل: من الدر فإن كانت من ذروت فأصلها ذروة فعولة بواوين زائدة ولام الكلمة قلبت الثانية ياء تخفيفا فقلبت الأولى ياء بالإعلال المعروف وكسر ما قبلها، وقيل: فعيلة وأصلها ذروة فأعلت بما مر وان ك نت من ذريت فوزنها
إما فعولة وأصلها ذروية فأعلت أو فعيلة فأصلها ذريية فأدغمت وان كانت مهموزة فوزنها فعليثة قلبت الهمة ياء وأدغمت، وان كانت من الذر بالتشديد فأصلها فعلية والياء للنسبة وضئم أوله كما قالوا دهري أو لغير النسب كقمرية أو فعيلة وأصلها

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢/٢٢٩

ذريرة قلبت الراء الثالثة ياء هربا من ثقل التكرير كما قالوا في تظننت تظنيت وفي تقضضت تقضيت أو فعولة وأصلها ذرورة فقلبت الراء الثالثة وأعلت كما مر وقس عليه حال الفتح والكسر. فوله: " جابة إلى ملتمسة الخ) هذا يقتضي تقديرا جعل في الكلام والا فليس فيه ما يدل على الطلب وقوله: وأنهم لا ينالون الإمامة والإمامة شاملة للنبوة والخلافة والقضاء والإمامة المعروفة وهي كلها مرادة على ما قال الجصاص وأدخل فيها الإفتاء والشهادة ورواية الحديث والتدرش! لأنهم غير مؤتمنين على الأحكام قال ومن نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس إتباعه ولإطاعته وهو يدل على أن الفاسق لا يكون حاكما وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي وأنه لا يقدم للصلاة لكن لو قدم واقتدى به صح ولا فرق عند أبي حنيفة بين القاضي والخليفة في أن شرط كل واحد منهما العدالة وأن الفاسق لا يكون خليفة ولا حاكما ومذهبه فيه معروف وما نقل عنه من خلافه كذب عليه وقد أطال في تفصيله، وقيل: اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على أن الفاسق لا يصلح للإمامة ابتداء وان اختلف في أنه لا يصلح لها بقاء بحيث لا ينعزل بطريان الفسق، وقال النحرير: وجه دلالة الآية على أن الظالم لا يصلح للإمامة والخلافة ابتداء ظاهر وأما أنه لا يصلح لذلك بحيث ينعزل بالظلم فلا، قال: وفيه إشكال من وجهين أما أولا فلأن وجه دلالتها إما أن تستفاد من منطوق النص أو دلالته أو القياس لا سبيل إلى الأول لما عرفت أن المراد بالإمامة النبوة فلا يتناول بمنطوقه الخلافة ولا إلى الثاني لأن أقل مرتبتها المساواة وهي مفقودة هنا إذ لا يلزم من عصمة النبي غ! يه إلا على عصمة الأدنى منه، ولا إلى الثالث إذ لا جامع بينهما وأم ثانيا فلأن وجه دلالة الآية على أن الظالم لا يصلح ل! مامة والخلافة ابتداء وان كان ظاهرا في ذلك ينبغي أن يكون ظاهرا أيضا في الانعزال بطريان الفسق إذ لا وجه له في الظاهر للمنافاة بين وصفي الإمامة والظلم فالجمع بينهما محال ابتداء وبقاء ويجاب عن الثاني بأن المنافاة في الابتداء لا تقتضي المنافاة في البقاء لأن الدفع أسهل من الرفع ويشهد له أن رجلا لو قال لامرأة مجهولة النسب يولد مثلها لمثله هذه بنتي لم يجز له نكاحها، ولو قال لزوجته الموصوفة بذلك لم يرتفع النكاح لكن إن أعحر عليه يفرق القاضي بينهما. (أقول (: ما ذكره النحرير مسطور عن السلف كما مر والظاهر." (١)

"والمندوب والمباح فمشكل، وعن التعدي بالعكس لأن النهي عن التعدي في الجواب والمندوب والمباح ظاهر لأنه بمعنى ينبغي أن يكون هذا عملكم، وفي الحرام مشكل لأن التعدي عن الحرام واجب وما ذكر في الكشاف من كون منع القربان مبالغة في منع التعدي وكون التعدي عبارة عن ترك الطاعة والعمل بالشرائع وتجاوز حيز الحق إلى حيز الباطل يدفع الإشكالين بتأويل في اللفظ وهو أن تلك الأحكام ذوات حدود فلا تقربوها كيلا يؤذي إلى تجاوزها والوقوع في حيز الباطل وهو معنى قوله نهى أن يقرب الحد الحاجز الخ، وقوله: فضلا عن أن يتخلى جواب عما قيل: كيف قيل: فلا تقربوها مع قوله: ﴿فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٢٩] ومنع تعذي الحد ومنع قربانه متدافعان لأن منع التعدي يشعر بجواز القربان فإن منع القربان يفيد مغ التعذي بطريق الأولى فهو أبلغ منه، وقوله لكل " ملك حمى " حديث صحيح وهو من جوامع الكلم وشبه المحارم بالحمى الذي يحميه السلطان عن الرعاة وغيرهم فلا يدخله أحد ثم نهى عما يقرب منه من المشتبهات فإنه يوقع في المحرمات كمن قرب من المرعى المحمى فإنه يخشى عليه من دخوله، ويوشك بمعنى

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢/٢٣٤

يقرب وهو شاهد للمنع من القرب وان كان المذكور فيه المحارم فقط. قوله: (ويجوز أن يريد بحدود الله الخ) فيستقيم منع اأمربان من غير تأويل إلا أنه لم يسبق إلا نهي واحد وهو قوله لا تباشروهق فقيل: التعدد باعتبار أن الأوامر السابقة نهى عن أضدادها، وقيل: إنه في أمر الإباحة مشكل فالأوجه أن يراد هذا وأمثاله. قوله: (مثل ذلك التبيين (يحتمل أن الإشارة إلى التبيين

السابق أو إلى ما بعده كما مر، وقوله: مخالفة الأوامر والنواهي على التفسير الأول ظاهر وعلى الثاني تتميم. قوله: (أي لا يكل بعضكم الخ) يعني أن هذا ليس من مقابلة الجمع بالجمع كما في اركبوا دوابكم بل المراد نهي كل عن أكل مال الآخرة فقوله بالباطل متعلق بتأكلوا وبينكم أيضا كذلك أو ظرف مستقر حال من الأموال والأدلاء الإلقاء أي إلقاء الأموال إلى الحكام، وفي الأساس أدليت دلوي في البئر أرسلتها ودلوتها نزعتها ومن المجار دلوت حاجتي طلبتها ودلوت به إلى فلان تشفعت به إليه وأدلى بحجته أظهرها وأدلى بمال فلان إلى الحكام رفعه وعلى نصبه بإضمار أن معناه لا يكن منكم أكل الأموال والإدلاء ومثله وإن كان للنهي عن الجمع لا ينافي كون كل من الأمرين منهيا، وبها الباء للتعدية متعلق بتدلوا أي ترسلوا بها إلى الحكام أو للسببية وضمير بها للأموال وبالإثم متعلق بتأكلوا والباء للسببية أو للمصاحبة والجار والمجرور حال من فاعل تأكلوا أي ملتبسين بالإثم وكذلك جملة وأنتم تعلمون حالية ومفعوله محذوف كما أشار إليه المصنف رحمه الله. قوله:) روي أن الخ (هذا الحديث أخرجه ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير مرسلا وامرؤ القيس هذا صحابيئ رضي الله عنه وليس هو الشاعر المشهور لأنه جاهلي وعبدان بوزن عطشان علم. قوله: (وهو دليل على أن حكم القاضي الخ) هذه المسألة مما اختلف فيه هل حكم الحاكم بحسب ظاهر الشرع إذا لم يكن كذلك في نفس الأمر ينفذ ظاهرا وباطنا أو ظاهرا فقط حتى لا يحل له ما حكم له به وليس الخلاف فيمن ادعى حقا في يدي رجل وأقام بينة تقتضي أنه له فإنه غير جائز له أخذه وحكم الحاكم لا يبيح له ما كان قبل ذلك محظورا عليه وإنما الخلاف في حكم الحاكم بعقد أو فسخ عقد بشهادة شهود إذا

علم المحكوم له أنهم شهود زور فقال أبو حنيفة رحمه الله: إذا حكم الحاكم ببينة بعقد أو فسخ عقد مما يصح أن يبتدأ فهو نافذ ظاهرا وباطنا ويكون كعقد عقداه بينهما وإن كان الشهود شهود زور كما روي: أن رجلا خطب امرأة هو دونها فأبت فاذعى عند علي كرم الله وجهه أنه تزوجها وأقام شاهدين فقالت المرأة إني لم أتزوجه وطلبت عقد النكاح فقال علي رضي الله عنه: قد زوجك الشاهدان وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي: لا ينفذ وحكم الحاكم في الظاهر كهو في الباطن والمسألة معروفة في الفروع والأصول ولها تفصيل في أدب القاضي والآية تدل على القول الثاني بحسب الظاهر. قوله:) ويؤيده الخ (الحديث المذكور أخرجه الشيخان وألحن أفعل تفضيل من اللحن وهو صرف الكلام عن سننه الجاري إما بلحن أو بجعله تعريضا وقيل: للفطن لحن وكذا القوي على التكلم ومنه ما في الحديث ودلالته لما ذكر ظاهرة ولكنه ليس محل الخلات كما مر ومطابقة سبب النزول للآية باعتبار أكل المال." (١)

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢/٢٨٢

"التطهر التي تفيد المبالغة ولأنه لو كان بمعنى انقطاع الحيض لتكرر مع ما قبله فما قيل: إنه لا قرينة عليه لاحتمال أنه غسل الفرج فقط كما ذهب إليه الأوزاعي رحمه الله ليس بشيء فدلالته عليه صريحا واضحة فإن قلت إذا كان التطهر يدل على ذلك صريحا فلم جعل دلالة فإذا تطهرن التزاما، قلت: لأنه لما اقتضى تأخر جواز الإتيان عن الغسل وهو مدلوله لزمه أن يمتنع قبله فيكون الغسل حي! سذ غاية وإنما قال جواز الإتيان مع أنه مأمور به لأن الأمر بعد المنع للإباحة كما تقرر في الأصول. قوله: (وقال أبو حنيفة الخ الأنه رأى قراءة التخفيف تدل على توقف الحل على انقطاع الحيض والتشديد على الغسل وكلاهما متواتر يجب العمل به ولا يمكن ذلك في حالة واحدة فعمل بهما باعتبار حالتين فحمل قراءة التخفيف على ما إذا انقطع كثر مدة الحيض وقراءة التشديد على الانقطاع في أقل منها فلا تحل المباشرة إلا بالاغتسال أو ما هو في حكمه من مضي وقت صلاة والشافعي رحمه الله تعالى جمع بينهما بأن جعل إحداهما غاية كاملة والأخرى ناقصة وأدلة الفريقين في كتب الفقه، والمأتي بالفتح محل الإتيان وهو القبل، وقوله: والإتيان في غير المأتي يعني الدبر إشارة إلى أن الآية تدل على حرمة اللواطة بجامع الأذى. قوله: (مواضع حرث لكم الخ) يعني أنه بتقدير مضاف أو أطلق الحال على المحل وحمل المشبه به على المشبه كما في زيد أسد ثم أشار إلى أن هذا التشبيه متفرع على تشبيه النطف الملقاة في أرحامهن بالبذور إذ لولا اعتبار ذلك لم يكن بهذا الحسن فقيل: إنه على الاستعارة بالكلية لأن في جعل النساء محارث دلالة على أن النطف بذور على ما أشار إليه بقوله: تشبيها لم يلقى الخ كما تقول إن هذا الموضع المفترس الشجعان، وقيل: إنه ليس بجار على قانون البلاغة إلا أن يقال نساؤكم حرث لنطفكم ليكون المشبه مصرحا

والمشبه به مكنيا ولو قيل: بأن الحرث يدل على البذر دلالة قوية تجعله في حكم الملفوظ كما جنح إليه من جعله استعارة مكنية لكان هذا قسما من المكنية لا يذكر فيه الطرفان وهو غريب، وقال بعض المتأخرين: إن هذا التشبيه مترتب على تشبيه آخر متروك وهو تشبيه النطف بالبذر ترتب اللازم على الملزوم ولا يبعد أن يسمى تمثيلا على سبيل الكناية والقوم قد غفلوا عند هذا النوع من التمثيل والبذور بالذال المعجمة ما يزرع. قوله: (وهو كالبيان لقوله فأتوهن الخ) يعني أنه علم من جملة تفسير ما وقع مبهما في قوله: فأتوهن من حيث أمركم الله وهو موضع الحرث أعني القبل وزالت الشبهة التي ربما توهمت من أن الغرض! قضاء الشهوة وهو يحصل بكلا الفرجين وظهر أن الغرض! هو النسل الذي هو بمنزلة ريع الزرع، وقوله: من أي جهة شئتم تفسير لأني وهي شرطية يدل على جوابها ما قبله وهي ظرف مكان أخرجت عن الظرفية لتعميم الأحوال وما ذكره عن اليهود أخرج في الصحيحين.

تنبيه: أنى تأتي شرطا واستفهاما بمنزلة متى ظرف زمان وبمعنى كيف ومن أين والوجوه

كلها جائزة عنه هم هنا وهي لتعميم الأحوال والسؤال عن أمر له جهات وهي في محل نصب على الظرفية، وقال أبو حيان: هذا لا يصح كونها شرطية معنى لأنها حينئذ ظرف مكان فتقتضي. إباحة الإتيان في غير القبل ولأنها لا يعمل فيها ما قبلها لصدارتها ولا استفهامية لأنها لا يعمل فيها ما قبلها ولأنها تلحق ما بعدها نحوأنى لك هذا وهذه مفتقرة لما قبلها فهي مشكلة على كل حال، والظاهر أنها شرطية جوابها مقدرا أي أنى شئتم فأتوه نزل فيها تعميم الأحوال منزلة الظروف المكانية بتقدير في فتأمل. (أقول) : ما ذكره المفسرون من الوجوه الثلاثة صحيح وما أورده عليها أبو حيان رحمه الله وظنه واردا غير

مندفع ليس بوارد وان سلمه غيره أما الشرطية فإن جوابها لما تقدم عليها قدر لها جواب يدذ عليه ويؤكده وما أوهمه من جوازه في غير القبل يأباه قوله حرث فلا إشكال وأما الاستفهام فإنه لما خرج عن حقيقته جاز عمل ما قبله فيه نحو كأن ماذا كما صرح به النحاة وأهل المعاني. قوله: (وقدموا لآنفسكم الخ) فسر المؤمنين
بالكاملين لأن المطلق ينصرف إليه ولأنه يعلم من تخصيصهم بالبشارة، فان قلت انصراف المطلق إلى الكامل قيل: إنه قول للحنفية في الأصول وأما الشافعية فقالوا: ينصرف إلى الأقل وهل هو حقيقة أو مجاز فيه كلام في حواشي المختصر.
(قلت) ما ذكره الشافعية." (١)

"ولم يقرأ به أحد فلم يصح ما قاله لأنه لا يصح اهمال إن ونصب ما عطف عليه ولو سلم فهو مشكل على مذهب الشافعي لأن ضمير يعفون إن عاد على الأزواج وإن أباه السياق فالذي بيده العقدة الولي وإن عاد على الأولياء فهو الزوج فيلزم أن الأولياء لهم العفو والشافعيئ لا يقول به فالظاهر منع ما قاله المصنف. (أقول (: إذا تأملت كلام المصنف علمت أن ما ذكر غير وارد عليه لأنه فسر الضمير بالمطلقات واقتصر عليه إشارة إلى أنه مرضيئ عنده ثم قال: إن الصيغة أي اللفظ من حيث هو يحتمل وجها آخر وعليه فالضمير إما للأزواج وعفوهم إعطاء المهر كملا بوزن حسن أي كاملا وان كان للأولياء فالعفو عندهم واليه أشار بقوله وقيل: فكيف يعترض عليه به وأما إنكاره القراءة فلا وجه له فإنها منقولة عن الحسن كما في كتب الشواذ والإعراب فلفه در المصنف فيما سذده، وبيض وجه البيان بما سوده. واعلم أن كون الشيء قبل الشيء لا يقتضي وقوعه كما في بعض التفاسير وله نكتة تظهر بالتأمل. قوله: (يؤيد الوجه الأول الخ) أي أن المراد الزوج والا لقال يعفون فإن
النساء أصل فيه والولي نائب عنهن وإنما جعله مؤيدا لا قاطعا لاحتمال! أن يريد الأولياء فقط لصدوره منهم ظاهرا أوهم والنساء على التغليب، وقصة جبير ظاهرة في المشاكلة وأن العفو في الآية للزوج وهي مروية في البيهقي، وقوله: أن يتفضل الخ مأخوذ من قوله بينكم سواء تعلق بتنسوا أو جعل حالا وجعل الفضل بمعنى التفضل وجملة النهي محمولة على الاسمية لأن المقصود الأمر بالعفو. قوله:) ولعل الأمر الخ) وبه ينتظم السياق أو أنه دلهم على المحافظة على حقوق الله والعباد وقدم حقوق العباد لأنها أهئم. قوله: (أي الوسطى بينها الخ) قد مر أن الوسطى ما توسط بين شيئين أو أشياء ويكون بمعنى الأفضل وقد فسر هنا بالوجهين وقوله: منها خصوصا إشارة إلى أنه من قبيل الملائكة وجبريل بجعل الفرد المخصوص بالذكر لكماله كأنه من نوع آخر تنزيلا لتغاير الصفات منزلة تغاير الذات، وفي تعيينها خمسة أقوال على ما ذكره المصنف وقد اختلفوا في الأرجح منها وأكثر أنها العصر، ويوم الأحزاب يوم تجمع فيه أحزاب العرب لتخريب المدينة وقتل المسلمين وهي وقعة معروفة في السير ستأتي، واجتماع الملائكة أي الموكلين من الكتبة لأنهم يتعاتبون على الإنسان في الليل والنهار وقت العصر لأنه في حكم الماء ثم تصعد ملائكة النهار بأعماله فإن وجد مشغولا بالصلاة كان ذلك سببا للطفه تعالى به كما ورد ذلك في الحديث وقوله: أحمزها بالحاء المهملة والزاي
المعجمة أي أصعبها، قال السخاوي وغيره: أنه لا أصل له وأنه موضوع لكن ابن الأثير ذكره في النهاية عن ابن عباس رضي

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٠٧/٢

الله عنهما وأن النبي–لجز سأل أي الأعمال أفضل فقاله ولم يسنده، فإن قلت: روي في الفردوس مرفوعا: " أفضل العبادة اخفها " فكيف يجمع بينهما قلت على تقدير ثبوتهما المراد بالخفة أن لا يكثر حتى يمل مع أنه قيل: إن حديث الفردوس العيادة بالياء التحتية لما روي " أفضل العيادة أجرا سرعة القيام من عند المريض) ، وقوله ولأنها مشهودة أي تحضرها الملائكة كما سيأتي وتوسطها عددا لأنها بين الثنائية والرباعية وقوله في الحد المشترك هو من طلوع الفجر إلى الشمس لأنه يعد من النهار إن قيل: إن مبدأه الفجر كما هو في الشرع ومن الليل كما عند أهل النجوم وغيرهم ولذا قال طرفي الليل فلا تعارض! بينهما، وتفسيرها بالعشاء قال السيوطي لم يذكره أحد من الصحابة رضوان الله عليهم وقوله: وقرئ بالنصب بتقدير امدح أو أعني وتقدم ما فيه من **الإشكال وجوابه**، وفسر القنوت بالذكر أو بقنوت الصبح عند الشافعي رحمه الله وفسره البخاري في صحيحه بساكتين لأنها نزلت في تحريم الكلام في الصلاة. قوله: (فصلوا راجلين الخ (الراجل الماشي على رجليه ورجل بفتح فضم أو بفتح فكسر بمعناه ولم يذكر للثاني نظيرا لأنه على خلاف القياس، والمسايفة بالسين المهملة والياء المثناة التحتية والفاء المضاربة والمقاتلة بالسيف، وقوله: ما لم يمكن الوقوف الخ لأن المشي يبطلها عند القائلين بها بعد النبي غ! بيه من الحنفية خلافا للشافعي، واستدل أبو حنيفة رحمه الله بأنه صلى الله عليه وسلم تركها في الأحزاب ولو جاز الأداء مع القتل." (١)

"الذي منحوه الخ تقدم بيانه وعلى حمله على الارتداد لا يحتاج إلى تأويل وقوله: وإسناد الإخراج الخ رد على المعتزلة.

قوله: (ولعل عدم الخ) وجه التعظيم الإشعار

بأن أمرهم غير محتاج إلى البيان وأن شأنهم أعلى من مقابلة هؤلاء، وقيل: إن قوله وليئ الذين آمنوا دل على الوعد. قوله: (تعجيب من محاجة نمروذ الخ (هذه الآية بيان لتشديد المؤمنين إذ كان وليهم وخذلان غيرهم ولذا لم يعطف والاستفهام مجاز في التعجيب كما يكون في التعجب، ونمروذ بضم النون والذال المعجمة ووجه حماقته **جوابه** بما يكذبه العقل وهو ضد الأسلوب الحكيم وسماه الطيبي كغيره الأسلوب الأحمق وضمير ربه يصح عوده إلى إبراهيم والى الذي. قوله: (لأن آتاه الخ) أي أنه على حذف اللام وهو مطرد معها وليس مفعولا لأجله لعدم إيجاد الفاعل والتعليل فيه على وجهين إما أن إيتاء الملك حمله على ذلك لأنه أورثه الكبر والبطر فنشأت المحاجة عنهما واليه أشار بقوله: أي أبطره الخ أو أنه من باب العكس في الكلام بمعنى أنه وضع المحاجة موضع الشكر إذا كان من حقه أن يشكر في مقابلة ذلك وهو باب بليغ ونظيره الآية والمثال المذكوران واليه أشار بقوله أو حاج لأجله الخ. قوله: (أو وقت أن آتاه الله الخ) أي أنه واقع موقع الظرف كما في ما المصدرية أو بتقدير مضاف وأورد عليه أن المحاجة لم تقع وقت إيتاء الملك بمعنى وقت وجوده بأن يعتبر الوقت ممتدا وبأن ما ذكره غير متفق عليه فإنه ذهب إلى جوازه ابن جني والصفار في شرح الكتاب، وقال في قول سيبويه رحمه الله: إن معنى والله لا أفعل إلا أن تفعل معناه حتى أن تفعل أو يحمل على أنه تفسير معنى لا صناعة لأنه بتقدير إلا وقت أن تفعل. قوله:) وهو حجة الخ) رد على الزمخشري حيث أوله بأن المعنى آتاه مالا وأتباعا تغلب بها على الملك بناء على قاعدة الأصلح وخلق الأعمال ومنهم من جعل ضمير آتاه لإبراهيم عليه الصلاة والسلام لأنه تعالى قال: ﴿لا ينال عهدي

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢/٣٢٤

الظالمين﴾ وقال: ﴿فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما﴾ وهو من بدع التفاسير مع أن السؤال يتوجه على إيتاء الأسباب ولو سلم فما من قبيح إلا ويمكن أن يعتبر فيه غرض صحيح كالامتحان وبعض المعتزلة قد جوزه لذلك فهم فيه فرقتان. قوله:) ظرف لحاج الخ) وجملة قال: أنا الخ بيان لقوله حاج وليس استئنافا **جواب** سؤال لأن جعله بمنزلة المرئي يأباه فلا يرد ما قيل: إنه يشكل موقع قال: ﴿أنا أحيي﴾ الخ، إلا أن يجعل استئنافا **جواب** سؤال وقوله: أو بدل الخ لم يجعل ظرفا له لئلا يعمل فعل واحد في ظرفي زمان لكنه يصح بأن يقيد بالثاني بعد تقيده بالأول وتخصيصه البدلية لأن الظرف مغاير للمصدر إن لم يقدر الوقت وقد منع هذا بأنه يصح البدلية فيه على أنه بدل اشتمال لأن الوقت مشتمل على الإيتاء

فتأمل وقوله: يخلق الحياة والموت مر ما فيه وقوله: رب بحذف الياء أي اكتفاء بالكسرة. قوله: (بالعفو عن القتل الخ الما كان العفو عن القتل ليس بإحياء له، وكونه كذلك غني عن البيان أعرض! إبراهيم عن إبطاله وأتى بدليل آخر هو أظهر من الشمس فلا يرد على من جعلهما دليلين أن الانتقال من دليل قبل إتمامه ودفع معارضة الخصم إلى دليل آخر غير لائق بالجدل حتى يحتاج إلى أن يقال إنه ليس بدليل بل مثال والانتقال من مثال إلى آخر لزيادة الإيضاح فلا ضير فيه كما أشار إليه المصنف، والتمويه التلبيس والمشاغبة بالغين المخاصمة والحامل له إذا كان غرور الملك فهو لا يذعي الإلهية وعلى الثاني فهو يدعيها بطريق الحلول وهذا قبل حبسه، وعلى القول الآخر بعد. وبهت قرئ مجهولا ومعلوما والبهت أن لا يقدر على التكلم تحيرا وفسر الظالمين بما ذكر لأن غيرهم قد يهديه ٥ قوله: (أو أرأيت مثل الذي الخ) قال في الكشاف: معناه أو أرأيت مثل الذي مر فحذف لدلالة ألم تر عليه لأن كلتيهما كلمة تعجيب ويجوز أن يحمل على المعنى دون اللفظ كأنه قيل: أرأيت كالذي حاج إبراهيم أو كالذي مر وفي الانتصاف ومثل هذا النظم يحذف منه فعل الرؤية كثيرا كقوله:

قال لها كلابها أسرعي كاليوم فطلوباولاطالبا

وقيل: لما كان في دخول إلى على الكاف **إشكال لأنها** إن كانت حرفية فظاهر وإن كانت اسمية فلأنها." [(١)]

"فتحها والاشتقاق لا يجري في الأعجمية فادعاؤه تسمح لكن قيل دخول اللام في المسيح ربما يشعر بأنه عربي كالخليل، إلا أن يقال لما عربت أجريت. . جرى الأوصاف لأنه في لغتهم بمعنى المبارك، وقد مر أنها لا تنافي العجمة في التوراة والإنجيل والإسكندر فإنه لم يسمع إلا معرفا مع أنه لا شبهة في عجمته وعيسى أصله ايشوع ومعناه السيد. قوله: (وابن مريم لط كان صفة تميز الخ) دفع لما يقال إن قوله المسيح الخ خبر كلن اسمه والاسم إنما هو عيسى والمس! يح لقب وابن صفة فكيف جعلت الثلاثة خبرا عنه فأشار لقوله: وابن مريم الخ إلى أن اسمه بمعناه المصطلح وهو العلم مطلقا وهو ليس بمعنى مقابل اللقب كما أشار إليه بجعل المسيح لقبا بل ما يعمه، وغيره وأن إضافته تفيد العموم لأن إضافة اسم الجنس قد يقصد بها الاستغراق وأن إطلاقه على ابن مريم على طريق التغليب لأنه مثله في التمييز، أو الاسم بمعناه اللغوي وهو السمة والعلامة المميزة لا العلم وتميزه بهذه الثلاثة أشد من تميزه بكل واحد منها، ولبعضهم هنا خبط لا طائل تحته فإن قيل ابن مريم لا يصح حمله على اسمه أصلا لأن الابن هو المسمى لا الاسم قلنا نعم إذا أريد المفهوم لا اللفظ، وكذلك المسيح

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢/٣٣٦

وعيسى فإن قيل كيف قدم اللقب على الاسم ولم يضف الاسم إلى اللقب مع تعين الإضافة فيه كسعيد كرز كما في المفصل، قيل: **الجواب** ما قاله ابن الحاجب في شرحه من أن المراد باللقب: وان أطلق ما لم يكن غير صفة وليس بشيء لا نه ليس صفة في العربية فالظاهر أن يقيد بما لم يقارن أل وضعه لمنعها من الإضافة وبعضهم قدر عيسى خبر مبتدأ محذوف وابن صفة فلا يرد شيء من الأوهام، ثم ذكر أن فائدة قوله ابن مريم مع عدم الحاجة إليه ظاهرا الإشارة إلى أنه خلق من غير أب إذ لو كان له أب نسب إليه وقد يقال إنه رد على النصارى. تولە: (حال مقدرة الخ) جعلها مقدرة لأن وجاهته كانت بعد البشارة والوجاهة ليست بمعنى

الهيئة والبزة بل بمعنى الرفعة كالجاه. قوله: (أي يكلمهم حال كونه طفلا وكهلا الخ) إنما جعل في المهد حالا مع صحة كونه ظرفا لغو العطف، وكهلا عليه ولما كان الكلام في حال الكهولة ليس مما خص به أشار إلى أنه ذكر للتسوية بينهما من غير تفاوت كما مر في نحو ﴿يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾ وهذا وجه ونكتة تجري في مواضع شتى فالمجموع لأكل على الاستقلال، وقيل: إن كلا منهما حال وإنه تبثير لها ببلوغ سن الكهولة وتحديد لعمره.

والقول الثاني: مبني على أنه لم يبلغ الكهولة وأحواله المختلفة تبدلات السق الطارئة

عليه وغيره من الأحوال المستلزمة للحدوث المنافي للألوهية. قوله: (حال ثالث الخ) قيل عليه أن الوجه أن يقال حال رابع من كلمة أو ثالث من ضميرها فإنها أربعة وجيها ومن المقربين ويكلم، ومن الصالحين مع ما في جعل المعطوف على الحال حالا من التسامح إلا أن يقال: إنه جعل جملة اسمه المسيح حالية ولم يعد المعطوفين حالا فتأمل. قوله: (تعجب الخ) يعني الاستفهام إما مجازي أو حقيقي وقوله: ﴿ولم يمسسني بشر﴾ تقوية ولا ينافيه كما توهم وقوله: يخلق ما يشاء ولو بغير مادة وسبب كعيسى صلى الله عليه وسلم بلا أب وكون القائل جبريل عليه الصلاة والسلام القرينة عليه ذكر الملائكة عليهم الصلاة والسلام قبله، وكون القائل هو الله وقد حكاه جبريل عليه الصلاة والسلام فيه التفات إن حكى بلفظه ويكون الله حكى ما حكى عنه والداعي إليه أنه تعالى لم يكلم غير الأنبياء بل غير خاصتهم عليهم الصلاة والسلام. قوله: (إشارة إلى أنه تعالى الخ) يعني أن قوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾ تمثيل لسرعة تكوينه من غير توقف على شيء آخر كما سنحققه في سورة يس، ولما كان الخلق التدريجي والناشئ عن الأسباب أمرا ظاهرا لم يذكره في النظم والحصر في النظم باعتبار أن الأمر بمعنى الشأن البديع العجيب والمصنف ذكره بيانا لأنهما منه وعنده سواء فلا يرد أنه ليس في النظم ما يدل عليه، ولا يتوهم أنه مغاير لما ذكره في سورة يس فأفهم. قوله: (كلام مبتدأ الخ) يعني أنه كلام مستأنف ليس داخلا في حيز قول الملائكة عليهم الصلاة والسلام والواو تكون للاستئناف وتقع في ابتداء

الكلام كما صرح به النحاة فلا حاجة إلى تأويله بأنه معطوف على جملة مستأنفة سابقة، وهي واذ قالت الخ أو مقدرة ولا **إشكال في** العطف، كما ذكره النحرير: وكذا لا يدعي أن الواو زائدة كما قاله أبو حيان، وقوله: لما وهمها أي." (١)

"لأن الاتخاذ ربا لا يستلزم العبادة بالفعل، وفي بعض النسخ وهو نهي عن العبادة أي النهي عن الاتخاذ ربا او عدم الأمر نهي عن العبادة فتأمل.

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢٦/٣

قوله:) ورفعه الباقون الخ) في الكشاف الرفع على ابتداء الكلام أظهر وتنصرها قراءة عبد
الذ " ولن يأمركم " ووجهت الأظهرية بأنها خالية عن تكلف جعل عدم الأمر بمعنى النهي وبأن العطف يستدعي تقديمه
على لكن وكذا الحالية أيضا، والمراد بالبشر بشر النكرة السابق، فالإنكار عام وإنما عرفه لسبق ذكره. قوله: (دليل على أن
الخطاب للمسلمين) يعني هذه الفاصلة ترجح القول بأنها نزلت في المسلمين القائلين أفلا نسجد لك لا في أبي رافع والسيد
بناء على الظاهر، وان جاز أن يقال للنصارى أنأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون أي منقادون مستعدون لقبول الدين
الحق إرخاء للعنان واستدراجا، ولبعض أرباب الحواشي هنا كلام لا
علانل تحته رأينا تركه خيراً من تكثير السواد برذه. قوله:) قيل إنه على ظاهره الخ الما كان الله لحهد إلى جميع خلقه بالإيمان
سواء الأنبياء وغيرهم احتاج التخصيص إلى التوجيه فوجه بوجوه. حها ما ذكره المصنف وهو أن غيرهم معلوم بالطريق الأول
أو أنه من الاكتفاء وهو قريب من هدا، أو أنه مصدر مضاف إلى الفاعل أي الميثاق الذي وثقه النبيون على أممهم، أو هو
على حذف مضاف أي أمم النبيين أو أولاد النبيين، والمراد بهم بنو إسرائيل لكثرة أولاد الأنبياء فيهم! ، ن السياق في
شأنهم، وأما إن المراد بأولاد الأنبياء أولاد آدم والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ءكأ تسلمه ليعم فخلاف الظاهر، فلذا لم
يذكروه مع أن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ميثاق الذين أوتوا الكتاب تدل على تعينه كما أشار إليه في الكشاف، وأما
أنه سمى بني إسرائيل نبيين لهكما بهم فلا قرينة عليه، ولذا أخره المصنف رحمه الله لبعده، أو المراد واذ أخذ الله ميثاقا مثل
ميثاق النبيين أي ميثاقا غليظا ثم جعل ميثاقهم نفس ميثاقهم بحذف أداة التشبيه مبالغة، ومن الغريب ما قيل: إق الإضافة
للتعليل لأدنى ملابسة كأنه قيل واذ أخذ الله الميثاق على الناس لأجل النبيين، ثم بينه بقوله: لما آتيتكم الخ، ولم نر من ذكر
أن الإضافة تفيد التعليل في غير ثلامه. قوله: (واللام في لما موطئة الخ) اللام الموطئة وتسمى اللام المقرونة هي من قولهم
وطؤ الموضع يوطأ وطأ صار وطيئا أي سهل المشي فيه، ووطأته أنا توطئة فهذه اللام كأنها وطأت طريق القسم أي سهلت
تفهم الجواب على السامع، وعرفها النحاة بأنها اللام التي تدخل على الشرط سواء إن وغيرها لكنها غلبت في إن بعد تقدم
القسم لفظا أو تقديرا لتوذن أن الجواب له لا للشرط، كقوله: لئن أكرمتني لأكرمنك، ولو قلت: أكرمك أو فإني أكرمك
أو ما أشبهه مما يجاب به الشرط لم يجز صرح به ابن الحاجب وليس هذا متفقا عليه فإن الفراء خالف فيه فجوز أن يجاب
الشرط مع تقدم القسم عليه لكن الأول هو الصحيح، وكونها يجب دخولها على الشرط هو المشهور وخالف فيه بعض
النحاة، وقال الزمخشري: إنه لا يجب دخولها على كلمة المجازاة صرح به في سورة هود في قوله تعالى: ﴿وإن كلا لما ليوفينهم﴾
! يمن قرأ بالتخفيف ونقله الأزهري عن الأخفش وان ثعلبا غلطه فيه فهذا يدل على أن ما أشترطوا فيها غير متفق عليه.
قوله: (ساد مسد جواب القسم والثرط الخ (فيه تسمح لأنه جواب القسم لكنه لما دل على جواب الشرط جعله سادا
مسده لدلالته عليه وايجاد معناهما وإلا فجواب القسم لا محل له وجواب الشرط له محل فيتنافيان، ولا حاجة إلى أن يقال
أن الجملة الواحدة قد يحكم عليها بالمحلية وعدمها باعتبارين وعلى جعلها موصولة فقد دخلت
اللام الموطئة على غير الشرط ولا إشكال فيه كما مر فإن من النحاة من جوزه كما أن منهم من أطلق على لام الجواب
موطئة تسمحا والأمر فيه سهل لكن على القول بأنها تدخل على غير الشرط هل يشترط مشابهته له كما الموصولة أو لا

كما الزائدة في إن كلا لما ليوفينهم ظاهر كلام المغني وبعض الشراح هنا يشعر بالأول، وقوله: وتحتمل الخبرية المراد ما يقابل الجزائية أو الموصولية الاسمية أو الحرفية، وورد في كلامهم بهذا المعنى فلا يقال إنه لم يسمع ما الخبرية، وعلى الموصولية فهي مبتدأ والخبر إما مقدر أو جملة لتؤمنن، وأورد عليه أن الضمير." (١)

"وحضر محمد ابن الحنفية، وعلم ما يراد منه فخير العلج بين أن يقعد ويقوم العلج ويعطيه يده فيقيمه أو يقعد العلج، ويقوم محمد ويعطيه يده فيقعده فاختار العلج الحالتين فغلبه محمد وأقام العلج وأقعده، وكذا أخرجه ابن عساكر في تاريخه فاللام وكي زائدة في البيت لتأكيد معنى الاستقبال أو يوجه بما مر وما ذكره من تقدير المفعول مر شرحه. قوله: (مناهج من تقدمكم الخ) يشير إلى أن السنن كالسنة بمعنى الطريقة وكون هذا طريقة من قبلهم أي من نوعها وجنسها في بيان المصالح، وان لم تكن منفعة وقيل: إن هذا الحكم كان كذلك في الأمم السالفة وفيه نظر. قوله: (ويغفر لكم ذنوبكم الخ لما كانت التوبة ترك الذنب مع الندم والعزم على عدم العود، فإسنادها إلى الله تعالى لا بد من تأويله أشار المصنف رحمه الله إلى أنه بمعنى المغفرة مجازا لتسببها عن التوبة أو بمعنى، الإرشاد إلى ما يمنع عن المعاصي على الاستعارة لأن التوبة تمنع عنها كما أن إرشاده تعالى كذلك أو عن حثه تعالى عليها لأنه سبب لها عكس الأول، أو الإرشاد إلى مكفرها على التشبيه أيضا، وقال الطيبي رحمه الله: أن قوله تعالى: (دبتوب من وضع المسبب موضع السبب) وذلك لعطفه ويتوب على قوله: ﴿ويهديكم﴾ الخ على سبيل البيان كأنه قيل: ﴿ليبين لكم ويهديكم﴾ ويرشدكم إلى الطاعات فوضعموضعه ويتوب عليكم. قوله:) كرر للتثيد والمبالنة (لم يجعله الزمخشرفي تكريرا لأنه فسر يتوب أولا بقبول التوبة والإرشاد إلى الطاعات ليناسب المعطوف عليه، وهو يبين وفسره

هنا بأن يفعلوا ما يستوجبون به قبول التوبة لتقابل إرادته إرادة أن قيلوا ميلا عظيما فيجب تعاطف الجملتين المشتملتين على تقابل المريد والمراد أعني والله يريد أن يتوب عليكم، ويريد الذين يتبعون الشهوات الخ فلا يكون تكريرا للإرادة الأولى كما ذهب إليه بعضهم مع زيادة تقوي الحكم، ثم إنه إنما يتمشى على كون ليبين لكم مفعولا كما مر والا فلا تكرار لأن تعلق الإرادة بالتوبة في الأول على جهة الغلبة، وفي الثاني على جهة المفعولية فلا تكرار لاختلاف المتعلقين. قوله: (يعني الفجرة الخ) أي الفسقة لأنهم يدورون مع شهوات أنفسهم من غير تحاس عنها فكأنهم بانهماكهم فيها أمرتهم الشهوات باتباعها فامتثلوا أمرها واتبعوها فهو استعارة تمثيلية، وأما المترخص فلم يتبع الشهوات وإنما اتبع الشرع، وتحليل الأخوات لأب لأنهم لم يجمعهم رحم، وبنات الأخ والأخت تياسا على بنات العمة والخالة بجامع أن أمهما لا تحل فكانوا يريدون أن يضلوا المسلمين بما ذكر، ويقولون لم جوزتم تلك ولم تجوزوا هذه، وبين عظمه لأن المراد به الاستحلال. قوله: (كإحلال نكاح الأمة (أخرج ابن أبي شيبة عن مجاهد إن مما وسع الله به على هذه الأمة جواز نكاح الأمة والنصرانية واليهودية ولم يرخص لغيرهم، والشرعة بالكسر الشريعة والسمح الجواد وهي سمحة والسهل اللين وهو المراد، والحنيفية المائلة إلى الصواب كما مر. قوله: (لا يصبر عن الشهوات الخ (فالضعف معنوي عبارة عما ذكر، وقوله: ثمان آيات الخ في شرح الكشاف في ثمان لغات، ثماني بالياء وثمان بحذفها وكسر النون وثمان بإجراء الإعراب على النون، وقوله: مما طلعت إلى آخره أي من الدنيا وما فيها

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤٠/٣

وهذه الثلاثة أي الآيات من قوله: ﴿يريد الله ليبين لكم﴾ إلى هنا لما فيها من التيسير والتخفيف عن هذه الأمة، والتجاوز عن سيئاتها وهو ظاهر، والقمار بكسر القاف مصدر قامره مقامرة إذا غلبه في رهان شرط فيه المال فأخذه منه وهو حرام معروف.

فائد جليلة:

وقع هنا في الكشاف ذكر حديث ما أيس الشيطان لعنه الله من بني آدم إلا أن أتاهم من

قبل النساء، وقال النحرير رحمه الله: فيه **إشكال من** جهة دلالته على أنه لا ييأس إلا في حال الإتيان من قبل النساء، والمقصود العكس وهو أنه لا ييأس البتة في تلك الحال، **والجواب** بأن التقدير ما فعل الشيطان شيئا عند يأسه من إغواء بني آم إلا أن أتاهم من قبل النساء ليس دفعا **للإشكال بل** بيانا لما يعرفه كل أحد من أنه المقصود، وان أراد أن أيس في معنى ما فعل عند اليأس، وأتاهم من قبيل تنزيل الفعل منزلة المصدر فلا بد من بيان جهة التجوز، وقد يجاب بأن ما بعد إلا في موقع الوصف لحين محذوف أي ما أيس حينا إلا موصوفا بأنه يأتيهم فيه من قبل النساء فيكون قصرا لزمان اليأس." (١)

"الاعتكاف بصوم رمضان، ولو قال وأنا صائم أجزأه فافهمه فإنه فرق دقيق وانظر وجه التفرقة بين الحالين هنا والنكتة فيه ووجهه، أن الحال إذا كانت جملة دلت على المقارنة وأما اتصافه بمضمونها فقد يكون قد لا يكون نحو جاء زيد وقد طلعت الشمس، والحال المفردة صفة معنى فإذا قال دله علي أن أعتكف وأنا صائم نذر مقارنته للصوم، ولم ينذر صوما فيصح في رمضان، ولو قال صائما نذر صومه فلا يصح فيه وهذه المسألة نقلها الأسنوي في التمهيد ولم يبين وجهها، والنحرير ذكرها من غير نقل كأنها من بنات فكره ولم نر لأئمتنا فيها كلاما فأعرفه فإنه مما يعض عليه بالنواجذ. قوله: (والجنب الذي أصابه الجنابة الخ) بيان اسنواء المفرد المذكر وغيره فيه لتوجيه عطفه على الجمع وهي اللغة الفصيحة فيه، وفيه لغة أخر! تجمعه، وتثنيه واجراؤه مجرى المصدر معاملته معاملته في شموله للواحد وغيره لأن من المصادر ما جاء على وزنه كالنكر والنذر لا أنه مصدر في الأصل بمعنى الجنابة وأصله من التجنب بمعنى البعد. قوله: (متعلق بقوله ولا تجنبا الخ (أي هو استثناء منه لا منه ومما قبله، وكونه استثناء من أعم الأحوال أي أحوال المخاطبين المجنبين ولهم أحوال جمة ما عدا حال السفر فنهوا عن قربان الصلاة إلا في حال السفر يعني: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ أي وأنتم جنب على تقدير من التقادير وفي حال من الأحوال إلا في حال السفر قال الزمخشري: إلا عابري سبيل استثناء من عامة أحوال المخاطبين، وانتصابه على الحال فإن قلت كيف جمع بين هذه الحال، والحال التي قبلها قلت كأنه قيل لا تقربوا الصلاة في حال الجنابة إلا ومعكم حال أخرى تعذرون فيها وهي حال السفر، وعبور السبيل عبارة عنه يعني لا عن المرور في المسجد كما في القول الآخر، ثم قال ويجوز أن لا يكون حالا و! ن صفة لقوله: " جنبا " أي ولا تقربوا الصلاة جنبا غير عابري سبيل أي جنبا مقيمين غير معذورين اهـ، وقيل في تقرير كلامه إن السؤال للاستفسار عن كيفية جعلهما من فعل واحد أهما على سبيل الاستقلال أو الاجتماع وعلى تقدير الاجتماع أكل منهما معتبر في الأخرى أم ذلك من جانب واحد وعلى الأخير ما

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٢٧/٣

ذاك وكيف هو، وحاصل **الجواب** أنهما على الاجتماع واعتبار الثانية في الأولى أي لا تصلوا في حال الجنابة كائنين على حال من الأحوال إلا مسافرين، والمراد نفي ما يقابل السفر، ولا صحة للاستقلالط مثل لا تصلوا جنبا ولا تصلوا إلا عابري سبيل، وقوله: ولكن صفة ربما يشعر بأنه استثناء مفرع في موقع الصفة أي ولا جنبا موصوفا بصفة إلا مسافرا لكن قوله جنبا غير عابري سبيل أي جنبا مقيمين يدل على أنه جعل إلا بمعنى غير صفة لجنبا لكونه جمعا منكرا، كقوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٢٢] لكن مثل هذا إنما يصح عند تعذر الاستثناء، ولا تعدر هنا لعموم النكرة بالنفي كما تقول ما لقيت رجالا إلا مسافرين، والأوجه أن يجعل مفرغا ويكون قوله جنبا غير عابري سبيل بيانا للمعنى لا تقديرا للإعراب وقد يرجح الأول أي أنها بمعنى غير بأنه لا يفيد الحصر فلا يرد المريض إشكالا بخلاف الثاني فإنه يفيد حصر جوازه صلاة الجنب في وصف كونه مسافرا، وكذا جعله حالا **وجوابه** منع عدم إفادة الأول الحصر فإن معناه لا تصلوا جنبا غير مسافرين، والمريض الجنب غير مسافر فيكون قوله: وان كنتم مرضى تخصيصا للحكم وتعميما للعذر سواء أكان حالان أو صفة أو بمعنى غير، وقوله: غير معذورين صفة لمقيمين إما على سبيل التخصيص واما على سبيل البيان والقصد أن عابري سبيل كناية عن مطلقا المعذ وربن.

(أقول) معنى كلام العلامة أنه يجوز فيه وجهان أن يكون استثناء مفرغا من حال متداخلة

عامة أو من صفة للنكرة مقدرة لأنه يجوز التفريغ في الصفات، ويحتمل الوجه الثاني أنه صفة والا بمعنى غير والوجه الأول لا يحتمل غير التفريغ لأنه لو كان مستثنى من جنبا لأنه بمعنى جنبين لقال مستثنى من ذوي الجنابة لا من عامة الأحوال وفي كلام الشاوج المحقق إجمال مخل، وما ذكره من الشرط في التوصيف بإلا ذكره ابن الحاجب وقد خالفه فيه النحاة كما في المغني.

(وههنا أمور ينبغي التنبه لها) وهو أن الحصر يقتضي أنه لا يرخص فيه لغير المسافر

وليس كذلك وأنه على تقدير تأويله فما الداعي إلى العدول عن الظاهر بأن يقال إلا عابري سبيل أو مرضى فاقدي الماء يعني حسا أو حكما، وأنه لم لم يقدم حتى." (١)

"معنى كونه خبرا فمن قال لو جعل الخبر قالوا الثاني لم يحتج إلى تقدير عائد فقد وهم، وقوله: مستنتجة أي واقعة موقع النتيجة التي تعطف بالفاء. وتهاجروا منصوب في **جواب** الاستفهام. قوله: (مصيرهم الخ (يعني أن ساء من باب نعم كما مر والمخصوص بالمدح مقدر كما ذكره، وقد مر مثله والحديث المذكور أخرجه الثعلبي عن الحسن مرسلام ٢ (، واستوجبت معناه وجبت، وحقيقته طلبت له الوجوب، وروي معلوما

ومجهولا ووجه دلالة الآية ظاهر، ولذا قيل حكم الندب باق فيها، وقوله: رفيق أبيه إبراهيم عليه الصلاة والسلام بناء على أن الخطاب للعرب، وأكثرهم ولد إسماعيل لمج! ، وأما جعل ضمير أبيه للنبي صلى الله عليه وسلم فليس بشيء وخصا بالذكر لأن كلا منهما له هجرة قال تعالى حكاية عن إبراهيم صلى الله عليه وسلم إني مهاجر إلى ربي وهو أول من هاجر، والهجرة من بلاد الكفار، وبلاد لا يقام بها شعائر الإسلام واجبة كما نقله ابن العربي المالكي رحمه الله قال وكذا البلاد

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٣٩/٣

الوبية. قوله: (استثناء منقطع الخ) في هذا الاستثناء قولان أحدهما أنه متصل، والمستثنى منه أولئك مأواهم جهنم إلا المستضعفين، والثاني أنه منقطع لأن الموصول، وضمائره والإشارة إليه بأولئك لمن توفتة الملائكة ظالما لنفسه من العصاة بالتخلف كما قاله المفسرون، وهم القادرون على الهجرة فلم يندرج فيهم المستضعفين فكان منقطعا، ومن الرجال الخ حال من ألمستضعفين أو من الضمير المستتر فيه. قوله: (وذكر الولدان الخ) قد تدمنا معنى الولدان، وهذا دفع لسؤال يتوهم، وهو أن الولدان بمعنى الصغار غير المكلفين فما فائدة إخراجهم من الوعيد والتهديد فإن كانوا بمعنى العبيد والإماء فلا إشكال، والا فالقصد إلى المبالغة في وجوب الهجرة والأمر بها حتى كأنها مما كلف به الصبيان أو المراد بهم من قرب عهده بالصغر مجازا كما مر في اليتامى. أو أن تكليفهم عبارة عن تكليف أوليائهم بإخراجهم من ديار الكفر أو المراد التسوية بين هؤلاء في عدم الإثم، والتكليف أو أن العجز ينبغي أن يكون كعجز الولدان. قوله: (صفة للمستضعفين الخ) المراد بالتوقيت التعيين بأن يكون للعهد لأن المراد به الجنس وهو في المعنى كالنكرة توصف بما توصف به، وفي الكشاف أن أل هذه حرف تعريف للجنس، وهو بناء على أن الداخلة على اسم الفاعل الذي لم يقصد به الحدوث ليست موصولة، وقيل الأولى أن تجعل بيانا للمستضعفين وكلمة الأطماع عسى ويترصد ليس من مدخول النفي، وتعليق قلبه

لأنه من شأن المترجي. قوله: (متحولأ من الرغام الخ) أي هو اسم مكان يتحول إليه أو يسلكه. قوله: (وقرئ يدركه بالرفع) وخرجه ابن جني كما نقله السمين على إضمار هو أي ثم هو يدركه فالاسمية معطوفة على الفعلية الشرطية قال: وعلى ذلك حمل يون! رحمه الله قول الأعشى:

إن تركبوا فركوب الخيل عادتنا أو تنزلون فإنا معشر نزل

أي أو أنتم تنزلون.

) قلت) فالاسمية في محل جزم وان لم يصح وقوعها شرطا لأنهم يتسمحون في التابع

وانما قدروا المبتدأ ليصح رفعه مع عطفه على الشرط المضارع، وجعل الفعل خبرا تسمح شائع لأن الخبر الجملة، وما قيل على تقدير المبتدأ يجب جعل من موصولة لأن الشرط لا يكون جملة اسمية إذ لو جعلت شرطية لم يحتج إلى تقدبر، والأولى أن يرفع على توهم الموصولية خبط، وغفلة عن كلامهم وخرجها الزمخشرفي على وجه آخر، وهو أنه نوى الوقف فنقل حركة الهاء إلى ما قبلها كقولهن:

من عنزي سبني لم أضربه

ثم أجرى الوقف مجرى الوصل فضم الهاء اتباعا، وحركها، وتركه المصنف رحمه الله

لأنه مما بابه الشعر. قوله: (وبالنصب على إضمار أن الخ) هي قراءة شاذة عن الحسن البصري رحمه الله، والنصب بعد الواو يكون في جواب الأمور الثمانية كما فصل في النحو، وما عداها قالوا إنه ضرورة والنصب في الآية جوزه الكوفيون لأمور أخر، وهو أن الفعل الواقع بين الشرط، والجزاء يجوز فيه الرفع والنصب، والجزم إذا وقع بعد الواو والفاء كقوله:

ومن لايقدم رجله مطمئنة فيثبتهافي مستوى القاع يزلق." (١)

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٧٠/٣

"يعني المراد بالمعية هنا التهديد بأنه يعاقبهم فليحذروه، وقوله: يدبرون لما كان أكثر التدبير مما يبيت عبر به عنه، ومعنى يزورون يزينون، ويجوز تقديم الراء المهملة فيه كما مر، ومعنى لا يفوت عنه شيء كمال قدرته فالإحاطة هنا استعارة. قوله: (جملة مبينة الخ الما كان الأخبار عن الضمير باسم الإشارة نحو أنت هذا بحسب الظاهر لا فائدة فيه جعلت الإشارة إلى موصوف بصفة يبينه ما يقع بعده فأولاء بمعنى المجادلين وبه تتم الفائدة وقد مر الكلام فيه، وكونه صلة مذهب لبعض النحاة في كل اسم إشارة يجوز أن يكون موصولا والجمهور على أنه مخصوص بماذا، وعليه فالحمل ظاهر. فوله: (محاميا الخ) أصل معنى الوكيل الموكل الذي الأمور موكولة له، ولما كان من هو كذلك يحفظ ما وكل إليه ويحميه استعمل في لازم معناه فلذا فسره بما ذكر وأم هذه، ونظائرها مما وتع بعده اسم استفهام منقطعة، وقيل عاطفة كما نقله في الدر المصون، وكأنه مراد من قال إنها لا متصلة ولا منقطعة. قوله: (ثبيحا يسوء به غيره) أخذه من مقابلته لظلم النفس الغير المتعدي، وتفسيره بما دون الشرك لأن السوء يستعمل فيه وقد قوبل بالظلم المستعمل في القرآن بمعنى الشرك كقوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [سررة لقمان، الآية: ١٣١] وجعله بمعنى الصغيرة لأن الإساءة تستعمل ثعناه، وبمعنى الذلة، وكون الاستغفار بمعنى التوبة ظاهر، وقوله: وفيه حث في نسخة.، وهو بمعناه وتفسيره الخطيئة، والإثم بما ذكر مأخوذ من المقابلة، والتغاير بينهما ولأن آثم كما ذكره الزمخشري في سورة الحجرات الذنب الذي يستحق صاحبه العقاب، وهمزته بد من الواو من، وثم يثم أي كسر كأنه يكسرها بإحباطه، وقد يستعمل في مطلق الذنب كقوله: ﴿كبائر الإثم﴾ [سورة الشورى، الآية: ٣٧] كما في الكشف. قوله: (ووحد الضمير الخ) اختلف النحاة في هذا الضمير فقيل يعود على إثما، والمتعاطفان بأو يجوز عود الضمير فيما بعدهما على المعطوف عليه نحو: ﴿وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها﴾ وعلى المعطوف نحو:

﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها﴾ وقيل يعود إلى الكسب على حد اعدلوا هو، وبعضهم أوجب إفراده لأنه يعود على أحد الأمرين لا على التعيين كأنه قيل ثم يرم بأحد الأمرين، وقيل في الكلام حذف أي يرم بها وبه، والثالث هو المشهور، ولذا اختاره المصنف رحمه الله. قوله: (بسبب رمي البريء الخ (في الكشاف لأنه يكسب الإثم آثم وبرمي البريء باهت فهو جامع بين الأمرين فقيل في معناه أنه إشارة إلى أن في التنزيل لفا ونشرا غير مرتب لأنه أتى في التفسير بالترتيب، والأسلوب من باب تكرير الشرط، والجزاء نحو من أدرك الصمان فقد أدرك المرعى فينبغي أن يحمل تنكير بهتانا واثما على التفخيم، والتهويل، وفي ثم دلالة على بعد مرتبة البهتان من ارتكاب الإثم نفسه، وقيل: إن في ترتب الجزاء على الإثم، ثم الرمي به أو بهما إشكالأ، وكذا في مغايرة احتمال الإثم، والبهتان أعني الاتصاف بهما لكسب الإثم، والرمي به ووجه التقصي عن الأول أن المراد بالإثم في جانب الجزأء ما يعم الخطيئة أيضا تغليبا أو نظرا إلى أن الرمي بالخطيئة إعظام لها وادراج في حكم الآثام أو إلى أنه يطلق على مطلق الذنب كما مر، وعن الثاني بأن تغاير المفهوم يجب له تغاير المعنى أو أن التفخيم الحاصل من التنكير يعطي التغاير أو أنه على أسلوب من أدرك الصمان ولا إشعار في كلام المصنف رحمه الله بهذا، وفيه بحث ومعنى كلام المصنف رحمه الله أنه لا تجاد سببهما الواقع في الجزاء سوى بينهما في ترتب ذلك على أحدهما لا على التعيين، والعطف بأو المفيدة لذلك وان كان أحدهما وهو الكبيرة أو العمد أعظم من الآخر، وهو الصغيرة أو ما لا عمد فيه فتأمل. قوله: (بإعلام ما هم) وفي نسخة هموا وقوله: (وجمعه للتعظيم (كذا وقع في نسخ، وهو سهو لأنه إنما يتوجه لو

كان النظم عليكم، وليس كذلك، ولذا وقع في بعضها إسقاطه برمته، وأما **الجواب** بأن المراد جمعه في مثله مما وقع فيه مجموعا كقوله: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان﴾ [سورة النساء، الآية: ٨٣] فتكلف لا دلالة في كلامه عليه. قوله: (أي من بني ظفر) هذا بالنظر إلى المعنى والمآل، وإلا فلا ذكر في الكلام لبني ظفر، ولا دلالة عليهم بخصوصهم حتى يرجع إليهم الضمير فهو راجع للذين يختانون على أن المراد بهم بنو ظفر لمشاركتهم طعمة في الإثم لنصرته، وأما كون نزول الآية فيهم دليلا على ذكرهم فبعيد، وضمير يضلوك للطائفة. قوله: (وليس." (١)

"في الحديث والمراد بما تملك هو المحبة وميل القلب الغير الاختياري، وحديث من كانت له امرأتان صحيح أخرجه أصحاب السنن، وجزاؤه من جنس عمله. قوله: (ما لا يدرك كله الخ) أقول هذا من قواعد فقهاء الشافعية كقولهم: الميسور لا يسقط بالمعسور أي هل يجب البعض المقدور عليه أم لا فيه خلاف عندهم كمن حفظ بعضى الفاتحة، وكما لو كان في بدنه نجاسة، وعنده ماء يكفي غسل بعضها وقال الإمام الرازي الضابط أن كل أصل له بدل فالقدرة على بعضه لا حكم لها فهو كالعاجز، وما لا بدل له يأتي ببعضه وتفصيله أنه إما وسائل أو مقاصد والأول مغتفر، والثاني إن كان له بدل كالقنوت، والوضوء عدل إلى بدله، ومحل الخلاف عندهم غيره، وفيه كلام في فقههم، ولم يحضرني الآن كلام فقهائنا. قوله: (ببدل أو سلوا الخ) البدل أن يجد كل منهما زوجا، والسلو أن ينسى كل ما كان بينهما، وهذا إشارة إلى أنه ليس المراد بالغنى الغنى المالي، وهكذا قوله غناه، والآية معناها من ترك شيئا لله عوضه الله خيرا منه. قوله: (والكتاب للجن! ل الخ الم يحمله على التوراة لأن التعميم أكثر فائدة وان صح الأول أيضا لأنهم أشد الخصوم، ممؤكيد الأمر بالإخلاص لعله لأن معنى قوله: ﴿وإن تصلحوا وتتقوا﴾ أصلحوا واتقوا الله في السر، والعلانية، وقيل: إنه ما في قوله: ﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله﴾ فإنه يتضمن الإخلاص ولا يخفى بعده، وقيل: زيادة أن لعموم الوصية أبلغ

في الأمر بالإخلاص، وقد قيل الأمر المراد قوله: اتقوا واياكم عطف على مفعول وصينا، وفصل لما بينه، وبين العامل من الفاصل، ولم يقدم ليتصل لمراعاة الترتيب الوجودي. قوله: (بأن اتقوا الله ويجور أن تكون أن مفسرة (يعني أن مصدرية بتقدير الجار، ومحلها نصب أو جر على المذهبين أو تفسيرية مفسرة للوصية بأنها قوله اتقوا الله، وشرطها ما فيه معنى القول دون حروفه كوصينا هنا. قوله: (وقلنا لهم ولكم الخ (يعني أنه معطوف على وصينا بتقدير قلنا، ولم يذكر قول الزمخشري أنه معطوف على اتقوا لأنه لا وجه له، وان أولوه قال السعد هذا بحسب ظاهر المعنى، وبحسب تحقيق الإعراب الشرطية تتعلق بفعل محذوف على ما تعلق به إن اتقوا لأن الشرطية لا تقع بعد أن المصدرية أو المفسرة فلا يصح عطفها على الواقع بعدها سواء أكان إنشاء أم إخبارا، والفعل وصينا أو أمرنا أو غيره فظهر أن سبب العدول عن العطف على اتقوا كونه إنشاء والشرطية خبر، وكون الوصية، والأمر لا يتعلق به الشرطية اه وقوله: (لهم ولكم) إشارة إلى أن في الكلام تغليبا. قوله: (لا يتضرر بكفركم ومعاصيكم الخ) ظاهر قوله: كما لا ينتفع بشكركم أن الكفر بمعنى كفران النعمة كما يشير إليه قوله حميدا فينبغي أن يكون مراده الكفر الذي هو ضد الإسلام ولكنه أيضا فيه كفران نعمة الخالق الموجد له. قوله: (راجع إلى لهوله يغن الله كلا من سعته) فإنه إذا وكلت، وفوضت إليه فهو المغني لأن من توكل على الله كفاه، ولما كان ما بينهما تقريرا له لم

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٧٥/٣

يعذ فاصلا وقيل: إنه لا حاجة إلى هذا فإنه إذا كان مالك الملك كفت وكالته عمن سواه ممن لا يقدر على شيء إلا بإقداره وقوله: (يفنكم) لأن إذهابه يكون بمعنى إفنائه، وبمعنى جعله ذاهبا من مكان لآخر، والمراد الأول، وهو الأشهر، وقوله: (دل عليه **الجواب** (أي يراد ذهابكم. قوله: (أو خلقا آخرين مكان الآنس (يعني أن الكلام يحتمل أن المعنى جميع بني آدم فالآخرين الذين هم بدل عنهم جنس آخر غير الناس، ويحتمل أن يكون نوعا منهم كالعرب فيكون آخرين نوعا آخر من بني آدم، وأورد على الأول أن آخر

وأخرى وتثنيتهما، وجمعهما كغير إلا أنه خاص بجنس ما تقدمه فإذا قلت اشتريت فرسا، وآخر لم يكن إلا من جنس ما تقدم أي وفرسا آخر فلو عنيت حمارا آخر لم يجز بخلاف غير فإنها أعم لما هو من جنسه، وغيره وقل من يعرف هذا الفرق قيل، ولم يستند فيما ذكره إلى نقل، ويرد عليه **إشكال آخر**، وهو أن آخرين صفة موصوف محذوف، والصفة لا تقوم مقام موصوفها إلا إذا كانت خاصة به نحو مررت بكتاب أو يدل عليه دليل، وهنا ليست بخاصة فلا بد أن يكون من جن! الأول لتحصل الدلالة على الموصوف المحذوف.

(قلت) ما ذكره غريب فإنه نقله الحريري في درته عن النحاة، ولم يخص ذلك بحذف

بل، ولو ذكر موصوفه." (١)

"سنة، ولفظ مسلم يبعث الله عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام فيطلبه فيهلك أي الدجال ثم يلبث الناس بعد. سبع سنين ليس بين اثنين عداوة قال البيهقي ويحتمل أيضا قوله ثم يلبث الناس بعد. أي بعد موته فلا تكون هذه الرواية مخالفة للرواية الأولى، ورجح هذا الجمع على الأول بأن الرواية ليست نصا في لبث عيسى صلى الله عليه وسلم وتلك نص فيها، وقوله بعده وثم صريح فيه والرواية الأولى مشهورة مروية من طرق كثيرة، ولم يخالفها غير رواية مسلم فينبغي تأويلها، ثم اختلف في محل دفنه عليه الصلاة والسلام، فقيل: يدفن في حجرة النبي صلى الله عليه وسلم وان محله فيها معدله، ورد فيه أثر وقيل في بيت المقدس، وقوله: ويوم القيامة الخ يدل على جواز تقدم خبر كان مطلقا أو إذا كان ظرفا لأن المعمول إنما يتقدم حيث يصح تقديم عامله، والضمير في يهون لعيسى عليه الصلاة والسلام، وقيل لمحمد صلى الله عليه وسلم، وهو خلاف الظاهر، ولذا لم يذكره المصنف رحمه الله. قوله: (فبأي ظلم الخ) أخذ التعميم من التنوين، وليس مراده أن له صفة محذوفة كما قيل، وترك ذكر الحصر لما مر، وقوله وعلى الذين هادوا الخ المحرم هو ما سيأتي في الأنعام مفصلا فإن قيل التحريم كان في التوراة، ولم يكن حينئذ كفر بعيسى، ومحمد عليهما الصلاة والسلام، وصد عن سبيل الله.

قيل المراد استمرار التحريم، وجعل الزمخشري الصد وا! ل ونحوهما بيانا للظلم قال

النحرير: رحمه الله هو لدفع ما يقال إن العطف على المعمول المتقدم ينافي الحصر مثل مررت بزيد وبعمرو، ومن جعل الظلم بمعناه كما في قوله تعالى: ﴿ذلك جزيناهم ببنيهم﴾ وجعل بصدهم متعلقا بمحذوف فلا **إشكال عليه**.

(قلت) ومنه يعلم تخصيص ما ذكره أهل المعاني من أنه مناف للحر بالاتفاق إذ المراد إذا

لم يكن الحصر مستفادا من غير التقديم، ولم يكن الثاني بيانا للأول كما إذا قلت بذنب ضربت زيدا، وبسوء أدبه أي لا

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٨٥/٣

بغير ذنب فافهمه فإنه من النفائس. قوله: (ناسا كثيرا (أي هو صفة مفعول صد مقدرا أو صفة مفعول مطلق فينتصب على المصدرية، وقيل إنه منصوب على الظرفية أي زمانا كثيرا، وإنما لم تعد الباء في أخذهم، ونحوه، وأعيدت في غيره لأنه فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ليس معمولا للمعطوف عليه، وحيث فصل بمعموله لم تعد، وجملة، وقد نهوا حالية ووجه الدلالة على أن النهي للتحريم أنه تعالى توعد على مخالفته، وهو ظاهر. قوله: (نصب على الماخ إن جعل يؤمنون الخبر) كما مر، وقد جوز فيها أن تكون جملة حالية أيضا، وليست مؤكدة لتقييدها بقيد ليس في الأول، ولعدم دلالتها على الرسوخ في العلم، وإليه أشار بقوله أن جعل الخ. وقد أشكل هذا على من قال: لا وجه لتقييد النصب بذلك الجعل فإنه منصوب على المدح مطلقا وخبط بعضهم في توجيهه، وما ذكره المصنف رحمه الله بعينه كلام الكسائي قال مكي من جعل نصب المقيمين على المدح جعل خبر الراسخين يؤمنون فإن جعل الخبر أولئك سنؤتيهم لم يجز نصب المقيمين على المدح لأنه لا يكون إلا بعد تمام الكلام لكن قال النيسابوري رحمه الله طعن الكسائي في القول بالنصب على المدح بأنه يكون بعد تمام الكلام، وهنا ليس كذلك لأن الخبر أولئك، **والجواب** أن الخبر يؤمنون ولو سلم فما الدليل على أنه لا يجوز الاعتراض بين المبتدأ وخبره، ولما رأى الزمخشري ما فيه لم يصرح بما ذكره المصنف رحمه الله، وكان وجه ما ذكروه أن القطع في العطف في قوة الاتباع لأنه الأصل فيه ومقتضى العطف على المبتدأ أن يكون الخبر المذكور بعده للمبتدأ، وما عطف عليه، وكذا الضمير العائد فيه، وبعد الأخبار عنه لا يصح قطعه لكن حكى ابن عطية رحمه الله عن قوم منع نصبه على القطع من أجل حرف العطف، والقطع لا يكون في العطف إنما ذلك في النعوت، ولما استدل النحاة رحمهم الله بقوله:

لايبعدن قومي الذين هم سم العداة وآفة الجزر

النازلين بكل معترك والطيبون معاقد الأزر

على جواز القطع فرق هذا القائل بأن البيت لا عطف فيه لأنه قطع فيه النازلين فنصب، والطيبون." [(١)]

"على المشهور، وقيل أصله الخبيبيون بالنسبة فخفف كما قيل الأعجمون في جمع أعجمي، فلا يكون شاهدا لما نحن فيه وعلى القول الثاني المراد بالأبناء المقربون فعطف الأحباء عليه كالتفسير. قوله: (فإن صح ما زعمتم الخ) يعني أن الفاء **جواب** شرط مقدر ويصح أن تكون عاطفة على مقدر كما مر، وقوله: بهذا المنصب أي المرتبة واستعمال القرب للمنصب بهذا المعنى وبمعنى الأصل لا بالمعنى المتعارف الآن فإنه مولد، وقوله: لا يفعل ما يوجب تعذيبه يعني الذنوب المصرح بها في النظم، وجعل في جملة عذاب الدنيا المسخ الواقع في أسلافهم واقتصر عليه الزمخشرقي، وقيل إنه الأولى إذ المسخ تعذيب البتة بخلاف البلايا والمحن فإنها

كثرت في الصلحاء كما قال المعري:

ولكنهم أهل الحفائظ والعلا فهم لملمات الزمان خصوم

وجعل عذاب الآخرة مس النار أياما معدودة تطهيرا لذنوبهم كما ادعوه ليتم الإلزام فلا

يقال إنه كان يكفي أن يقال إن كنتم أبناء الله وأحباءه فلم يعذبكم فإنهم معترفون بهذا العذاب بخلاف العذاب المخلد

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٩٩/٣

الذي أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وشهد به الكتاب والحاصل أنه إذا قيل لو كنتم أبناءه وأحباءه لما عذبكم لكن اللازم منتف فربما منعوا انتفاء اللازم، وطالبوا بالحجة، وإذا قيل لم عذبكم في الدنيا بالمسخ وفي الآخرة بما تزعمون تم الإلزام على النهج المعتاد المشهور قال النحرير رحمه الله بقي هنا **إشكال قوي** وهو أنه. إذا كان بمعنى نحن أبناء الله أشياع ابنيه فغاية الأمر أن يكونوا على طريقة الابن تحقيقا للتبعية لكن من أين يلزم أن يكونوا من جنس الأب في انتفاء فعل القبائح، وانتفاء البشرية، والمخلوقية ليحسن الرد عليهم بأنهم بشر من جملة من خلق نعم ما ذكر من استلزام المحبة عدم العصيان، والعقاب ربما يتمشى لأن من شأن المحب أن لا يعصي الحبيب، ولا يستحق منه المعاقبة، وفيه مناقشة لأنه شأن المحبين والأحباء هم المحبوبون، وسيأتي **الجواب** عنها، وأجاب عن **إشكال إثبات** البشرية بأنه ليس إثباتا لمطلق البشرية ليجب أن يكون رد الدعوى بانتفائه بل هو إثبات أنهم بشر مثل سائر البشر، ومن جنس سائر المخلوقين منهم العاصي والمطيع، والمستحق للمغفرة، والعذاب لا كما ادعوا من أنهم الأشياع المخصوصون بمزيد قرب، واختصاص لا يوجد في سائر البشر، ولذا وصف بشر بقوله: ممن خلق حتى لا يبعد أن يكون يغفر لمن يشاء أيضا في موقع الصفة على حذف العائد أي لمن يشاء منهم، وأما **إشكال الجنسية** فقيل في **جوابه** المراد أنكم لو كنتم أشياع ابني الله لكنتم على صفة ابنيه في ترك القبائح، وعدم استحقاق العذاب لأن من شأن الأشياع، والاتباع أن يكونوا على صفة المتبوعين الذين هم الأبناء، ومن شأن الأبناء أن يكونوا على صفة الأب فمن شأن الأشياع أن يكونوا على صفة الأب بالواسطة، وقيل هو على حذف مضاف أي لو كنتم أشياع ابن الله لكنتم من جنس أشياع الأب أعني أهل الله الذين لا يفعلون القبائح ولا يستوجبون العقاب، وقيل إن قولهم نحن أبناء الله يتضمن دعوتين إثبات الابن، وكونهم أشياعه وأحباء أبيه فرد عليهم الأمر أن جميعا بأن من ادعيتم بنوته لو كان ابنا لما جاز عليه القبيح، ولا صدر منه ولو على سبيل الزلة، ولم يؤاخذ، ولو بالمعاتبة، والأنبياء ليسوا كذلك، وما ادعيتم من كونكم الأشياع والأحباء لو صح لما عذبتم بل إذا بطلت البنوة بطل كونكم أشياع الابن، وأحباء الأب بواسطة ذلك، وأنت خبير بأن قوله فلم تذنبون وتعذبون بالمسخ، وم! النار بيان لانتفاء اللازم مقدم على الشرطية فلا معنى لاختصاص جزاء البنوة بالمتبوعين الذين لا قطع بذنبهم، وعقابهم بل يقطت بخلافه، وكيف يصح هذا مع عموم خطاب الشرط، وارتكاب الجمع بين الحقيقة، والمجاز، وقيل المراد إبطال أن يكونوا أبناء حقيقة كما يفهم من ظاهر
اللفظ أو مجازا كما فسره فيكون أوكد في إفادة المطلوب، وهذا مع بعده إنما يصح لو كان مع التعرض لإبطال ما ادعوا من كونهم أشياعا، وبعد كل كلام فالمقام محتاج إلى تحرير، وتهذيب، والذي يظهر أن هذا كله تكلف، وضيق عطن، وأن اللائق أن يقال إن مرادهم بكونهم أبناء الله أنه لما أرسل إليهم الابن على زعمهم، وأرسل لغيرهم رسلا من عباده دل ذلك على امتيازهم عن سائر الخلق، وأن لهم مع الله." (١)

"رابط كما في الدر المصون، والظاهر أنه لا حاجة في عطفه على يصبحوا إلى جعله منصوبا في **جواب** عسى لأن الفاء كافية في المعطوف، والمعطوف عليه لأنهما كشيء واحد، ومن غفل عن هذا قال: كفى للعائد أقسموا بالله فإنه من وضع الظاهر موضع المضمر، ومثل هذا **الإشكال وارد** في عطف فيصبحوا إلا أن يكون من قبيل لعلي أحج فأزورك، وما

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣/٢٢٧

اعترض به أبو حيان رده السفاقسي كما هو ظاهر فانظره إن أردته.

قوله: (يقوله المؤمنون بعضهم لبعض الخ) يعني أن الاستفهام للتعجب والتبجح بتقديم الجيم أي الافتخار أو بقوله المسلمون لليهود تفضيحا لهم، وللمنافقين أي الذين عاهدوكم على النصرة ما بالهم خذلوكم.

قوله: (وجهد الإيمان أغلظها الخ) في الكشاف في سورة النور جهد يمينه مستعار من جهد نفسه إذا بلغ أقصى وسعها وذلك إذا بالغ في اليمين، وبلغ غاية أشدها وأوكدها وسيأتي تحقيقه هناك، وهو حال بتأويل مجتهدين فيه أو أصله يجتهدون جهد أيمانهم فالحال في الحقيقة الجملة، ولذا ساغ كونه حالا كقولهم: افعل ذلك جهدك مع أن الحال حقها التنكير لأنه ليس حالا بحسب الأصل أو هو متأول بنكرة أو هو منصوب على المصدرية لأن المعنى أقسموا أقساما مجتهدا فيه، وفي قوله لأنه بمعنى أقسموا تسمح أي لأنه بمعنى مصدر أقسموا. قوله: (وفيه معنى التعجب الخ) جعله الزمخشري تعجبا، وشهادة على كونه مقول القول فقط وقيل في توجيهه إنما خص به لأنه ليس للمؤمنين شهادة، وحكم بحبوط أعمالهم، والمصنف رحمه الله جعله على الوجهين لأنه لا بعد في التعجب على الوجهين، ولا في حكم المؤمنين باعتبار ما يظهر من حالهم في ارتكاب ما ارتكبوه واخبار النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، وعلى الأول هي في محل نصب، وعلى الثاني لا محل لها وقيل إنها جملة دعائية، والتعجب من سياق الكلام لا من الصيغة أو منها، وقوله على الأصل أي يرتدد بفك الادغام لسكون الثاني

والأصل في المثلين إذا سكن ثانيهما الفك كما تقرر في محله، والإمام اسم مصحف سيدنا عثمان رضي الله عنه كما مر، وكتب على الأصل ليعلم منه حال القراءة الأخرى فهو لا يخالفه كما توهم، وهذا غير متفق عليه لأنه قال في الدر المصون أنه في بعض مصاحف الإمام يرتد بدال واحدة ومصاحفه متعددة فقيل سبعة وقيل ثمانية كما مر. قوله: (وهذا من الكائنات التي اخبر الله ثعالى عنها الخ) قيل من شرطية، والشرط لا يقتضي الوقوع إذ أصله أن يستعمل في الأمور المفروضة فكيف يكون هذا إخبارا عن المغيبات كما هو أحد وجوه إعجاز القرآن، وأما وقوعه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فكان بعد نزول هذه الآية فلا يرد، والجواب أن الشرط قد يستعمل في الأمور المحققة تنبيها على أنها لا يليق وقوعها بل كان ينبغي أن تدرج في الفرضيات، وهو كثير، وقد علم من وقوع ذلك بعد هذه الآية أن المراد هذا، وذو الحمار بالحاء المهملة الأسود العنسي بالنون، وعنس قبيلة باليمن وعبس بالباء قبيلة غير هذه، وعنس جدهم نسبوا إليه، وقيل لهذا ذو الحمار لأنه كان له حمار يأمره بالسير والوقوف فيأتي ما يريد، وقيل إنه كان يقول له اسجد لربك فيسجد، وضبطه بعضهم بالخاء المعجمة كابن ماكولا، وغيره إما لأنه كان له طيلسان كالخمار أو لأن النساء كانت تجعل روث حماره في خمرهن ومسيلمة بكسر اللام تصغير مسلمة، ووقعة مسيلمة وتزوجه بسجاح، وأكاذيبه الباردة مشهورة في التواريخ، وقاتله وحشي رضي الله عنه، وقيل هو وعبد الله بن زيد الأنصاري طعنه وحشي وضربه عبد الله بسيفه

وهو القائل:

يسائلني الناس عن قتله فقلت ضربت وهذا طعن

في أبيات وقوله فبعث إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خالدا كذا في الكشاف، وهو خطأ وصوابه

بعث إليه أبا بكر رضي الله تعالى عنه، وفزارة وغطفان قبيلتان مشهورتان، وياليل بياءين، ولامين كهابيل صنم سمي هذا به وسجاح مبني على الكسر كانت كاهنة ثم تنبأت ثم أسلصت وحسن إسلامها، وحطم كزفر وعلي يده أي يد أبي بكر رضي الله تعالى عنه، وحربه مع الخوارج عظيم طويل الذيل وجبلة بن الأيهم تقدمت قصته في سورة البقرة، والجمهور على أنه مات على ردته، وقيل إنه أسلم وروى الواقدي أن عمر رضي الله." (١)

"الراغب إلى أن الواو للعطف هنا، والهمزة للتعجيب من جهلهم أي يكفيهم ذلك، وان كان آباؤهم لا يعلمون فيفعلون ما يقتضيه علمهم، ولا يهتدون بمن له علم قيل: جعلوا الواو في مثله للحال وليس ما دخلته الواو حالا من جهة المعنى بل ما دخلته لو أي، ولو كان الحال أن آباءهم لا يعلمون وفيه نظر ومن الغريب أن بعض المفسرين سمى هذه الهمزة همزة التوقف، وهي تسمية غريبة كما في الدار المصون وفي كون الجملة الاستفهامية الانشائية حالا تأمل يحتاج إلى نظر دقنق، وقوله: فلا يكفي التقليد أي التقليد من غير أن يعلم

أن من قلده له حجة صحيحة على ما قلده فيه حتى قالوا إن للمقلد دليلا اجماليا، وهو دليل من قلده وأول من فعل هذا عمرو بن لحي بن جمعة بن خندف. قوله: (أي احفظوها والزموا صلاحها الخ) يعني اسم فعل أمر نقل إلى ذلك مجموع الجار والمجرور لا الجار وحده كما قيل وهو متعد، وقد يكون لازما بمعنى تمسك كما في قوله صلى الله عليه وسلم: " عليك بذات الدين " وعلى قراءة الرفع فهو مبتدأ أو خبر أي لازمة عليكم أنفسكم، أو حفظ أنفسكم لازم عليكم بتقدير مضاف في المبتدأ، وهي قراءة شاذة لنافع وكون أسماء الأفعال موضوعة للألفاظ أو للمعاني محقق في النحو، وقول المصنف رحمه الله أسما لالزموا ظاهر في الأول. قوله: (لا يضركم الضلال إذا كنتم مهتدين ومن الاهتداء الخ) أي ضلال غيركم لا يضركم إذا كنتم على الهدأية، ولما توهم من ظاهر الآية الرخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأذن في ذلك ينافي الأمر به أشاروا إلى الجواب عنه بوجوه.

الأول: أنه للمنع عن هلاك النفس حسرة وأسفا على ما فيه الكفرة والفسقة من الضلال. والثاني: أنه تسلية لمن يأمر وينهى ولا يقبل منه عند غلبة الفسق وبعد عهد الوحي.

والثالث: أنه للرخصة في تركهما إذا كان فيهما مفسدة فوقهما.

والرابع: أنه للأمر بالثبات على الإيمان من غير مبالاة بنسبة الآباء إلى السفه حيث كانوا

على الكفر والضلال وأبناؤهم على الإيمان والهدى، والخامس أن الاهتداء لا يتم إلا بالأمر بالمعروف والنهي المذكور لأن تركه مع القدرة عليه ضلال، وجميع الوجوه تؤخذ من كلام المصنف رحمه الله فالأول من قوله لما كان المؤمنون يتحسرون الخ، والثاني يؤخذ من قوله حسب طاقته لأنه يثير إلى أن ما لا يطاق معفو عنه ومن عدم الطاقة كثرة الفسقة، وكذا الثالث والرابع من قوله وقيل كان الرجل الخ والخامس: وهو مما زاده على الكشاف من قوله ومن الاهتداء الخ فلم يترك شيئا من الكشاف كما قيل. وقوله: (من رأى منكا) الحديث الخ أخرجه مسلم عن أبي سعيد رضي الله عنه. قوله: (ولا يضركم يحتمل الرفع على أنه مستأنف الخ) أي هو إما مرفوع مستأنف لا تعلق به بالأمر، أو هو جواب للأمر والمعنى إن لزمتم

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢٥٣/٣

أنفسكم لا

يضركم والضمة على الأول رفع وعلى هذا حرك لالتقاء الساكنين بالضم إتباعا لما قبله، وكذا على تقدير كونه نهيا وليس المراد في النهي نهي من ضل عن الضرر بل المعنى نهي المخاطبين عما يؤدي إلى الضرر من جهة من ضل كناية على طريقة قوله لا أرينك ههنا، وقراءة الفتح لتحريكه بالفتح تخفيفا لالتقاء الساكنين، وضاره يضيره ويضوره بمعنى ضره كذمه وذامه. قوله: (وتنبيه على أن أحدا الخ الأنه يدل على أنباء كل شخص بعمله دون عمل غيره والمقصود من الأنباء المؤاخذة به. قوله: (أي فيما أمرتم شهادة بينكم) اعلم أنهم قالوا: ليس في القرآن آية أعظم إشكالا حكما واعرابا وتفسيرا من هذه الآية والتي بعدها حتى صنفوا فيها تصانيف مفردة قالوا: ومع ذلك لم يخرج أحد من عهدتها، والشهادة لها معان منها الإحضار كقوله: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٨٢] ومنها القضاء نحو شهد الله أي قضى، ومنها أقر ومنها حكم ومنها حلف ومنها علم ومنها وصى كما في هذه الآية، وفيها قراآت متعددة فقرأها الجمهور برفع شهادة على أنها مبتدأ واثنان خبرها وجعلوها على حذف مضاف من الأول أي ذوا شهادة بينكم اثنان من الناس أو شهادة بينكم شهادة اثنين ليتصادق المبتدأ والخبر، ومنهم من جعل الشهادة بمعنى الشهود كرجل عدل أو الخبر محذوف، واثنان مرفوع بالمصدر الذي هو شهادة والتقدير فيما فرض عليكم أن يشهد اثنان، وهو قول الزجاج: وتبعه الزمخشري وإذا ظرف لشهادة أي ليشهد وقت حضور الموت أي أسبابه، وحين." (١)

"أن ما مبتدأ، أو ذا بمعنى الذي خبره وأجبتم صلته، والعائد محذوف أي به كما قاله العوفي ففيه أنه لا يجوز حذف العائد المجرور إلا إذا جر الموصول بمثل ذلك الحرف الجار واتحد متعلقا هما كما تقرر في النحو. قوله: (وهذا السؤال لتوبيخ قومهم الخ الما كان على كل من السؤال، **والجواب** **إشكال أما** السؤال فلأنه تعالى علام الغيوب فما معنى سؤاله أجابوا بأنه لقصد التوبيخ للقوم كما يقع صريح الاستفهام لذلك، وتحقيق كونه مجازا أو كناية، ومن أي الأنواع في شرح المفتاح، وأما **الجواب** فلأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد نفوا العلم عن أنفسهم مع علمهم بما أجيبوا به فيلزم الكذب عليهم فاجابوا عنه بوجو..

الأول: إنه ليس لنفي العلم بل كناية عن إظهار التشكي، والالتجاء إلى الله بتفويض الأمر

كله إليه.

الثاني: أنه على حقيقته لكن على خصوص في الزمان، وهو أول الأمر لذهولهم من الخوف، ثم يجيبون في ثاني الحال، وبعد رجوع العقل إليهم، وهو في حال شهادتهم على الأمم فلا يكون قولهم لا علم لنا منافيا لما أثبت الله تعالى لهم من الشهادة على أممهم. الثالث: إنه إشارة إلى أن علمهم في جنب علم الله بمنزلة العدم مع تفويض الأمر إليه

تعالى.

الرابع: أنه ليس لنفي العلم **بجوابهم** عند التبليغ، ومدة حياة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بل كان منهم في عاقبة الأمر، وآخره الذي به الاعتبار، واعترض على هذا بأنهم يرون آثار سوء الخاتمة عليهم فلا يصح نفي العلم بحالهم، وبما كان منهم

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢٩٠/٣

بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يقال هذا إنما يدل على سوء الخاتمة، وظهور الشقاوة في العاقبة لا على حقيقة الجواب بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فلعلهم أجابوا إجابة قبول، ثم غلبت عليهم الشقوة لأنا نقول معلوم أنه ليس المراد بماذا أجبتم نفس الجواب الذي يقولونه أو الإجابة التي تحدث منهم بل ما كانوا عليه في أمر الشريعة من الامتثال، والانقياد، وامتثال الأوامر، واجتناب النواهي أو عكس ذلك فإن قيل قول عيسى عليه الصلاة والسلام فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم الخ. يدل على عدم علمه بحالهم بعده قيل هو إثبات لقبائحهم على الوجه الأبلغ واعتذار بأنه لم يكن له المنع بعد التوفي واظهار أنه لا ذنب له في ذلك، ولا تقصير فلا يدل على نفي العلم بحالهم بعده بل على نفي القدرة على التعيين فقول المصنف لتوبيخ دفع لما يرد

على السؤال، وقوله: لا علم لنا بما كنت تعلمه دفع لما يرد على الجواب بأنه ليس المقصود نفي علمهم بما سئلوا عنه بل نفي العلم بجميع ما علمه تعالى من الظواهر، والبواطن، وأشار بقوله وفيه الخ، إلى جواب آخر كما مر، وقوله: إلى جنب علمك أي بالقياس، وبالنسبة إليه، ولا يخفى أن هذا ما–له إلى ما ذكره أولا فكيف ضعفه ومرضه، وما قيل إن ظاهر هذا المعنى لا يناسب جواب السؤال المذكوو فإن حمل على أن المراد لا علم لنا إلى جنب علمك فيما قاله القوم فهو راجع إلى ما ذكره المصنفا رحمه الله لا يخفى ما فيه وقوله: (أو لا علا لنا بما أحدثوا بعدنا الخ) جواب آخر، وقد مر ماله، وعليه. قوله: (وقرئ علام بالنصب الخ) إذا تم الكلام عند قوله إنك أنت يكون على طريقة قوله أنا أبو النجم، وشعري شعري أي أنت المعروف بنهاية الكمال، واحاطة العلم حتى إن ما ذكرنا يدل على ذاتك مغن عن صفاتك، وبه يفيد الحمل، ويتم المعنى، وإليه أشار المصنف بقوله أي أنك الموصوف الخ. وقوله: منصوب على الاختصاص عنى به النصب على المدح الاختصاص الذي ذكره النحوبون فإن له شروطا ليست مستوفاة هنا، وترك قول الزمخشري أنه صفة لاسم أن لأن الضمائر لا توصف على الصحيح، ولذا أولوه بأن مراده بالوصف البدل، وهو يطلقه عليه كثيرا، وفيه كلام كثير كفانا المصنف مؤنته بتركه، وأما قراءة الغيوب بالكسر فإنه سمع في كل جمع على وزن فعول بالضم كبيوت كسر أوله لئلا يتوالى ضمتان وواو، وهو مفصل في كتب النحو. قوله: (وهو على طريقة ونادى أصحاب الجنة الخ) يعني كلمة إذ وقال الماضي عبر بهما عما في المستقبل مجازا لتحققه، وهذا البدل لتفسير المبدل منه، وايضاح لأن الجواب جواب توبيخ الكفر ورد لا قبول، واليه أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله: (والمعنى أثه الخ) يعني اذكر إنعامي عليك، وعلى والدتك حين جعلك قومك لزينة، وإذا بدتك تعليل أو توقيت، وبروح القدس أي التطهير من هذه الوصمة بما آتيتك من المعجزات ففيه مزيد توبيخ لهم بما." (١)

"والتأكيد يعين الحقيقة كما ذكره أهل المعاني فما قيل إنه إنما قيد به لأن الإحساس باللصوق يكون بجميع الأعضاء ولليد خصوصية في الإحساس ليست لسائرها، وأما التجوز باللمس عن الفحص فلا يندفع به إذ لا بعد في أن يكون ذلك لبيان مباشرتهم للفحص بأنفسهم بل يندفع لكون المعنى الحقيقي أنسب بالمقام انتهى غني عن الجواب إذ لا قرينة تصرف عن المعنى الحقيقي بل قرينة التأكيد قائمة على خلافه، وكذا ما قيل إن فيه تجريدا حيث ذكر بأيديهم فمعنى قوله لدفع

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢٩٧/٣

التجوز لدفع فساد التجوز، والا فقد وقع في التجوز ومعنى سكرت الأبصار غمضت وأقفلت، وأما قول بعضهم تقييده بالأيدي لدفع التجوز سواء كان اللمس أعم مما هو باليد كما هو المفهوم من الكتب الكلامية، أو كان المس باليد كما هو المتبادر من كتب اللغة فغفلة عما نقلناه عن الراغب، ولا يليق نقل اللغة من كتب الكلام. قوله: (إن هذا إلا سحر مبين) أي ظاهر كونه سحرا، وقيل المراد به تعنتا أنه ليس بمخيل وان كان السحر لا يكون إلا مخيلا وفيه نظر ووضمع الظاهر موضع المضمر إشارة إلى أنه قول نشأ من كفرهم أو لأن المراد به قوم معهودون. قوله: (هلا أنزل معه ملك يكلمنا أنه نبي الخ) يعني لولا هنا للتحضيض والمقصود به التوبيخ على عدم الإتيان بملك يشاهد معه حتى تنتفي الشبهة بزعمهم أي هلا أنزل عليه ملك يكون معه يكلمنا أنه نبي فأوجز في العبارة تعويلا على انفهامه وليس معه تفسيرا لقوله عليه فلا يتوجه ما قيل إنه جعل على بمعنى مع كقوله تعالى: ﴿وآتى المال على حبه﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧٧] أو جعل المعية منفهمة منه لأن النزول ليس في حال المقارنة إلا أن يحمل على الحال المقدرة والداعي إلى هذا أن النزول عليه ليس مطلوبا لذاته بل ليكون معه نذيرا. قوله: (جواب لقولهم الخ) يصح في الخلل الجر عطفا على ما في قوله لما والرفع عطفا على المانع والمراد بالمانع اقتضاء هلاكهم وبالخلل زوال قاعدة التكليف كما سيأتي. قوله: (والمعنى أن الملك لو أنزل بحبث عاينوه الخ) في الكشاف هنا ثلاثة وجوه أما لأنهم إذا عاينوا الملك قد نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورته وهي آية لا شيء أبين منها وأيقن ثم لا يؤمنون كما قال تعالى: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملآئكة وكلمهم الموتى﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١١١] لم يكن بد من إهلاكهم كما أهلك أصحاب المائدة، واما لأنه يزول الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة، فيجب إهلاكهم وأما لأنهم إذا شاهدوا ملكا في صورته زهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون انتهى، وظاهره اختيار الوجه الأول من هذه الوجوه

الثلاثة بدليل قوله: فإن سنة الله قد جرت.. الخ ويحتمل الثاني أيضا لجريان العادة بذلك في الذين احتضروا من الكفار كفرعون لعنه الله وقوله كما اقترحوه أي في صورته الأصلية قيل وأنت خبير بأن الوجه الثاني ينافي الوجه الأول لدلالة الأول على بقاء الاختيار وأنهم لا يؤمنون إذا عاينوا الملك، قد نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورته، والثاني على سلبه وزواله وأن الإيمان إيمان يأس، وفي الانتصاف الوجه أن يكون سبب تعجيل عقوبتهم، بتقدير نزول الملك وعدم إيمانهم أنهم اقترحوا ما لا يتوقف وجوب الإيمان عليه إذ الذي يتوقف الوجوب عليه المعجز من حيث كونه معجز إلا المعجز الخاص، فإذا أجيبوا على وفق مقترحهم فلم ينجع فيهم كانوا حينئذ على غاية من الرسوخ في العناد المقتضى لعدم النظرة، وفي الكشف الاختيار تاعدة التكليف وهذه آية ملجئة قال تعالى ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم﴾ لما رأوا بأسنا فوجب إهلاكهم لئلا يبقى وجودهم عاريا عن الحكمة إذ ما خلقوا إلا للابتلاء بالتكليف وهو لا يبقى مع الإلجاء هذا تقريره على مذهبهم، وهو غير صاف عن الإشكال انتهى، وفيه إشارة إلى أنه ليس على قواعد السنة وكان وجه إشكاله أنه وقع في القرآن والواقع ما ينافيه كما مر في قوله تعالى: ﴿أو كالذي مر على قرية﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٥٩] الآية وترك المصنف رحمه الله الجواب الأخير وان كان منقولا عن ابن عباس رضي الله عنهما لأنه لا يناسب قوله، ثم لا ينظرون فإنه يدل على إهلاكهم لا على هلاكهم برؤية الملك إلا بتكلف. قوله: (بعد نزوله طرفة عين) في الكشاف معنى، ثم بعد ما بين الأمر قضاء الأمر

وعدم الإنظار جعل عدم الإنظار أشد من قضاء الأمر لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة، وقيل في لفظ ثم إشارة إلى أن لهم مهلة قدر أن يتأملوا فيما نزل فيؤمنوا بالاختيار، وفيه أن قوله: ﴿ثم لا ينظرون﴾ عطف على قوله لقضى ولا يمهل." (١)

"قوله: (وللبسنا جواب محذوف أي ولو جعلناه رجلا الخ) الداعي إلى هذا إعادة لام الجواب فإنها تقتضي استقلاله وأنه لا ملازمة بين إرسال الملك والتخليط فإنه ليس سببا له بل لعكسه ولا تكلف فيه كما أنه لا وجه لما قيل إنه لا حاجة إلى هذا التكلف لجواز عطف لازم الجواب عليه وجعل كل منهما جوابا نعم هو وجه آخر صحيح وقد يقال إن نكتة إعادة اللام أن لازم الشيء بمنزلته فكأنه جواب فاعرفه. قوله: (أي لخلطنا عليهم ما يخلطون على أنفسهم فيقولون ما هذا إلا بشر مثلكم) في الكشاف ولخلطنا عليهم ما يخلطون على أنفسهم حينئذ فإنهم يقولون إذا رأوا الملك في صورة إنسان هذا إنسان وليس بملك فإن قال لهم الدليل على أني ملك أني جئت بالقرآن المعجز وهو ناطق بأني ملك لا بشر كذبوه كما كذبوا محمدا صلى الله عليه وسلم فإذا فعلوا ذلك خذلوا كما هم مخذولون الآن فهو لبس الله عليهم ويجوز أن يراد وللبسنا عليهم حينئذ مثل ما يلبسون على أنفسهم الساعة فذكر فيه وجهين مبني الأول على أن يلبسون استقبالي تقديري موقت بحين جعل الرسول ملكآ والثاني حالي تحقيقي وهو ما هم عليه حين إرسال محمد-! ي! إليهم ولبسهم على الأول التكذيب وقولهم إنه بشر وليس بملك، وعلى الثاني تكذيب محمدءجب! ونسبة الآيات إلى السحر، وما مصدرية وتحتمل الموصولية هكذا قرره النحرير وكلام المصنف رحمه محتمل للمعنيين لكنه ترك قوله: فإذا فعلوا ذلك خذلوا الخ لأنه مبني على الاعتزال وعدم نسبة خلق القبيح إليه تعالى هذا ما في بعض الحواشي ويحتملى أنه اختار الوجه الأول وإسناد اللبس إليه تعالى لأنه بخلقه أو للزومه لجعله رجلا ومعنى قول الشارح في حين الجعل أن المراد به مستقبل ممتد وقد يعتبر الواقع فيه كأنه في زمان واحد وقد عبر بهذه العبارة النحاة كابن هشام ومثله مما لا يرتاب فيه، فمن اعترض! عليه بأن الصواب أن الاستقبال التقديري الموقت بما بعد جعل الرسول ملكا لا بحينه وإلا لكان حالا تقديريا، وأما أن النظر إلى زمان الجعل والحكم لا إلى زمان التكلم فليس بمطرد كما صرحوا به، فإن قلت كيف صح أنه استقبالي تقديري موقت بحين الجعل ولو للشرط في الماضي والجواب مترتب على الشرط فيكون بعده لا معه في حين واحد قلت ما ذكرته هو الأصل في استعمالها وقد استعملت للاستقبال أيضا، ووردت في كلام العرب كذلك كقوله:

ولو أن ليلى الأخيلية سلمت علي ودوني جندل وصفائح

لسلمت تسليم البشاشة أو زقا إليها صدى من جانب إلقبر صائح

وأعلم أن بعض الفضلاء قال هنا أن المقرر فيما بين القوم إن صدق العكس لازم لصدق الأصل فعلى ذلك التقدير يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم فهاهنا عكس القضية الصادقة، وهي قولنا لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا غير صادق، لأن عكسها لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا وليس كذلك لأنه تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا فكيف يكون قضية العكس وهو كاذب، والأول صدق محض فإن قيل إنه اصطلاح طرأ ولا يجب موافقة قاعدتهم لقاعدة اللغة قيل إنه تقرر أن تلك

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢٢/٤

القاعدة غير مخالفة لقاعدة اللغة وأنها مما لا خلاف فيه.

وأجيب بأن لو تستعمل في اللغة لمعنيين الأول: انتفاء الثاني لانتفاء الأول الثاني: أن الخبر الأول لازم الوجود في جميع الأزمنة إذا كان نقيض الشرط أليق باستلزام الجزاء فيلزم وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه، وقد صرح المحققون بأن الآية سواء جعل ضمير جعلناه للمطلوب أو للرسول إما من قبيل الأول أي ولو جعلنا قرينا لك ملكا يعاينوه أو الرسول المرسل إليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل، وما جعلنا ذلك الملك في صورة رجل لأنا لم نجعل القرين أو الرسول المرسل إليهم ملكا وأما من قبيل الثاني أي ولو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل فكيف إذا كان إنسانا وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولا ثالث فلا **إشكال وليس** محل البسط فيه، وإنما ذكرته لأنبهك فلا تكن من الغافلين. قوله:) تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخ (يصح في التسلية أن تكون بقوله ولقد استهزئ برسل من قبلك فقط، ويحتمل أنها به مع ما بعده لأنه." (١)

"واللجاج حتى لو نهوا عن الحق فعلوه. قوله: (عطف على لعادوا) قيل عليه انه استئناف أو عطف على أنهم لكاذبون لا على عادوا ولا على نهوا إذ حينئذ حق قوله وانهم لكاذبون أن يؤخر عن المعطوف أو يقدم على المعطوف عليه وأشار إلى **جوابه** من تال وتوسط فرله وانهم لكاذبون لأنه اعتراض مسوق لتقرير ما أفادته الشرطية من كذبهم المخصوص، ولو أخر لأوهم أن المراد تكذيبهم في إنكارهم البعث والمعنى لو ردوا إلى الدنيا لعادوا لما نهوا نمه، ولقالوا الخ، وقريب منه ما قيل فائدة التوسط المبادرة إلى تكذيبهم في وعدهم عقيب قوله ا! ادوا لما نهوا عنه مسوقا لرد وعدهم، وقوله أو على أنهم لكاذبون أو على خبران وكذبهم حيمئذ غير مختص بما وعدوا أو خاص به وإذا عطف على نهوا فالعائد محذوف أي لما قالو.. موله: (الضمير للحياة الخ) أي للحياة المذكورة بعده، وهو كثير في كلامهم كقول المتنبي:

هو الجد حتى يفصل العين أختها وحتى يكون اليوم لليوم سيدا

وقول المعري:

هو الهجر حتى ما يلم خيال

قال ابن مالك رحمه الله: الضمير يعود على متأخر لفظا ورتبة في مواضع منها ضمير الشأن ويسمى ضمير المجهول والقصحة ومنها الضمير المرفوع بنعم وبئس وما جرى مجراهما والضمير المجرور برب العائد على تمييزه والمرفوع بأول المتنازعين على مذهب البصريين والضمير المجعول خبره مفسراً له، كما هنا والضمير الذي أبدل منه مفسره نحو ضمربتهم قومك وفي هذا الأخير خلاف منهم من منعه ومنهم من أجازه وعليه أبو حيان في سورة البقرة واعترض على الزمخشري في تجويزه في غير هذه المواضع كما أجاز في قوله تعالى في الأحقاف: ﴿فلما رأوه عارضا﴾ [سورة الأحقاف، الآية: ٢٤] كون الضمير راجعا إلى عارضا وهو حال أو تمييز وفي قوله: ﴿فسواهن سبع سماوات﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٩] عودهن إلى سبع إلا أن يكون مراده أن سبع سموات بدل لكنه يصير النظم غير مرتبط، وخالف هذا في شرحه على التسهيل، فقد عرفت وجه عود الضمير هنا على متأخر وأنه مختار النحاة وأما كونه ضمير شأن، فلا يتأتى على مذهب الجمهور لأنهم اشترطوا في خبره أن يكون

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢٤/٤

جملة وخالفهم الكوفيون فيه كما في التسهيل قيل ويحتمل أنه عبارة عما في الذهن وهو الحياة والمعنى أن الحياة إلا حياتنا الدنيا وقيل هو ضمير القصة، ورذ بأنه لا يفسر بمفرد فإن قلت الكوفيون يجوزون تفسيره بالمفرد فليكن هذا على مذهبهم قلت إن كان مذهبهم ذلك مطلقا صح ما ذكرت وإن قيد المفرد بكونه عاملا عمل الفعل كاسم الفاعل ونحوه نحو أنه قائم زيد لأنه يسد مسد الجملة لما فيه من الإسناد كما في الدر المصون فلا يصح لأنه مثل هو زيد، وقد قال إنه لا يجيزه أحد من النحاة وفيه نظر وما ذكره من الاحتمال بعيد جدا أو المراد ليس في الأذهان إلا هذه الحياة المشاهدة كقولهم: ﴿ما نحن بمبعوثين﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٢٩] . قوله:) مجاز عن الحبس! الما كان معنى الاستعلاء هنا غير متصور احتاج النظم إلى تقدير أو تجوزوا لتجوز إما في المفرد أو في الجملة على أنه استعارة تمثيلية وهو الأرجح عندهم وكلام المصنف رحمه الله يحتملهما ولم يجعلوه كناية لأن المشهور-فيها اشتراط إمكان الحقيقة، وهي غير ممكنة هنا وبهذا بطل ما قال بعض الظاهرية من أن أهل القيامة يقفون بالقرب من الله تعالى في موقف الحساب. قوله: (وقيل معناه وقفوا على قضاء ربهم الخ) فهو من الوقوف بمعنى الاطلاع، وفيه مضاف مقدر وهو متعذ بعلى أيضا فلا حاجة إلى التضمين وجعله من القلب كما توهم وقوله:) أو عرفوه) من التفعيل بتشديد الراء والضمير لله ولا يلزم من حق التعريف حق المعرفة فلا يقال كيف هذا، وقد قيل ما عرفناك حق معرفتك وهو ظاهر وجوز عود الضمير على القضاء أو الجزاء، فلا

إشكال وهو أيضا من الوقوف بمعنى الاطلاع لكنه لازم كما قيل وهذا متعد فتأمل، وما قيل إنه بمعنى عرفوه بصفات لم يعرفوها بلا تقدير لا يناسب المقام. قوله: (والإشارة إلى البعث وما يتبعه (فالإشارة إلى جميع ما ذكر لا العقاب وحده ولا دلالة في قوله فذوقوا على ذلك كما قيل وقوله: كأنه **جواب** قائل الخ إشارة إلى أنه استئناف بياني وجوز فيه أن يكون حالا. قوله: (بسبب كفرهم أو ببدله) إشارة إلى أن ما مصدرية ويجوز فيها أن تكون موصولة بتقدير العائد لكن ما ذهب إليه المصنف رحمه الله أولى لعدم الاحتياج إلى التقدير سببية أو للتعويض كالدأخلة على الأثمان نحو اشتريت بكذا وكافأت إحسانه بضعفه على." (١)

"وصفان نسبتهما إلى دواب أفي أرض وطيور أي جو على السواء اتضح أن الاستغراق حقيقي يتناول دواب جميع الأرضين وطيور جميع الآفاق فظهر أن الوصفين يفيدان زيادة التعميم والإحاطة لكن يرد عليه أن النكرة المفردة في سياق النفي تدل على كل فرد فرد فلا يصح الإخبار عنها بقوله أمم وكذا لا يصح ذلك الأخبار، وان أريد بتلك النكرة النوع لأن كل نوع أمة لا أمم **وجوابه** أن النكرة هاهنا محمولة على المجموع من حيث هو بقرينة الخبر، والى السؤال **والجواب** أشار في الكشاف وعليه المصنف أيضا وبهذا التقرير تبين أن كلام الشيخين ليس بمتحد كما ذهب إليه كثير من شراح الكشاف وذهب فرقة منهم كالنحرير وصاحب الكشف إلى اتحادهما وأيده الفاضل الحفيد فقال وأنت خبير بأن زيادة من الاستغراقية لتأكيد العموم فيما يدخل عليه والإحاطة بأفراده نصا بحيث لا يحتمل غير ذلك عند أهل العربية جميعا مع أن سوق الآية لبيان شمول قدرته لكل فرد للدابة والطائر كشمولها لإفراد الإنسان بلا تفاوت فمن حمل الوصف على بيان الجنس لم يرد الجنس مع عدم الصلوح للفردية بل قصد أن خصوص فرد أو نوع غير مقصود بل المقصود الجنس في جميع الإفراد إذ

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤٥/٤

الوصف لا يختص بفرد أو نوع فالاستغراق حقيقي لا عرفي فبالضرورة مآل التوجيهين واحد بالإنصاف انتهى. وهو حق لا مرية فيه إلا مكابرة، ثم إنه بقي في كلام الشريف نظر من وجوه، الأول إنه ذكر أثني المراد من الجنس الماهية وإنه أمر واحد ثم ذكر إنه لا إشكالى في جمعية الخبر وهذان معنيان متنافيان مع أن دخول من يمنع من إرادة الماهية ولما استشعر هذا قال من متعلقه بالجنسية لا بكل واحد واحد وهو تكلف، الثاني أنه أورد على الزمخشري أن النكرة المفردة في سياق النفي تدل على كل فرد فرد وسلمه وهو وارد على السكاكي أيضا فكيف يخصه بمذهب الزمخشري، الثالث إنه قال إن النكرة هنا محمولة على المجموع من حيث هو، فإن أراد أنه لازم له فهو صحيح على المسلكين والا فكلام الزمخشري ناطق بخلافه، وهذا تحقيق المقام بما لا مزيد عليه وقد اغتر بعضهم بكلام الشريف هنا فوقع فيما

وقع، وفي البحر الكبير أن هذا يقتضي أنه يجوز أن يقال لا رجل قائمون والقياس لا يأباه إلا أنه لم يرد إلا مع الفصل بينهما وهو كلام حسن. قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ التفريط التقصير وأصله أن يتعدى بفي وقد ضمن هنا معنى أغفلنا وتركنا فمن شيء في موضع المفعول به ومن زائدة والمعنى ما تركنا في الكتاب شيئا يحتاج إليه من دلائل الألوهية والتكاليف ويبعد جعل من تبعيضية والتقدير ما فرطنا في الكتاب بعض شيء وان جوزه بعضهم، هذا ما ارتضاه أبو حيان والزمخشري وعدل عنه المصنف رحمه الله لأنه لا يتعذى فجعل التقدير تفريطا فحذف المصدر وأقيم شيئا مقامه وتغ فيه أبا البقاء رحمه الله إذا اختار هذا وقال أن المعنى عليه لا على غيره فلا يبقى في الآية حجة لمن ظن أن الكتاب يحتوي على ذكر كل شيء، ونظيره لا يضركم كيدهم شيئا أي ضيرا، وأورد عليه في الملتقط أنه ليس كما ذكر لأنه إذا تسلط النفي على المصدر كان منفيا على جهة العموم ويلزمه نفي أنواع المصدر ونفي جميع أفراده وليس بشيء لأنه يريد أن المعنى حينئذ أن جميع أنواع التفريط منفية عن القرآن وهو مما لا شبهة فيه ولا يلزمه أن يذكر فيه كل شيء كما لزم على الوجه الآخر حتى يحتاج إلى التأويل فقول المصنف رحمه الله من أمر الدين الخ إشارة إلى التأويل لا حاجة إليه مع اختيار هذا الوجه كما إن نفي تعديه لا يضر من قال إنه مفعول به على التضمين كما مر، وأما ما قيل إن فرط يتعذى بنفسه لما وقع في القاموس فرط الشيء وفرط فيه تفريطا ضيعه وقدم العجز فيه وقصر فلا نسلم أنه يتعدى بنفسه وتفرد صاحب القاموس بأمر لا يسمع في مقابلة الزمخشري وغيره مع أنه يحتمل أن تعديته المذكورة فيه ليست وضعية بل مجازية أو بطريق التضمين المذكور، وقرئ " فرطنا! بالتخفيف وهو والمشدد بمعنى واحد، وقال أبو العباس: معنى فرطنا المخفف أخرنا كما قالوا فرط الله عنك المرض أي أزاله، وقوله:) أمر حيوان أو جماد (دخل فيه النبات لأنه جماد وإدخاله في الحيوان لنموه تعسف على أن مثله يراد به التعميم كثيرا، وقوله: (أو القرآن) قيل هو لا يلائم ما قبله وما بعده ويدفع بأن المعنى لم نترك شيئا من الحجج وغيرها إلا ذكرناه فكيف." (١)

"بشروطها ولذا ذكر العزم على عدم العود مع أنه لا بد منه في التوبة، قيل وهذه الآية سيما على الوجه الثاني تقوي مذهب المعتزلة حيث ذكر في مقام بيان سعة الرحمة أن عمل السوء إذا قارن الجهل ثم حصلت التوبة والإصلاح فإنه يغفر ولذا قيل: إنها نزلت! في عمر رضي الله عنه لما قال لرسول الله! ت: " لو أجبتهم لما قالوا لعل الله يأتي بهم " قاله حين لم

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٥٥/٤

يعلم المضرة وتاب وأصلح وأورد عليه أنه تقرر في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فنزول الآية في حق عمر رضي الله عنه لا يدفع الإشكال (قلت) يريد أن اللفظ ليس عاما وخطاب منكم لمن كان في تلك المشاورة والعامل لذلك منهم عمر رضي الله عنه فلا إشكال، وفسر ضمير بعده بالعمل أو السوء ولو فسره بالجهالة الملتبسة بالسوء كان أظهر، وقوله: ملتبسا بفعل الجهالة إشارة إلى أنه حال مؤكدة حينئذ. قوله: (فتحه من فتح الأول غير نافع الخ) ذكر فيها وجوه منها ما ذكره المصنف، ومنها أنها منصوبة بفعل مقدر أي فليعلم أنه، وقيل إنها تكرير للأولى للتأكيد وطول العهد، والجواب محذوف وهو بعيد، وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية، وهي قراءة الأعرج والزهراوي وأبي عمر والداني ولم يطلع على ذلك أبو شامة رحمه الله فقال: إنه محتمل إعرابي وان لم يقرأ به وليس كما قال. قوله: (وكذلك نفصل) قد مر الكلام على ذلك وقوله

في صفة المطيعين والمجرمين خالف فيه ما في الكشاف حيث قصره على الثاني لظاهر قوله سبيل المجرمين، والمصنف رحمه الله رأى الاقتصار عليهم لأن بيان أحوالهم أهنم هنا لما فيها من المفاسد التي يجب التنبيه عليها أو اكتفاء بذكر أحد الفريقين واستبان كتبين يكون لازما ومتعديا، وقد دل قوله تعالى: ﴿والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٣٩] على أهل الطبع وقوله: ﴿الذين يخافون أن يحشروا﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٥١] على أهل إمارة القبول وقوله: ﴿الذين يؤمنون بآياتنا﴾ على المطيعين أو المفرطين قال النحرير: قوله فصلنا ذلك إشارة إلى تقدير متعلق لام لتستبين وقدره ماضيا نظرا إلى ما اقتضاه المعنى، وذكر تفصيل الآيات بلفظ المضارع لقصد الاستمرار وتناول الماضي والآتي، ومبناه على كونه من قبيل ضربت كذلك وهو على التشبيه ظاهر أيضا، وتذكير السبيل وتأنيثه لغتان مشهورتان وقوله بما نصب الخ راجع لصرفت، وأنزل راجع لزجرت على اللف والنشر المرتب، ولتستبين معطوف على مقدر هاليه أشار المصنف رحمه الله بقوله ليظهر الحق الخ. قوله: (عن عبادة ما تعبدون) تفسير لقوله إن أعبد فتدعوط إما بمعنى تعبدون لتضمن العبادة للدعاء أو بمعنى تسموها آلهة، وقوله: تأكيد لقطع أطماعهم جعله تأكيدا لأنه يفهم من نهيه عما هم عليه المذكور قبله مع استمرار المضارع المنفي هنا والموجب للنهي كون ما هم عليه هوى باطل واستجهالهم من اتباع الهوى وترك الهدى، أو من قوله نهيت لأن من لم تنهه الأدلة فهو جاهل واليه جنح الزمخشري. قوله: (وتنبيه لمن تحرى الحق الخ) قيل إنه ميل منه إلى مذهب الأشعري وغيره من أن إيمان المقلد غير صحيح في حق الآخرة كما تقرر في الأصول، ولك أن تفول مراده بمن تحر ٣، الحق من يقدر على الاستدلال، والمراد بقوله ولا يقلد التقليد الصرف كما يفعله الكفرة وأهل الاهواء. قوله: (أي في شيء من الهدى) قيل هو من المهتدين أبلغ من هو مهتد

فنفيه بالعكس فهو هنا لتأكيد الخفي لا لنفي التأكيد، واليه أشار المصنف بقوله في شيء من الهدي وهو معنى دقيق، وهو رد لما قيل إن في هذا التفسير نظرا لأن هذا الأسلوب في الإثبات يوجب أن يكون المدخول ليس ممن له حظ قليل في ذلك الوصف بل له حظوظ وافرة، وفي السلب يوجب أن يكون المدخول له حظ ما فيه وفي الكشاف في قوله تعالى: ﴿لعملكم من القالين﴾ [سورة الشعراء، الآية: ١٦٨] قولك فلان من العلماء أبلغ من قولك فلان عاليم لأنك تشهد له بكونه معدودا في زمرتهم معروفا بمساهمته لهم وعراقته في وصفه وأجيب بأن إفادة معنى الاستغراق في نفي الهدي ليست من هذا

القبيل بل جواب لما دل عليه قل لا أتبع أهواءكم على سبيل التعريض كأنه قيل إن اتبعت أهواءكم ضللت وكنت منكم وممن انغمس وتوغل في الضلال ولا أكون من الهدى في شيء مثلكم، وهو يدل على أنه من زمرة المهتدين المساهمين فيه، وهو وأن كان له وجه لكن الأول أولى، وهذه الفائدة قد ذكرها ابن جني رحمه الله في الخصائص وقد بسطنا الكلام فيها في غير هذا." (١)

"والنفي لسلب العموم واحتمال الثاني لا يضرنا لأنه يكفي الاحتمال الأول في إبطال الاستدلال، ثم تنزل عن منع الكلية فقال مع أن النفي لا يوجب الامتناع، وقيل عليه لا يخفى إن حديث التمدح يدفعه (قلت أليس هذا بمسلم عندنا، وكيف يتمدح بنفي ما أثبته الكتاب والسنة بل إنما ذكر للتخويف بأنه رقيب من حيث لا يرى فليحذر كما أشار إليه الطيبي، وقد روي في تفسير الآية لا تدركه الأبصار في الدنيا وهو يرى في الآخرة.

قوله: (يحيط علمه بها) قيل الأنسب بالمقام إنه علم بطريق الرؤية، ويجوز تعميمه أيضاً. قوله: (فيدرك ما لا تدركه الأبصار كالأبصار (فهذه الجملة سيقت لوصفه تعالى بما تضمن تعليل قوله وهو يدرك الأبصار فقط على هذا الوجه، ثم إن المراد بالإبصار هنا النور الذي يدرك به المبصرات فإنه لا يدركه مدرك بخلاف جرم العين فإنه يرى، أو يقال المراد أن كل عين لا ترى نفسها ووقع في نسخة بدل كالإبصار بالإبصار على صيغة المصدر. توله: (ويجوز أن يكون من باب اللف الخ) فإن اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالفتح والخبير يناسب كونه مدركا بالكسر، وبقوله فيكون اللطيف مستعارا من مقابل الكثيف فشبه به الخفي من الإدراك اندفع ما قيل إن المناسب لعدم الإدراك اللطيف المشتق من اللطافة وهو ليس بمراد هنا، وأما اللطيف المشتق من اللطف بمعنى الرأفة فلا يظهر له مناسبة هنا، وفي شرح الأسماء الحسنى لمحمد البهائي اللطيف الذي يعامل عباده باللطف وألطافه لا تتناهى ظواهرها وبواطنها في الأولى والآخرة، وان تعذوا نعمة الله لا تحصوها، والله لطيف بعباده يرزق من يشاء، هيأ مصالح الناس من حيث لا يشعرون وأخفى لهم لطفه من حيث لا يعلمون، وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقائق من المعاني والحقائق ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيف، ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكنافة، وهو وان كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم، لأن الجسمية يلزمها الكنافة وإنما لطافتها بالإضافة فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يجل عن إدراك البصائر فضلا عن الإبصار ويعز عن شعور الإسرار فضلا عن الأفكار، ويتعالى عن مشابهة الصور والأمثال وينزه عن حلول الألوان والإشكال، فان كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ووصف الغير بها لا يكون على الإطلاق، بل بالقياس إلى ما هو دونه في اللطافة ويوصف بالنسبة إليه بالكنافة انتهى.

وهذا يقتضي أنه حقيقة فيه تعالى فتأمله، والخبير للمبالغة فيه يكون علة، والمقام وان اقتضى ترك العطف لكن المقصود به إثبات هذه الأوصاف والتعليل الذي أشار إليه المصنف

رحمه الله ضمني، وقوله لما لا يدرك بالحاسة أي ليس شأنه ذلك فلا يقال إذا كان اللطيف بمعنى ما لا تدركه الأبصار كيف يعلل الشيء بنفسه فلا يرد هذا كما توهم، وقوله: ولا ينطبع فيها أي لا ينطبع ويرتسم مثاله فيها وإلا فالشيء نفسه لا

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤/٧٠

ينطبع ففيه تسمح، وهذا أحد المذاهب في كيفية الرؤية وتحقيقه في كتب الحكمة والكلام، وقوله: (وهي للنفس الخ) المعروف إنها للقلب كالبصر للعين، وقوله: (تجلى) بمعنى تظهر وتكشف، وقوله: (الدلالة) فجمعه باعتبار أنواعه وقيل المراد آيات القرآن. قوله: (فلنفسه أبصر) قدره غيره فلنفسه الإبصار، وقدره أبو حيان فيهما بقوله فالإبصار لنفسه أي نفعه وثمرته، ومن عمى فعليها أي فالعمى عليها أي فجدوى العمى عائد على نفسه، والإبصار والعمى كنايتان عن الهدى والضلال، قال: وهذا الذي قدرناه من المصدر وهو الإبصار والعمى أولى لوجهين أحدهما أن المحذوف يكون مفردا لا جملة ويكون الجار والمجرور عمدة لا فضلة، وفي تقدير غيره المحذوف جملة والجار والمجرور فضلة ولأنه لو كان المقدر فعلا لم تدخله الفاء سواء أكانت شرطية أو موصولة مشبهة بالشرط لأن الفعل الماضي إذا لم يكن دعاء ولا جامدا، ووقع جواب شرط أو خبر مبتدأ مشبه باسم الشرط لم تدخل الفاء في جواب الشرط، ولا في خبر المبتدأ لو قلت من جاءني فأكرمته لم يجز بخلاف تقديرنا، وهو غير وارد، لأنه ليس كالمثال الذي ذكره بل مثاله من جاءني، فلاكرامة جاء إذ تقدم فيه الجار والمجرور لإفادة الحصر والجاز والمجرور إذا تقدم على الماضي جاز اقترانه بالفاء، بل قيل: إنها لازمة له كما صرح به النحرير، والمعرب السفاقسي، ففي هذه المسالة ثلاثة مذاهب المنع، وهو مختار أبي حيان والجواز." (١)

"والحجة وان متبع أحدهما لا يكون متبعا للآخر للمنافاة بينهما وضمير بها للأيات، وقوله فاتسع فيه يعني استعمل المقيد في المطلق مجازا وهو ظاهر، وقوله الخبرية هو مقابل الاستفهامية فهي موصولة أو موصوفة، والعائد محذوف حينئذ. قوله: (وأصله أن يقوله من كان في علو) ي! ضمل أنه هنا

على الأصل تعريضا لهم بأنهم في حضيض الجهل ولو سمعوا ما يقول ترقوا إلى ذروة العلم وقمة العز. قوله: (لأنه بمعنى أقل الما كان أتل بمعنى أقل صح أن يعمل في الجملة بناء على المذهب الكوفي من أنه يحكي الجمل بكل ما تضمن معنى القول، وغيرهم يقدر فيه قائلا ونحوه فمن اعترض بأن الناصب للجملة إنما هو الماذة المخصوصة لا ما يكون من أقسامها فإن التلاوة والأمر والنهي تنصب المفرد مع كونها من باب القول لم يصب واسم الاستفهام معمول حرم تقدم عليه لا أتل لئلا تبطل صدارته والمعنى أقل لكم وأبين جواب هذا الاستفهام. قوله: (أي لا تشركوا الخ) أي أن إن هنا تفسيرية لا مصدرية فلذا عبر بأي التفسيرية لاستيفاء شرطها وهو تقدم ما فيه معنى القول دون حروفه. قال النحرير: نظم الكلام لا يخلو عن خفاء لأن إن إما مصدرية أو مفسرة فمان جعلت مصدرية كانت بيانا للمحرم بدلا من ما أو عائده المحذوف، وظاهر أن المحرم هو الإشراك لا نفيه وان الأوامر بعده معطوفة على لا تشركوا فيه عطف الطلبي على الخبري، وجعل الواجب المأمور به محرما فاحتيج إلى تكلف كجعل لا مزيدة وعطف الأوامر على المحرمات باعتبار حرمة أضدادها، وتضمين الخبر معنى الطلب وأما جعل لا ناهية وصلة لأن المصدرية كما جوزه سيبويه رحمه الله إذ عمل الجازم في الفعل وألناصب في لا مع الفعل، فلا سبيل إليه هنا لأن زيادة لا الناهية لم يقلى به أحد ولم يرد، فإن جعلت مفسرة ولا ناهية والنواهي بيان لتلاوة المحرمات أشكل عطف، وان هذا صراطي مستقيما الخ على أن لا تشركوا مع أنه لا معنى لعطفه على أن المفسرة مع الفعل وعطف الأوامر المذكورة على النواهي، فإنها لا تصلح بيانا لتلاوة المحرمات بل الواجبات، والزمخشري اختار كونها مفسرة،

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤/١٠٨

وعطف الأوامر لأنها معنى نواه ة ولا سبيل حينئذ لجعل إق مصدرية لما مر وأجاب عن **الإشكال الأول** بأن هذا صراطي تعليل للاتباع متعلق باتبعوه على حذف اللام وجاز عود ضمير اتبعوه إلى الصراط لتقدمه في اللفظ، فإن قيل فعلى هذا يكون اتبعوه عطفا على لا تشركوا ويصير التقدير وفاتبعوا صراطي لأنه مستقيم، وفيه جمع بين حرفي عطف أعني الواو والفاء وليس بمستقيم، وان جعلنا الواو استئنافية اعتراضية قلنا ورود الواو مع الفاء عند تقديم المعمول فصلا بينهما شائع في الكلام مثل: ﴿وربك فكبر﴾ [سورة المدثر، الآية: ٣، و ﴿وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا﴾ [سورة الجن، الآية: ١١٨ فإن أثبت الجمع البتة ومنعت زيادة الفاء فاجعل المعمول متعلقا بمحذوف والمذكور بالفاء عطفا عليه مثل عظم فكبروا دعوا الله فلا تدعوا مع الله وآثروه فاتبعوه، وعن **الإشكال الثاني** بان عطف الأوامر على النواهي الوأقعة بعد أن المفسرة لتلاوة المحرمات مع القطع بأن المأمور به لا يكون محرما دل على أن التحريم راجع إلى أضدادها بمعنى أن الأوامر قصد لوازمها حتى كأنه قيل لا تسبوأ الوالدين ولا تبخسوا الكيل والميزان ولا تتركوا العدل ولا تنكثوا العهد، ومثله وان

لم يجز بحسب الأصل ربما يجوز بطريق العطف انئهى، واختار أبو حيان رحمه الله إن في الكلام مقدرا وأصله اتل ما حرم وما أوجب والتفسير لهما، وقال: إنه أقرب مما ذكروه. قوله: (تعليق الفعل المفسر بما حرم) أي جعله عاملا فيه وهو معنى التعليق إذا تعدى بالباء لا بعن والمراد بالفعل المفسر بفتح السين اتل لا بكسرها كما توهم ومن فسر تعليق المفسر بجعله تفسيرا لما حرم فقد وهم، وقوله: (إلى أضدادها) مر تفسيره. قوله: (ومن جعل أن ناصبه الخ) فهو اسم فعل بمعنى الزموا وما قيل إن انتصاب أن لا تشركوا بعليكم يأباه عطف الأوامر، إلا أن تجعل لا ناهية وأن المصدرية موصولة بالأوامر والنواهي على ما جوزه الزمخشري نقلا عن سيبويه، تكلف! لا حاجة إليه لجواز العطف على العامل أعني عليكم لأنه بمعنى الزموا. قوله: (أو بالبدل من ما أو من عائده المحذوف) قيل لا يجوز أن يكون بدلا من المحذوف والمبدل منه في حكم التنحية، والسقوط بواسطة كونه غير مقصود." (١)

"معناه إلى أقل ما يطلق عليه اسم الضلال، وهذا معنى كونه أخص! ، ولا يبعد تفسيره بالأقل فردا وظاهر، أن نفيه أبلغ من نفي الجنس المحتمل للكثرة، أو الانصراف إلى الكمال، كما يحتمل نفس الماهية، ولا كذلك احتمال رجوع النفي في المرة إلى الوحدة، بمعنى ليس بي ضلالة بل ضلالات، كما في جاءني رجل بل رجلان لأنه مضمحل، في هذا المقام لا مجال للوهم فيه فسقط ما أورد على ذلك برمته، وأغنى عما وقع هنا للشراح من القيل والقال، واليه أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله شيء من الضلال فتدبر، وقوله بالغ في النفي حيث نفى عن نفسه ملابسة ضلالة واحدة، وبالغوا في الإثبات حيث أكدوا كلامهم بأن واللام، وجعلوا الضلال ظرفا له، وقوله وعرض لهم به لأن تقديم المقيد لاختصاص النفي به يقتضي أنه ثابت لهم، وهو المراد بالتعريض لأنه من عرض الكلام ومفهومه. قوله: (استدراك باعتبار ما يلزمه الخ) في الكشاف فإن قلت كيف وقع قوله ولكني رسول استدراكا للانتفاء عن الضلالة، قلت كونه رسولا من الله مبلغا رسالاته ناصحا في معنى كونه على الصراط المستقيم فصح لذلك أن يكون استدراكا للانتفاء عن الضلالة، فقيل عليه معنى الاستدراك أن يقع للمخاطب في الجملة السابقة وهم فيتدارك ذلك الوهم بإزالته، فلما نفى الضلالة عن نفسه فربما يتوهم المخاطب انتفاء

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٣٦/٤

الرسالة أيضا كما انتفى الضلالة فاستدركه بلكن، كما في قولك زيد ليس بفقيه، لكنه طبيب، وأما **جوابه** بأن إثبات الرسالة في معنى الاهتداء واثبات الاهتداء استدراك لنفي الضلالة ففيه بعد، لأنه لما نفى الضلالة لم يذهب وهم واهم إلى نفي الاهتداء أيضا حتى يحتاج إلى تداركه، ويمكن أن يقال إذا لم يسلك طريقا فلا

اهتداء ولا ضلال، وقال النحرير: متعقبا له إن كان القصد إلى مجرد كون لكن يتوسط بين كلامين متغايرين نفيا واثباتا فوجه السؤال **والجواب** ظاهر، وأم إذا أريد بالاستدراك رفع التوهم الناشئ من الكلام السابق على ما هو المشهور، وعلى ما قاله المصنف رحمه الله تعالى معنى الاستدراك أن الجملة التي يسوقها أولأ يقع فيها وهم للمخاطب فيتدارك ذلك الوهم بإزالته، كقولك زيد ليس بفقيه ولكنه طبيب، ففي الكلام **إشكال لأن** نفي الضلالة ليس مما يقع فيه نفي كونه رسولأ، وعلى صراط مستقيم، وما في الكتاب غير واف بحله بل ترك ما ذكره من التأويل أولى، إذ يمكن أن يقال ربما يتوهم المخاطب عند نفي الضلالة انتفاء الرسالة أيضا، لكن توهم انتفاء الهداية مما لا وجه له إذ من البعيد أن يقال نفي الضلالة، ربما يوهم نفي سلوك الطريق المستقيم، وحيث لا سلوك لا هداية، كما لا ضلالة والظاهر أن المصنف رحمه الله تعالى لم يقصد سوى أنه عند نفي أحد المتقابلين قد سبق الوهم إلى انتفاء المقابل الآخر، لا إلى انتفاء الأمور التي لا تعلق لها به، فأول ما وقع في معرض الاستدراك بما يقابل الضلال مثلا يقال زيد ليس بقائم لكنه قاعد، ولا يقال لكنه شارب إلا بعد التأويل بأن الشارب يكون قاعدآ، وقد قيل: إن القوم لما أثبتوا له الضلالة أرادوا به ترك دين الآباء ودعوى الرسالة، فهو حين نفي الضلالة توهم منه أنه على دين آبائه، وترك دعوى الرسالة، فوقع الأخبار بأنه رسول، وثابت على الصراط المستقيم أستدراكا لذلك، ولا خفاء في أن هذا ليس كلام الكتاب، اه وما ذكره تحقيق بديع لكن المذكور في العربية كما نقله صاحب المغني أن للنحاة في الاستدراك ولزومه لها قولين: فقيل الاستدراك أن تنسب لما بعدها حكما مخالفا لما قبلها سواء تغايرا إثباتا ونفيا أولا، وقيل هو رفع ما يتوهم ثبوته، وهو التحقيق كما يشهد به من تتبع موارد الاستعمال، وما ذكره أولا مخالف للقولين إلا أن يرجع إليه بضرب من التأويل، وقال بعض المتأخرين من علماء الروم: النظر الصائب في الاستدراك هنا أن يكون مثل قوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم

الخ وقوله:

سوى أنه الضرغام لكنه الوبل

أي ليس بي ضلالة وعيب، لكني رسول من رب العالمين فليتأفل، ومحصل كلام المصنف رحمه الله تعالى أنها واقعة بين متغايرين بحسب التأويل، وهي تفيد التأكيد في مثله، كما صرح به النحاة فلا يرد السؤال الذي أورده بعضهم هنا، وهو فإن قيل لا فائدة في الاستدراك لأن نفي الضلالة يستلزم الهدي، قلنا المراد من الهدي الهداية الكاملة، ونفي الضلالة لا يستلزمها. قوله: (صفات لرسول أو استئناف) قيل إذا كانت الجملة صفات جاز فيها التكلم لأنها خبر." (١)

"الحمرة على ألوانهم، فلذا يستعملونه في الذم، وأصله تشقى الضياطرة بالرماح إلا أن الشاعر جعل الرماح شقيت بهم لتكسرها من كثرة الطعن فيهم كما قال أبو الطيب:

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٧٨/٤

طوال الردينيات يقصفها دمي وبيض السريجيات يقطعها لحمي

وأفصح عن هذا المعنى في قوله:

والسيف يشقى كماتشقى الضلوع به وللسيوف كعا للناس آجال

قوله: (أو لأن ما لزمك فقد لزمته) عطف على ما قبله بحسب المعنى لأن المعنى وإنما

قال حقيق علي أن لا أقول لأن أصله ولأن الخ، وهذا هو الجواب الثاني أي كما أن قول الحق

لازم له فهو لازم لقو الحق أيضا، واعترض! عليه بأن اللزوم قد يكون من أحد الطرفين دون الآخر كما هنا، فليس كل ما لزمك لزمته، وأجيب عنه بأنه إشارة إلى أنه من الكناية الإيمائية كقوله البحتري:

أو مارأيت الجود ألقى رحله في آل! ة ثم لم يتحول

وقول ابن هانئ:

فما جازه جود ولا حل دونه ولكن يسير الجود حيث يسير

يعني بلغت الملازمة بين الجود والممدوج بحيث وجب وحق على الجود أن لا يفارق ساحته فيسير حيث سار وهو المراد، وقيل عليه بل معناه أن بين الواجب ومن يجب عليه ملازمة فعبر عن لزومه للواجب بوجوبه على الواجب كما استفيد من العكس، وليس من الكناية الإيمائية في شيء بل هو تجوز فيه مبالغة حسنة. قوله: (أو للأكراق في الوصف بالصدق الخ) الإغراق المبالغة من قولهم أغرق الرامي في النزع وهو نوع في البديع معروف فقد جعل قول الحق بمنزلة رجل يجب عليه شيء، ثم جعل نفسه أي قابليته لقول الحق وقيامه به بمنزلة الواجب على قول الحق فيكون استعارة مكنية وتخييلية، فالمكنية في قول الحق إذ شبه برجل، والتخييلية في حقيق أي بالغ في وصف نفسه بالصدق فيقول أنا واجب على الحق أن يسعى في أن أكون أنا قائله فكيف يتصور مني الكذب، جعل الحق كأنه عاقل يجب عليه أن يجتهد في أن يكون هو القائم به، وقيل عليه هذا إنما يتم لو كان اللفظ هو حقيق على قول الحق، وليس كذلك بل على قولي الحق، وجعل قوله الحق يجب عليه أن يسعى في أن يكون هو قائله ليس له كبير معنى، وهذا مما ذكره النحرير، ولم يجب عنه وأجاب عنه بعض المتأخرين بما لا حاصل له وهو ظاهر الورود، ويمكن دفعه بأن مبناه على أن المصدر المؤول معرفة لا بد من إضافته إلى ما كان مرفوعاً له، وليس بمسلم فإنه قد يقطع النظر عن ذلك، وصرح بعض النحاة بأنه قد يكون نكرة كقوله: ﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى﴾ [سورة يونس، الآية: ٣٧] أي افتراء وهنا قطع النظر فيه عن الفاعل إذ المعنى حقيق علي قول الحق وهو محصل مجموع الكلام فلا إشكالط فيه، وما ذكره يليق بالتدقيقات الرياضية لا التراكيب العربية فتدبر. وقوله: إلا بمثلي في أكثر النسخ وهو ظاهر، وفي بعضها بمثله على عدم الحكاية وهي بمعنى الأولى والنسخة الأولى أصح. قوله: (أو ضمن حقيق معنى حريص الخ (هذا هو الجواب الرابع وهو ظاهر، وعلى جعل على بمعنى الباء كما تكون الباء أيضا بمعنى على فحقيق بمعنى جدير، وبقي جواب سادس ذكره ابن مقسم، وقال: إنه أولى وقد أهملوه وهو أنه متعلق برسول إن قلنا

بجواز أعمال الصهفة إذا وصفت، فإن لم نقل به وهو المشهور فهو متعلق بفعل يدل عليه، أي أرسلت على أن لا أقول إلا الحق، وقراءة حقيق أن لا أقول بتقدير الجار وهو على أو الباء أو يقدر علي بياء مشددة، وتفسيره ما مر في القرا آت

المشهورة. قوله: (فخلهم الخ (الظاهر أنه معنى حقيقي للإرسال قال الراغب: الإرسال يقال في الإنسان وفي الأشياء المحبوبة والمكروهة، وقد يكون ذلك بالتسخير كإرسال الرياح والمطر، وقد يكون ذلك بالتخلية وترك المنع نحو: ﴿أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين﴾ [سورة مريم، الآية: ٨٣] ويقابله الإمساك فأشار المصنف رحمه الله تعالى إلى أن المراد به الأخير، وما قيل إنه استعارة من إرسال الطير من القفص تمثيلية أو تبعية لا أصل له، وهذا إشارة إلى ما في الكشاف من أن يوسف عليه الصلاة والسلام لما توفي وانقرضت الأسباط غلب فرعون على نسلهم واستعبدهم، فأنقذهم الله بموسى ع! ، وكان بين." (١)

"الرؤية سببة عن النظر متأخرة لأن النظر تقليب الحدقة نحو الشيء التماسا لرؤيته والرؤية الإدراك بالباصرة بعد النور خطر بالبال أنه كيف جعل النظر جوابا لأمر الرؤية مسببا عنه فيكون متأخرا عنها وهي مقارنة له بالزمان، وان كانت متقدمة بالذات فأشار إلى توجيهه بأن المراد بالإراءة لش! إيجاد الرؤية بل التمكن منها مطلقا، أو التجلي وهو الظهور وهو مقدم على النظر وسبب له كما أشار إليه بقوله فأنظر، وهذا بطريق الكناية إذ ذكرها وأراد لازمها من التمكين أو التجلي إذ لو كان بيانا لطريقها كما قيل لم يندفع المحذور فتدبر. قوله: (وهو دليل على أن رؤيته تعالى جائزة في الجملة) يعني بقطع النظر عن الدنيا والآخرة لأن طلب المستحيل من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام محال لأنه إن علم باسنحالته فطلبه عبث، وان لم يعلم فجهل وكلاهما غير لائق بمنصب النبوة، وقد قالوا نختار أن موسى ع! ير لم يعلم امتناع رؤيته ولا يضر ذلك، لأن النبوة لا تتوقف على العلم بجميع العقائد الحقة وجميع ما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز بل على ما يتوقف عليه الغرض من البعثة والدعوة إلى الله تعالى وهو وحدانيته وتكليف عباده بأوامر ونواه ليحرضهم على النعيم المقيم، ولا نسلم أن امتناع الرؤية من هذا القبيل، أو نختار أنه يعلم امتناعها وسؤاله لغرض، أو هو محرم ارتكبه لأنه صغيرة ورد بأنه يلزمهم أن يكون الكليم يث! يرو دون آحاد المعتزلة علما ودون من حصل طرفا من الكلام في

معرفة ما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز، وهذه كلمة حمقاء، وطريقة عوجاء لا يسلكها أحد من العقلاء ولا شك أنا نعتقد أن علم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بذاته وصفاته أكمل من علم ما عداهم، وان أردت تحرير هذا فعليك بمطولات الكلام ويكفي من القلادة ما أحاط بالجيد. قوله: (ولذلك) أي لكونها جائزة قال ما ذكر دون لن أرى لأنه يدل على امتناع الرؤية مطلقا أو إن أريك لأنه يقتضي أن المانع من جهته، ولن تنظر إلي إن كان بصيغة المجهول كما قيل فظاهر والا فلأن النظر لا يتوقف على معد وإنما المتوقف عليه الرؤية والإدراك وذلك المعد قوة يخلقها الله فيه بحيث ينكشف له انكشافا تاما وهل يختص بالآخرة أولاً فيه خلاف ينظر في محله. قوله: (وجعل السؤال لتبكيت قومه الخ) إشارة إلى قولهم إق موسى صلى الله عليه وسلم لم يسأل الرؤية لنفسه بل لقومه القائلين أرنا الله جهرة وإنما أضافها إلى نفسه ليمنع عنها فيعلم قومه أنها بالنسبة إليهم أبعد وأشد في الاستحالة، وهو أبلغ من إضافتها إليهم وأدعى لقبولهم، ولذا لم يقل وأرهم ينظروا إليك، وفي شرح المواقف إنه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل وما ذكروه من أن الدليل أخذ الصعقة ليس بشيء واليه أشار المصنف رحمه الله يعني لو كان كذلك كان عليه أن يزيل يث! بهتهم ولا يحتج إلى ما هم فيه من الآراء الفاسدة، وقوله إذ لا

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤/٢٠٠

يدل الإخبار الخ وكلمة لن تدل على تأكيد النفي دون تأييده على الصحيح ولو سلم فبالنسبة إلى الدنيا. وقوله: (أو أن لا يراه الخ) **جواب** جدليئ. قوله: (ودعوى الضرورة فيه مكابرة) إذ ليس انتفاء ذلك بديهي والا لم يختلف فيه العقلاء، أو هو جهالة بحقيقة الرؤية لأنه لا نزاع في جواز الإنكشاف العلمي التام ولا في ارتسام صورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك إنما النزاع أنا إذا أبصرنا الشمس مثلا ثم غمضت العين نجد في الأول حالة زائدة على الثاني، وكذا إذا علمنا شيئا علما جليا ثم أبصرناه نجد في الثاني أمرا زائدا على الأول، وهو الذي نسميه بالرؤية ولا يتعلق في العادة إلا بما هو في جهة ومقابلة فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصح أن تكون مقارنة للمقابلة والجهة وأن تتعلق بالذات المقدسة أم لا والى الأول ذهب الأشاعرة والمخالف فيه اشترط فيه ذلك، ولذا قال السهروردي:

قد يحقق بأيسر نظر أن الرائي غير العضو المخصوص، وهو قوة حالة فيه وبه

ل

يرتفع **الإشكال لأن** القوم لما اعترفوا بأن العين لا تبقى على هذه الصفة بل يخلق الله فيها استعدادا لرؤيته تعالى، وخصومهم أنكروا الرؤية والعين هذه العين بمشخصاتها أجمع فالصلح

فمن لي بالعين التي كنت ناظرا إلي بها قبل القطيعة والصد

قوله: (يريد أن يبين به أنه لا يطيقه الخ) يعني ليس المقصود نفي الرؤية بل نفي لطاقته

لها في هذه الدار." (١)

"من سائر الناس نحو زيد قائما أحسن منه قاعدا، وقيل الوجه الأول أن يكون **جوابا** للأمر ومحله نصب على أنه بدل من الذين ظلموا، والثاني أن يكون صفة أو نهيا ومن بيانية إلى هذا ذهب القاضي أيضا لأنه إذا كان المراد، واتقوا فتنة لا تصيبنكم العقاب خاصة على ظلمكم كان منكم تفسيرا للذين ظلموا أي لا تصيبن الظالم الذي هو أنتم أي لا ينبغي أن تختصوا بالفتنة، وأنتم عظماء الصحابة فإذا حققت النظر علصت أن المخاطبين في الأول كل الأمة، وراكب الفتنة بعضهم فلا محالة تكون من تبعيضية، والمخاطبين في الثاني بعض الأمة الذين باشروا الفتنة فلا محيد عن كون من بيانية، وقال النحرير: معنى من التبعيض على الوجه الأول أي كون لا تصيبن **جواب** الأمر لأن الذين ظلموا بعض من كل الأمة المخاطبين بقوله اتقوا والتبيين على الوجه الثاني، وهو كون لا تصيبن نهيا سواء اعتبر مستقلا أو صفة لأن المعنى لا تتعرضوا للظلم فتصيب الفتنة الظالمين الذين هم أنتم بناء على ظلمكم، وإنما أصابتهم على ظلمهم خاصة دون سائر الناس لأن الظلم منهم أقبح من الظلم من سائر الناس، فقوله منكم في موقع الحال من ضمير أقبح، وقوله من سائر الناس على حذف مضاف أي من ظلم سائر الناس، والقياس في مثله التقديم مثل الظلم منكم أقبح من الظلم من سائر الناس، إذا عرفت هذا فقول المصنف رحمه الله على النسخة المشهورة الوجوه الأول الظاهر أن المراد منه الثلاثة من الخمسة الأوجه وهي كونها نافية **وجواب** الأمر، أو نافية وهي صفة فتنة أو ناهية وهي صفة فتنة بالتأويل المشهور والأخيرين كونها نافية **جواب** قسم، أو ناهية والجملة مستأنفة وقد أورد عليه أنه لا فرق بين الوجه الثالث والخامس، وأنها إذا كانت قسم فلا نافية فمن تبعيضية

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢١٣/٤

كما في الوجه الأول من غير فرق، وأما على نسخة الإفراد وأن مراده ما في الكشاف بعينه كما صرح به الطيبي وتبعه بعض أرباب الحواشي على تصحيحها فلا **إشكال في** كلامه، وبعد اللتيا والتي ففي المقام نظر لم يدفع بسلامة الأمير. قوله: (وقيل للعرب كافة) مسلمهم وكافرهم وهذا وإن نقل عن وهب بعيد لا يناسب المقام مع أن فارس لم تحكم على جميع العرب لكن السيوطي، رواه في الدر المنثور أيضا. قوله: (كفار قريث! أو من عداهم الخ (قيل إنهما ناظران إلى كون الخطاب للمهاجرين، ومن عداهم أي غير قريش من العرب ولو أرجع الأول إلى تفسيره

بالمهاجرين، ومن عداهم إلى تفسيره بالعرب أي عادى العرب غيرهم لم يبعد ومعادين مخفف مفاعلة من العداوة، ومضاذين بالتشديد والضاد المعجمة بمعناه. قوله: (فآواكم إلى المدينة) ناظر إلى تفسيره بالمهاجرين، وما بعده إلى تفسيره بالعرب كافة، وقوله على الكفار بناء على أن الخطاب للمسلمين كافة والكفار ما يقابلهم مطلقا، وقوله أو بمظاهرة الأنصار بناء على أن الخطاب للمهاجرين، وقوله بإمداد الملائكة، وهو على عموم الخطاب أيضا، ويوم بدر ظرف له، وفسر الطيبات بالغنائم لأنها لم تطب إلا لهم ولأنه أنسب بالمقام، والامتنان به أظهر هنا. قوله: (بتعطيل الفرائض والسنن الخ) يعني المراد بالخيانة لهما عدم العمل بما أمرا به، أو بالنفاق أو الغلول في المغانم أي السرقة منها لأن الغلول بالمعجمة معناه السرقة من المغنم. قوله: (وروي الخ) إشارة إلى وجه آخر بعلم من سبب النزول، وهذا الحديث أخرجه البيهقي في الدلائل وفيه أنه صلى الله عليه وسلم حاصرهم خمسا وعشرين ليلة (١ (، وأبو لبابة رفاعة بن عبد المنذر لا مروان بن المنذر، كما في الكشاف فإنه يخالف ما صحح في أسماء الرجال وهو صحابي معروف، وروى ابن المسيب أنه رضي الله عنه تصدق بثلث ماله، وتاب فلم ير منه بعد ذلك إلا الخير حتى فارق الدنيا. قوله: (فأشار إلى حلقه أنه الذبح) أي أشار بيده إلى حلقه يعني بإشارته أن حكم سعد فيكم هو الذبح والقتل فلا تختاروه. قوله: (فشد نفسه على سارية) أي عمود من عمده، وقد اختلف في الفعل الذي أوجب فعل أبي لبابة رضي الله عنه هذا بنفسه كما في الاستيعاب فقيل هو ما ذكره المصنف رحمه الله، وقيل إنه تخلف عن النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة

تبوك فربط نفسه الخ، وقال ابن عبد البر إنه أحسن أي رواية، وقوله أنخلع من مالي أي أتركه لله، وقوله أن يتصدق به بدل من الثلث أو بتقدير لأن يتصدق به. قوله: (وأصل الخون النقص الخ) أي أصل معناه النقص والخائن بنقص." (١)

"لا يخطر بالبال عند إرادته فضلا عما ادعاه فقول المصنف رحمه الله فيموتوا إشارة إلى ترتبه على ما قبله من أشتغالهم بالدنيا حتى يأتيهم الموت من غير رجوع عن كفرهم، وهذا يعلم من تأخيره وترك الفاء فيه اعتمادا على أنه يعلم من معنى الكلام كما مر عن السكاكي، ولما كان الاستدلال بالآية على أن كفر الكافر بإرادة الله غير تام لما عرفت لم يتبع من استدل بها، وفسرها بما ذكر مما هو متفق عليه عند أهل السنة والمعتزلة والشغل ضد الفراغ فإذا تعدى بعن كان بمعناه، والتقية ما يظهر لأجل اتقاء الضرر وليس عن اعتقاد وقوله غير إنا جمع غار كثيران ونار تفسير لمغارات جمع مغاوة بمعنى الغار، ومنهم من فرق بينهما بأن الغار في الجبل والمغارة في الأرض، وقراءة الجمهور بفتح الميم وقرىء بضمها شاذا.

قوله: (نفقا ينحجرون فيه الخ (النفق بفتحتين سرب في الأرض! ، وهو الحجر وانحجر

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤/٢٦٧

دخل الحجر وهو معروف وهو مفتعل فأدغم بعد قلب تائه دالا، وقراءة يعقوب بفتح الميم اسم مكان من الثلاثي، وقراءة مدخلا بضم الميم وفتح الخاء من المزيد لأنهم يدخلون أنفسهم أو يدخلهم الخوف فيه، ومتدخلا اسم مكان من تدخل تفعل من الدخول ومندخلا من اندخل وقد ورد في قول الكميت:

ولا يدي في حميت السمن تندخل

وأنكر أبو حاتم رحمه الله هذه القراءة، وقال إنما هي بالتاء بناء على إنكار هذه اللغة والقراءة تبطله. قوله: (لآقبلوا نحوه وهم يجمحون الخ (أي لو وجدوا شيئا من هذه الأمكنة

التي هي منفور عنها مستنكره لأتوه لشدة خوفهم، وقيل لئلا يظن أن مساكنتهم لكم عن طيب نفس، والفرس الجموح النفور الذي لا يرده لجام ويجمزون قراءة أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه، فقيل له: يجمحون فقال: يجمحون ويجمزون ويشتدون بمعنى، وليس مراده أنه يقرأ بالزاي كما توهم بل التفسير، ورد الإنكار وجمازة ناقة شديدة العدو. قوله: (يلمزك يعيبك الخ) ظاهره أنه مطلق العيب كالهمز ومنهم من فرق بينهما بأن اللمز في الوجه والهمز في الغيب، وقد عكس أيضا وأصل معناه الدفع، وضمم عينه لغة فيه والملامزة بمعنى اللمز. قوله:) في قسمتها (يحتمل أنه بيان للمعنى المراد، أو تقدير المضاف وفي للظرفية أو التعليل. قوله: (نزلت في أبي الجواظ المنافق الخ) قال العراقي: لم أقف عليه في شيء كتب الحديث، والجواظ بصيغة المبالغة والظاء لمعجمة كشداد الضخم المتكبر والكثير الكلام. قوله: (وقيل في ابن ذي الخويصرة رأس الخوارج) الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه وقتله، وهذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم من حديث (١ (نحوه وعند مسلم ذي الخويصرة بدون ابن، وهو الصحيح واسمه خرقوص وإذا الفجائية معلوم معناها وأحكامها في النحو وهي تسد مسد الفاء في الربط فلذا وقعت الاسمية هنا جوابا بدون فاء، وغاير بين جوابي الجملتين إشارة إلى أن سخطهم ثابت لا يزول ولا ينفي بخلاف رضاهم. قوله: (من النيمة أو الصدقة) عمم الحكم لهما وان كان ما بعده وما قبله في الصدقة لأنه أنسب ولأن الموصول من صيغ العموم، وقوله: (كفانا فضله) إما بيان لحاصل المعنى أو تقدير المضاف لدلالة المعنى عليه والتصريح به بعد.، وقوله: (صدقة أو غنيمة) مفعول يؤتينا أو خبر كان أي صدقة كان أو غنيمة أو بدل

من محل الجار والمجرور، وأخرى صفة لكل منهما، وقوله أكثر مما آتانا جعله أكثر لأنه المتبادر من جعله فضلا، وأكثر تسلية فلا يقال إنه لا حاجة إليه بل يكفي أن يكون مثله لأنه لما كان سخطهم لقلة العطية ناسب أن يكون المعنى سيعطينا أكثر مما أوجب السخط وهذا بناء على أن معنى الآية، ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله، وان قل فيكون معنى قوله فإن أعطوا منها أعطوا ما أرادوا وان لم يعطوه سخطوا لا إن لم يعطوا شيئا، وهذا أحد احتمالين للمفسرين، ولذا قيل ظاهر هذه الآية أنهم لا يرضون بما أعطوا وهو خلاف ما يدل عليه ما قبله فإن حملت الآية الثانية على الغنيمة فلا إشكال إذ المعنى رضوا به، وإن لم يعطوا غيره، وان أريدت الصدقة فتحمل الآية الأولى على أنهم إن أعطوا بقدر طمعهم، وقوله والجواب محذوف لا قالوا والواو زائدة كما قيل. قوله: (ثم بين مصارف الصدقات تصويبا الخ) يعني لما ذكر المنافقون وطعنهم وسخطهم بين أن

فعله لإصلاح ع لدين، وأهله لا لأغراض نفسانية كأغراضهم فانطبقت هذه الآية وما فيها من الحصر المستدعي لإثباته لم ذكر ونفيه عمن عداه يعني الذي ينبغي أن يقسم مال الله." (١)

"أو تفسير للإرضاء بالرضا لأنه لازم له ومقصود منه لا مطلق فعل ما يرضى، وإن لم يترتب عليه الرضا. توله: (بالإرضاء بالطاعة الخ (إشارة إلى أن أن يرضوه صلة أحق بتقدير الباء لا مبتدأ أحق خبره والمفضل عليه محذوف أي من غيره وقوله بالطاعة، والوفاق أي الموافقة لأمره تفسير لإرضاء الله ورسوله. قوله: (وتوحيد الضمير الخ الما كان الظاهر بعد العطف بالواو والتثنية، وقد أفرد وجهوه بأن إرضاء الرسول! م لا ينفك عن إرضاء الله تعالى فلتلازمهما جعلا كشيء واحد فعاد عليهما الضمير المفرد، وأحق على هذا خبر عنهما من غير تقدير. قوله:) أو لأن الكلام في إيذاء

الرسول صلى الله عليه وسلم الخ) فيكون ذكر الله تعظيما له وتمهيدا فلذا لم يخبر عنه، وخص الخبر بالرسول وفيه تأمل، وقوله: (أو لأن التقدير الخ) جعل الخبر للأول لسبقه وخبر الثاني مقدر وهو كذلك وسيبويه جعله للثاني لأنه أقرب مع السلامة من الفصل بين المبتدأ والخبر كقوله:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض! والرأي هختلف

وقيل إن الضمير لهما بتأويل ما ذكر أو كل منهما، وأنه لم يثن تأدباً لئلا يجمع بين الله

وغيره في ضمير تثنية وقد نهى عنه على كلام فيه، وقوله: (صدقا) أي إيمانا صادقا في الظاهر، والباطن لا باللسان كإيمان المنافقين، وجواب الشرط مقدر يدل عليه ما قبله، وقراءة التاء على الالتفات للتوبيخ إن كان الخطاب لهم، وقيل إنه للمؤمنين وفي قراءة ألم تعلم الخطاب للنبي مج! ي! ، أو لكل واقف عليه. قوله:) يشاقق مفاعلة من الحد (بمعنى الجهة والجانب كما أن المشاقة من الشق بمعناه أيضا فإن كل واحد من المتخالفين والمتعاديين في حذ وشق غير ما عليه صاحبه، وهو الظاهر إذ المراد يخالف ويحتمل أن يكون الحد بمعنى المنع في كلامه. قوله: (على حذف الخبر (وهو حق وإن وما معها اسم تأويلا مبتدأ وقدر لأن الفاء جواب الشرط وهو لا يكون إلا جملة، وأن المفتوحة مع ما في حيزها مفرد تأويلا وقدر مقدما لأنها لا تقع في ابتداء الكلام كالمكسورة وجوز أن يكون خبرا أي الأمر أن له الخ. قوله: (أو على تكرير أن للتكيد) في كتاب سيبويه بعدما ذكر ما يكرر للتطرية، ومما جاء من هذا الباب قوله تعالى: ﴿أنكم إذا متم وكنتم ترابا وعظاما أنكم مخرجون﴾ [سورة المؤمنون، الآية: ٣٥] فكأنه قال أيعدكم إنكم مخرجون إذا متم ولكنه قدمت إن الأولى ليعلم بعد أي شيء الإخراج، وزعم الخليل رحمه الله أن مثل ذلك قوله تعالى جذه ﴿ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله﴾ ، ولو قال فإن كانت عربية جيدة انتهى، وقيل إنه يعني أنه تكرير لطول العهد، وإفادة التأكيد كما في قوله تعالى: ﴿ثم إن ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك وأصلحوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم﴾ [سورة النحل، الآية: ١١١٩ وكقوله:

لقدعلم الحي اليمانون أنني إذا! لت أ! ابعدفى-اني! ا

وليس من التأكيد الاصطلاحي وفي مثله لا بأس بالفصل سيما بما يكون من متعلقاته، ثم

إن هذا المكرر لما كان محض مقحم هاعادة كان وجوده بمنزلة العدم فجاز الفصل به بين فاء الجزاء وما بعدها، ومع هذا لا

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٣٤/٤

يخلو عن ضعف، وأما **إشكال نار** جهنم فالحق أنه قوقي لأن أن لما كان تكرارا للأول لم يقتض إلا ما اقتضاه، ولم يعمل إلا فيما عمل فيه من غير أن ينفرد بعمل، وفي الجملة فجعل أن الثانية تكريرا للأولى مع أن لها منصوبا غير منصوبها ومرفوعا غير

مرفوعها ليس من قاعدة التكرير لبعد العهد، والمجوز مكابر معاند لا ينبغي أن يصغي إليه اهـ، وما ذكره من **الإشكال** **لصاحب** التقريب، والمجوز الذي أشار إليه العلامة فإنه قال هو وإن كان زائدا يجوز إعماله، كما في كفى بالله شهيدا وهذا كله غير وارد لما عرفت أنه مذهب الخليل، وهم ناقلون له كما نقله سيبويه، وليس زعم تمريضا له لأنه عادته في كل ما نقله كما بينه شراحه، وما قال إنه **إشكال قوي** ليس بوارد عليه فالحق ما قاله العلامة. قوله. (ويحتمل أن يكون معطوفا الخ (لا يخفى بعده مع أن أبا حيان رحمه الله قال إنه لا يصح لأنهم نصوا على أن حذف **الجواب** إنما يكون إذا كان فعل الشر! ماضيأ أو مضارعا مجزوما بلم، وهذا ليس كذلك وليس ما ذكره متفقا عليه وقد نص على خلافه في مغني اللبيب فكأنه شرط للأكثرية وعلى كل حال لا يرد اعتراضه وأما كون حقه العطف بالواو فليس بشيء لأن استحقاقه." (١)

"وقع في نسخة ما اقترحتموه كما في الكشاف، وهو بيان لمتعلق الانتظار، وقيل إنه تهكم بهم لأنه لم يقع، وفيه تأمل، وقوله لما يفعل الله بكم كالقحط الذي دام عليهم، ونصره عليهم، وقتلهم في مواطن كثيرة، وضمير غيره راجع لما+ قوله تعالى: (﴿وإذا أذقنا﴾ الآية الخ (قيل المراد بالناس كفار مكة لما ذكر في سبب نزولها من قحطهم، وطلبهم أن يدعو لهم بالخصب فيؤمنوا، وقيل إنه عاتم لجميع الكفار دون العصاة لأن في الاية ما ينافيه، وقوله صحة وسعة تمثيل، ولم يرد به الحصر وفسر مكرهم بالطعن، وقيل هو إضافة ذلك للأصنام والكواكب والحيا بالمد والقصر المطر، والمراد به هنا الخصب، وقوله منكم بيان لأن أسرع أفعل تفضيل وذكر للمفضل عليه، وأسرع مأخوذ من سرع الثلاثي كما حكاه الفارسي، وقيل هو من أسرع المزيد وفيه خلاف فمنهم من منعه مطلقا، ومنهم من أجازه مطلقا، وقيل إن كانت همزته للتعدية امتنع والا جاز ومثله بناء التعجب، وقوله قد دبر الخ

تفسير لسرعته والتدبير مجاز عن التقدير أي تقديره لذلك قبل ذلك. قوله: (على سرعتهم المفضل عليها الخ) في الكشاف ما وصفهم بسرعة المكر فكيف صح قوله أسرع مكرا، وأجاب بأنه دل عليه كلمة المفاجأة لأن المعنى فاجأوا وقوع المكر منهم وسارعوا إليه، وظاهر كلامه أن صحة استعمال أسرع الدال على المشاركة في السرعة متوقف على دلالة الكلام عليه وأن وجهه ما ذكر، وكان المصنف رحمه الله لم يصرح بالصحة إشارة إلى أنه ليس بلازم لكن دلالة الكلام عليه أوضح وأظهر، وهو كذلك وإذا الأولى شرطية، والثانية فجائية رابطة **لجواب** الشرط والكلام في كونها ظرف زمان أو مكان، وفي العامل فيها وفي الشرطية مبسوط في محله. قوله: (والمكر إخفاء الكيد) الكيد المضرة، والمكر إيصال المضرة، وإطلاقه على الله مجاز، ولا يستعمل إلا مشاكلة، وقد سبق ما فيه، وقوله وهو من الله الخ يعني إطلاقه عليه إما استعارة بتشبيه الاستدراج به أو مجاز مرسل أو مشاكلة فإنها لا تنافيه كما في شرح المفتاح. قوله: (تحقيق للانتقام (كما مر من أنه إذا ذكر علم الله أو إثباته بكتابة ونحوها لما فعله العباد فهو عبارة عن المجازاة، وقوله لم يخف الخ. تجهيل لهم في مكرهم، واخفائهم ذلك على من لا

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٣٩/٤

يخفى عليه خافية. قوله: (بالياء ليوافق ما قبله) هذه قراءة الحسن ومجاهد ونافع في رواية عنه جريا على ما سبق من قوله منهم ولهم، والباقون بالخطاب مبالغة في الإعلام بمكرهم والتفاتا لقوله قل الله إذ التقدير قل لهم فناسب الخطاب، وفي قوله إن رسلنا التفات أيضا إذ لو جرى على قوله قل الله لقيل إن رسله فلا **إشكال فيه** كما قيل من حيث إنه لا وجه لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم إن رسلنا إذ الضمير لله لا له، وأجيب بتقدير مضاف أي رسل ربنا أو الإضافة لأدنى ملابسة كما قيل، وقد أجاب بأنه حكاية ما قال الله أو على كون المراد أداء المعنى لا بهذه العبارة، وهذا على تقدير أن يكون هذا الكلام داخلا في حيز القول، وليس بمتعين لجواز جعل قول الله ذلك تحقيقا للقول المأمور به وفي قوله على الحفظة إشارة إلى أن المراد برسلنا رسل الملائكة، ولو قال الكتبة كان أظهر فتأمل. قوله تعالى: (﴿هو الذي يسيركم﴾ الآية (قال الإمام لما قال تعالى: ﴿وإذا أذقنا الناس رحمة﴾ [سورة يونس، الآية: ١٢١ الخ وهو كلام كلي ضرب لهم مثلابهذا ليتضح ويظهر ما هم عليه، وقوله يحملكم على السير، ويمكنكم في الكشاف فإن قلت كيف جعل الكون في الفلك غاية للتسيير في البحريعني وهو مقدم عليه فلا يكون غاية له إذ التسيير في البحر إنما هو بالكون في الفلك قلت لم يجعل الكون في الفلك غاية للتسيير في البحر، ولكن مضمون الجملة الشرطية الواقعة بعد حتى بما في حيزها كأنه قيل

يسيركم حتى إذا وقعت هذه الحادثة وكان كيت وكيت من مجيء الريح العاصف، وتراكم الأمواج، والظن للهلاك، والدعاء بالإنجاء قال أبو حيان رحمه الله: وهو كلام حسن ولما رآه محتاجا للتأويل أوله بالحمل على السير والتمكين منه المتقدم على الكون في الفلك ليتضح جعله غاية له فهذا هو الداعي لتفسير المصنف رحمه الله بما ذكر، ولم يحتج لما في الكشاف لأنه قيل إن التحقيق أن الغاية إن فسرت بما ينتهي إليه الشيء بالذات فالغاية ليست إلا الشرط وأن فسرت بما ينتهي إليه الشيء مطلقا سواء كان بالذات أو بالواسطة كان الغاية مجموع الشرط، والجزاء وقيل المسير." (١)

"المقام وقد قيل النفي منسحب على المعطوف عليه فقط لا عليهما حتى يرد الإشكال، ولا محصل له سوى تعقيد كلماته. قوله: (بسلب حواسهم وعقولهم (أي إن سلبها والظلم على ظاهره وفسره الزمخشري بينقصهم شيئا فقيل ضمن معنى النقص فنصب مفعولين إن كان نقص كذلك كما في قوله: لا ينقصوكم شيئا وبه صرح الحلبي وقيل إنه تفسير لا تضمين فإنه متعد بمن كقوله: لا يظلم منه شيئا فالناس منصوب بنزع الخافض وشيئا مفعول به وقد صرح الراغب بكونه معنى للظلم، ومنهم من أعرب شيئا مفعولا مطلقا أي شيئا من الظلم، وعدل عما في الكشاف لابتنائه على مذهبه قيل، وهو **جواب** لسؤال نشأ من الآية السابقة وضمير بإفسادها وما بعده للحواس. قوله:) وفيه دليل على أن للعبد كسبا الخ) المجبرة هم أهل الجبر الذين يقولون إن العبد لا كسب له ووجه الدلالة أنه ذكر أنه يظلم نفسه بالتصرف وصرف الحواس لما لا يليق وهو عين الكسب، وقوله ويجوز أن يكون وعيدا يعني بحمل الآية على أن الله لا يظلم الناس في تعذيبهم بل يعدل فلا شك أنه وعيد وشيئا على هذا مفعول مطلق فيكون ذلك في الآخرة وفي الوجه الأول يختص بأمور الدنيا. قوله: (لهول ما يرون) كذا في الكشاف قيل والوجه هو الأول لأن حال المؤمنين كحال الكافرين في أنهم لا يعرفون مقدار لبثهم في القبور بعد الموت إلى الحشر فوجب أن يحمل على أمر يختص بالكفار، وهو أنهم لما ضيعوا أعمارهم في طلب الدنيا والحرص على

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٦/٥

لذاتها لم ينتفعوا بعمرهم، وكان وجود ذلك العمر كالعدم عندهم فلذلك استقلوه والمؤمنون لانتفاعهم بعمرهم لا يستقلونه، وأما قوله لهول ما يرون فهو تعليل مشترك لأن الكفار لما شاهدوا من أهوال الآخرة استقلوا مدة لبثهم في الدنيا أو في القبور لأن الإنسان إذا عظم حزنه نسي الأمور الماضية، وقيل إذا شاهدوا ذلك الهول هان عليهم غيره، ووذوا طول مكثهم في القبور أو في الدنيا لئلا يروا ذلك فيعذونها قصيرة فتأمل. قوله: (والجملة التشبيهية في موقع الحال الخ (أي من مفعول نحشرهم، وكان مخفف كأن أو مركب من الكاف وأن والظاهر الأول، وأصله كأنهم أناس لم يلبثوا فيما مضى إلا ساعة، وعلى كل حال فالتشبيه ليس مرادا به ظاهره فإن

التشبيه كثيرا ما يذكر ويراد به معان أخر تترتب عليه كما صرح به في شرح المفتاح فالمراد إما التأسف على عدم انتفاعهم بأعمارهم أو تمني أن يطول مكثهم قبل ذلك حتى لا لشاهدوا ما رأوه من الأهوال، ومن غفل عن هذا قال: إن الظاهر أنها للظن فإن تشبيههم بعدم لبثهم إلا ساعة كلام خال عن الفائدة وهو من آفة الفهم فتدبر. قوله: (أو صفة ليوم الخ) تبع فيه بعض المعربين ورده أبو حيان بأن الجمل نكرات، ولا تنعت المعرفة بالنكرة، وأيضا هو من صفة المحشورين لا من وصف اليوم فيحتاج إلى تقدير رابط، وتكلف قبله أي كأن لم يلبثوا قبله، ومثله لا يجوز حذفه وكذا إذا قدر صفة مصدر محذوف، وعنده أن الجمل التي تضاف إليها أسماء الزمان ليست بنكرات على الإطلاق لأنه إن قدر حلها إلى معرفة كان ما أضيف إليها معرفة وإن قدر حلها إلى نكرة كان نكرة، وهاهنا يوم نحشرهم بمعنى يوم حشرنا والمراد به يوم القيامة، وهو يوم معين ولا يخفى أنه جوز تنكيرها أيضا، والذين قالوا بتنكير. هنا لم يقولوا إنه دائما نكرة حتى يرد عليهم ما ذكروه فيجوز أن يكون يوم بمعنى وقت، والمعنى وقت حشرهم يشبهون فيه من لم يلبث غير ساعة من نهار ويؤيده قوله وهذا أول ما نشروا فإنه يدل على أن اليوم يراد به ذلك الوقت ففي كلامه ما يدفع الاعتراض، وإن لم يتنبهوا له وصنعه من حذف العائد غير مسلم، ونهاية ما ذكره أنه وجه ضعيف، وهم لم يرجحوه. قوله: (يعرف بعضهم بعضا كأنهم لم يتفارقوا) أي لم يقع بينهم مفارقة بالموت إلا زمانا قليلا، وقوله: وهذا أول ما نشروا أول منصوب على الظرفية لا أفعل تفضيل وهو بيان للواقع، وقيل إنه لدفع المنافاة بينه وبين قوله: ﴿فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون﴾ [سورة المؤمنون، الآية: ١٠١] وقوله: ﴿ولا يسأل حميم حميما﴾ [سورة المعارج، الآية: ١٠] بالحمل على زمانين وفيه نظر وقيل المثبت تعارف تقريع وتوبيخ والمنفي تعارف تواصل ومنفعة. قوله: (وهي حال أخرى مقدرة أو بيان الخ) ولا داعي لجعلها مقدرة لأن الظاهر عدم! تأخر التعارف عن الحشر بزمان طويل حتى يحتاج إلى جعلها مقدرة، وتقرير البيان كما في الكشاف، وشرحه أنه لو طال العهد لم يبق التعارف لأن طول العهد منس." (١)

"من التعليل إنه إنما أنعم عليهم مع كفرهم لاستدراجهم بذلك فالاستدراج سبب وعلة لضلالهم أو لاضلالهم والظاهر أنه حقيقة على هذا وأنه مقصود لله تعالى، ولا يلزم ما قاله المعتزلة من أنه إذا كان مراد الله يلزم أن يكونوا مطيعين بضلالهم بناء على أن الإرادة أمر أو مستلزمة لأنه تبين بطلانه في الكلام السابق فلا حاجة إلى

جعل المعنى لئلا يضلوا كما قدره بعضهم أو التعليل مجازي، كما أشار إليه بقوله ولأنهم الخ فلما ضلوا بسبب الدنيا جعل

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٢/٥

ايتاؤها كأنه لذلك فيكون في اللام استعارة تجية، والفرق بين هذا وبين العاقبة أن قلنا با نه معنى مجازي أيضا أن في هذا ذكر ما هو سبب لكن لم يكن ايتاؤه لكونه سببا وفي لام العاقبة لم يذكر سبب أصلا وهي كاستعارة أحد الضدين للآخر فاعتبر الفرق فإنه محل اشتباه حتى وهم فيه كثير وقوله فيكون ربنا تكريرا الخ يعني في الاحتمالين الأخيرين للام وهو اعتذار عن توسطه بين العلة ومعلولها، وليس من مواقع الاعتراضى ولذا عيب قول النابغة:

لعل زياد إلا أبالك غافل

فتكريره للتأكيد، وللإشارة إلى أنه المقصود وان ورد في معرض! العلة لأن ما قبله بث

لسوء حالهم توطئة لما بعده كما مر. قوله تعالى: (﴿ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم﴾) في الفصول العمادية قال شيخ الإسلام خواهر زاده الرضا بكفر الغير إنما يكون كفرا إذا كان يستجيز الكفر أو يستحسنه أما إذا لم يكن ذلك ولكن أحب الموت، أو القتل على الكفر لمن كان مؤذيا حتى ينتقم الله منه فهذا لا يكون كفرا، ومن تأمل قوله تعالى: ﴿ربنا اطمس﴾ الآية يظهر له صحة ما ادعينا، وعلى هذا لو دعا على ظالم بنحو أماتك الله على الكفر، أو سلب عنك الإيمان لا ضرر عليه فيه لأنه لا يستجيزه ولا يستحسنه، ولكن تمناه لينتقم الله منه ث وقال صاحب الذخيرة: قد عثرنا على رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أن الرضا بكفر الغير كفر من غير تفصيل ففيه اختلاف لكن الأول هو المنقول عن الماتريدي أما رضاه بكفر نفسه فكفر بلا شبهة وظاهر قولهم على ما نقل في الشكف أن من جاءه كافر ليسلم فقال اصبر حتى أتوضأ أو أخره يكفر لرضاه بكفره في زمان قليل يؤيد ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله قلت لكن يدل على خلافه ما روي في الحديث الصحيح في فتح مكة أن ابن أبي سرح أتى به عثمان رضي الله عنه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال: " يا رسول الله بايعه فكف صلى الله عليه وسلم يد. عن بيعته ونظر إليه ثلاث مرات ") ١) وهو معروف في السير فهذا يدل على أن التوقف مطلقا ليس كما قالوه كفرا فليتأمل، وقوله **جواب** للدعاء وهو اشدد لا اطمس فهو منصوب والدعاء بلفظ النهي ظاهر وهو مجزوم وإذا عطف على ليضلوا فهو منصوب أو مجزوم على الوجهين السابقين. قوله: (أي أهلكها الخ) أصل الطمس محو الأثر والتغيير ويستعمل بمعنى الإهلاك والإزالة أيضا وفعله من

باب ضرب ودخل ويتعدى ولا يتعدى، وقوله المحق هو المحو كما في بعض النسخ وأقسها في كلام المصنف ضبط بفتح الهمزة من الأفعالط. قوله: (لأنه كان يؤمن) بالتشديد أي يقول آمين وآمين بمعنى استجب فهو دعاء وضمير لأنه لهارون وهذا دفع لأن الداعي هو موسى عليه الصلاة والسلام فكيف قيل دعوتكما وإن كان التخصيص بالذكر لا يقتضي أن غيره لم يدع، وفسر الاستقامة بالثبات على الدعوة بعد دعائه باهلاكهم فيقتضي أن لا يستعجلا بالإجابة إذ لو وقعت لم يؤمرا بدعوتهم فلذا قال ولا تستعجلا فلا حاجة إلى القول بأنه مفهوم من روأية خارجة، وقوله أنه أي موسى عليه الصلاة والسلام أو فرعون قيل وهو أولى. قوله: (وعن ابن عامر برواية ابن ذكوان ولا تتبعان بالنون الخفيفة الخ) قرأ العامة بشديد التاء والنون وقرىء بتخفيف النون! مكسورة مع تشديد اال! تاء وتخف! فها فإم قراءة العامة فلا فيها للنهي، ولذلك أكد الفعل وأما كونها نافية فضعيف لأن المنفي لا يؤكد على الصحيح، وأما قراءة التخفيف فلا إن كانت نافية فالنون علامة الرفع والجمبة حالية أي استقيما غير متبعين إلا أنه قي! ل إن المضارع المنفي بلا كالمثبت لا يقترن بالواو إلا أن يقدر المبتدأ

أو دفع بأن ابن الحاجب رحمه الله جوز فيها الاقتران بالواو وعدمه كما نقل في شرح الكشاف فلا إشكال وقيل إنه مرفوع والجملة مستأنفة للإخبار بأنهما لا يتبعان سبيل الجهلة، وأما أن لا ناهية والنون نون التأكيد الخفيفة كسرت لالتقاء الساكنين، فالكسائي." (١)

"للسجود قد مز دفعه في قوله خوفا وطمعا فإن العلة ما يحمل على الفعل، أو ما يترتب عليه لا ما يكون غرضا له فتذكره. قوله:) ظرف ليسجد (فالباء بمعنى في وهو كثير والمراد بهما الدوام لأنه يذكر مثله للتأبيد فلا يقال لم خصا به، وإذا كان حالا من الظلال فيصح فيه ذلك أيضا، أو يقال التخصيص لأن امتدادها وتقلصها فيهما أظهر، وقيل المراد إن الامتداد في الآصال أظهر، والتقلص في الغدو أظهر أما الأول فلأن في الأصيل يزيد الظل في زمان قصير كثيرا، وأما الثاني فلأن نقصانه في زمان قليل كثير. قوله: (والغدو جمع غداة كقنى جمع قناة) بقاف، ونون وهي الرمح ومجرى الماء، والآصال جمع أصيل وأصله أأصال بهمزتين فقلبت الثانية ألفا، وقراءة الإيصال بكسر الهمزة على أنه مصدر آصلنا بالمد أي دخلنا في وقت الأصيل كما قاله ابن جني، وهي قراءة لابن مجلز شاذة، وقد اقتصر على الوجه الثاني في سورة النور وسيأتي الكلام عليه هناك، وقوله خالقهما ومتولي أمرهما لأن الرب يكون بمعنى الخالق، أو بمعنى المربي الذي يتولى أمر من رباه واليهما أشار المصنف رحمه الله. قوله: (أجب عنهم بذلك إذ لا جواب لهم سواه الخ) قد مر الكلام في هذا ونكتة مبادرة السائل إلى الجواب، والجواب عن الخصم، وقد وجهه المصنف رحمه الله هنا بأنه لتعينه للجواب، ولأنه لا نزاع فيه للمسؤول منه، والفرق بينهما أنه على الأول متعين عقلا سواء كان بينا أو لا، وعلى الثاني أنه أمر مسلم ظاهر لكل أحد بقطع النظر عن تعينه، ولهذه المغايرة عطفه فلا وجه

لما قيل الأولى ترك العطف ليكون علة للأول، وعلى الأخير لقنهم الجواب ليتبين لهم ما هم عليه من مخالفتهم لما علموه وقيل إنه حكاية لاعترافهم، والسياق يأباه. قوله: (ثم ألزمهم بذلك الخ) مترتب على الجواب أي أنه لقنهم الجواب ليلزمهم ويقول لهم إذا علمتم أنه الخالق المتولي للأمور فكيف اتخذتم أولياء غيره وفيه إشارة إلى أن الاستفهام للإنكار، وأن إنكار ذلك مترتب على ما قبله مسبب عنه، وإنما أتى المصنف رحمه الله بثم في التفسير إشارة إلى أنه تعكيس، وإلى أنه لا ينبغي أن يترتب على ذلك الاعتراف هذا بل عكسه، وليس إشارة إلى أنه لو عطف لكان حقه أن يعطف بثم، كما قيل وكذا كونه إشارة إلى أن الفاء للبعد فإنه لم يقله غيره، وإنما هو إشارة إلى استبعاد التعقيب كما يدل عليه إنكاره فتأمل. قوله: (لأن اتخاذهم منكر بعيد عن مقتضى العقل) يعني أنه لإنكار التعقيب فالتعقيب واقع منهم وإليه الإشارة وإنكاره استبعاد لصدوره من العقلاء كما أشار إليه بقوله، ثم فتعقيبهم ذلك الاعتراف بالاتخاذ عكس قضية العقل، والسببية مقتضى أفعالهم، ولذا كان إلزاما لهم فلا وجه لما قيل إنها للتعقيب لا للسببية، ولو جعلت لسببية الجواب لإنكار الاتخاذ لم يبعد. قوله: (لا يقدرون أن يجلبوا إليها نفعا الخ) الملك التصرف، ويطلق على التمكن منه والقدرة كما ذكره الراغب وأشار إليه المصنف رحمه الله، وقوله يجلبوا إليها أي إلى أنفسهم. قوله: (فكيف يستطيعون إيقاع الخير ودفع الضر عنهم) كذا في أصح النسخ هنا، والإيقاع أفعال من الوقوع وضمير عنهم للذين يدعون، ولا إشكال على هذه النسخة، وفي نسخة أخرى إنفاع الغير

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٥/٥٥

ودفع الضر عنه، واعترض عليه بأن لفظ الإنفاع من النفع لم يذكر في كتب اللغة، ولم يسمع من العرب، وقد استعمله المصنف رحمه الله في غير هذا المحل كسورة الجن وهو خطأ وفي أخرى إنفاع الغير، ودفع الضر عنهم بضمير الجمع باعتبار معنى الغير ولا بعد فيه كما قيل وقيل إن هاتين النسختين من تصحيف الكتاب. قوله: (وهو دليل ثان على ضلالهم) قيل الدليل الأول هو ما يفهم من قوله: ﴿قل أفاتخذتم من دونه أولياء﴾ [سورة الرعد، الآية: ١٦] وقيل إنه ما يفهم من قوله والذين يدعون من دونه الخ وهذا أظهر، وان كان الأول أقرب من كلام المصنف رحمه الله، ولا خطأ فيه كما توهم. قوله:) المشرك الجاهل بحقيقة العبادة الخ) هذا المراد منه فهو استعارة تصريحية كما في القول بأن المراد الجاهل بمثل هذه الحجة، والعالم بها وقيل إنه تشبيه، والمعنى لا يستوي المؤمن والكافر كما لا يستوي الأعمى والبصير فهو حقيقة، وليس المراد على الأول بالعمى والبصر القلبيين فتأمل. قوله: (المعبود النافل عنكم الخ) هذا من إرخاء
العنان والا فلا إدراك لها أصلا حتى تتصف بالغفلة، ويصح أن يطلقه لمقابلة." (١)

"الدال على ما في باطنه من الإيمان كقولهم البشر عنوان الكرم. قوله: (أي اذكروا نعمته وقت إنجائه إياكم) يعني أن النعمة مصدر بمعنى الأنعام، واذ متعلقة به أو بكلمة عليكم إذا كانت حالا لا ظرفا لغوا للنعمة لأن الظرف المستقر لنيابته عن عامله يجوز أن يعمل عمله أو هو على هذا معمول لمتعلقه، والنعمة على هذا يجوز كونها بمعنى العطية المنعم بها، ولا يتعين كما هو ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى أو إذ يدل من نعمة بدل اشتمال. قوله: (أحوال الخ) وجوز في سورة البقرة أن يكون حالأ منهما جميعا لوجود ما يربطه بهما، وتركه هنا قيل لما فيه من نوع تزاحم الاعتبارين معا ومن شائبة اختلاف العامل، وان أمكن تأويله بأن
العامل في آل فرعون، وان كان لفظ من في الظاهر لكنه لفظ أنجاكم في الحقيقة، وهذا الإشكال مع حله يتمشى في الأول، ولا يخفى سماجته فإن التركيب في السورتين واحد فهذا لو كان محذورا تركه ثمت أيضا فلا وجه! لما تكلفه، وضمير المخاطبين مفعول أفجاكم. قوله: (والمراد بالعذاب هاهنا غير المراد به في سورة البقرة الخ) جواب عما يسئل عنه وهو أنه لم عطف ويذبحون هنا ولم يعطف هو في البقرة ويقتلون في الأعراف والقصة واحدة فأشار إلى أنه حيث طرح الواو قصد تفسير العذاب، وبيانه فلم يعطف لما بينهما من كمال الاتصال، وحيث عطف كما نحن فيه لم- يقصد ذلك، والعذاب إن كان المراد منه الجنس فالتذبيح لكونه أشد أنواعه عطف عليه عطف جبريل على الملائكة عليهم الصلاة والسلام تنبيها على أنه لشدته كأنه ليس من ذلك الجنس، وان كان المراد به غيره كاسترقاقهم، واستعمالهم في الأعمال الشاقة فهما متغايران، والمحل محل العطف، وقد جوز أهل المعاني أن يكون بمعنى، وتفسيرا فيها، وترك عطفه في تينك السورتين ظاهر، وعطفه هنا لعد التفسير لكونه أوفى بالمراد وأظهر بمنزله المغاير فلذا عطف كما في المطول وهو وجه حسن أيضا، وقوله بالتذبيح والقتل لف، ونشر لما في السورتين، ولو قال التقتيل كان أنسب، وثمة إشارة إلى الموضعين، وقوله وعطوف عليه التذبيح، وفي نسخة الذبح، وفي أخرى معطوف عليه التذبيح فهو خبر سببي، وهو ظاهر، ورابطه ضمير عليه حينئذ. قوله: (من حيث إنه بأقدار الله إياهم وإمهالهم فيه) تبع فيه الزمخشري وهو إنما فسره به بناء على مذهبه فلو قال من حيث إنه بخلئ الله، وايجاده،

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٥/٢٣٠

وان كان بكسبهم كان أوفق بمذهب أهل السنة، والإشارة على هذا إلى فعل م ل فرعموق بهم، وإنما عدل عنه لأنه مناسب لإمهالهم فتنبه له. قوله: (ابتلاء منه) إما كون قتل الأبناء ابتلاء فظاهر، وأما استحياء النساء، وهت البنات أي استبقاؤهم فلأنهم كانوا يستخدمونهن، ويفرقون بينهن، وبين الأزواج أو لأن بقاءهن دون البنين رزية في نفسه كما قيل:

ومن أعظم الرز فيما أرى بقاء البنات وموت البنينا

قوله: (ويجوز أن تكون الإشارة إلى الإنجاء والمراد بالبلاء النعمة) فإن البلاء هو الابتلاء

سواء كان بالنعمة أو المحنة قال تعالى: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٣٥] ولذا جوز أن تكون الإشارة إلى جميع ما مر الشامل للنعمة، والنقمة، وجعله إشارة لما ذكر هربا من إسناد ما فعلوا إلى الله على مذهب المعتزلة، ولذا أخره المصنف رحمه الله تعالى. قوله: (من كلام موسى صلى الله عليه وسلم) فهو! ، من مقول القول لا كلام مبتدأ وهو معطوف على نعمة الله أو

على إذ أنجاكم في محل نصب جار على جميع الوجوه السابقة، والإعلام بمزيد النعمة لمن شكر نعمه، واحسانه منه أيضا، وتأذن بمعنى آذن، وهو أعلم بوعده بذلك، والتفعل أبلغ من البلاغة أو المبالغة لأن صيغة التفعل للتكلف كتحلم، وما يتكلف فيه يكثر إظهاره، ويبالغ فيه فلهذا يستعمل في لازم معناه فيدل على ما ذكر كما وصف الله بالمتوحد فقوله، والمبالغة معطوف على التكلف لبيان المراد منه دفعا لما يتوهم من أنه غير مناسب للمقام. قوله: (بالإيمان الا بد من تأويله بالثبات على الإيمان أو إخلاصه لأنهم كانوا مؤمنين، ولذا قيل لو صرح به كان أظهر وقيل إنه ذكر توطئة للعمل الصالح لأنه أساسه وفيه نظر وقوله نعمة إلى نعمة يفهم من زيادة النعم سبق نعم أخر فلذا فسر بما ذكر، وأيضا لفظ الشكر الدال على سبق النعم فليس الزيادة لمجرد الأحداث فافهم. قوله: (فلعلي أعذبكم على الكفران)." (١)

"جمع مثل بمعنى الشبيه، وهو تشبيه للحال بالحال، والمقصود تشبيه ذويها بذويها، وقوله أو صفات الخ فالأمثال جمع مثل بمعنى الصفة الغريبة العجيبة كما مر وقوله فعلوا، وفعل بهم أي في الدنيا. قوله: (المستفرغ قيه جهدهم (يقال استفرغ جهده إذا بذل طاقته، ومقدوره فهو استعارة، ومكرهم منصوب على أنه مفعول مطلق لأنه لازم فدلالته على المبالغة لقوله: ﴿وإن كان مكرهم﴾ الخ لا لأن إضافة المصدر تفيد العموم أي أظهروا كل مكر لهم أو لأن إضافة كلا إضافته، وأصل التنكير لإفادة أنهم معروفون بذلك وقوله لإبطال الحق

لأن المكر لا يكون في الخبر. قوله: (فهو مجاريهم) لأن ذكر علم الله، ونحوه من كتابة الأفعال، وغيرها يكنى به عن المجازاة، وقوله ما يمكرهم فهو مصدر مضاف للمفعول لكن أبو حيان رحمه الله تعالى اعترض عليه بان مكر لازم لم يسمع متعديا، وقد صرح أهل اللغة بأنه إنما يتعدى بالباء بخلاف الكيد فإنه متعد بنفسه، وقد يقال إنه متجوز به أو مضمن معنى الكيد أو الجزاء، واطلاق المكر على الله حينئذ إما مشاكلة أو استعارة لجزائهم من حيث لا يشعرون، وقوله وابطالا له لم يجعله وجها آخر لإمكان إرادتهما معا فتأمل. قوله: (مسوي لإزالة الجبال) وفي نسخة، ومعدا لذلك اعلم أن العامة قرؤوا بكسر اللام، ونصب تزول، والكسائي بفتحها، ورفع تزول فالكسر إما لأن أن نافية واللام لام الجحود الواقعة بعد كان المنفية،

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢٥٢/٥

وكان إما تامة، والمعنى تحقير مكرهم، وأنه ما كان لتزول منه الشرائع التي هي كالجبال في الثبات، والقوة ويؤيده قراءة ما كان مكرهم أو ناقصة وخبرها محذوف أو الجار، والمجرور على الخلاف فيه أو أن مخففة من الثقيلة، وقيل إنها شرطية **وجوابها** محذوف أي إن كان مكرهم معدا لإزالة الجبال فإنه مجازيهم عليه ومبطله، وأما الفتح ففيه وجهان الأول أن إن مخففة من الثقيلة، واللام هي الفارقة، والثاني أنها نافية، واللام بمعنى إلا، وقرئ كاد بالدال، وقرئ لتزول بفتح اللامين، وخرجت على لغة جاءت في فتح لام كي هذا حاصل ما ذكره المعربون هنا فقوله مسوي اسم مفعول من سواه بمعنى صنعه، وأصل معناه جعله سواء إشارة إلى أن كان ناقصة محذوفة الخبر، والجاز، والمجرور متعلق به، وقد مر جواز كونها تامة، والظاهر أن أن عنده شرطية وصلية على الاختلاف في واوها وتقدير **جوابها**، وغيره ذهب إلى أنها مخففة من الثقيلة، والمعنى أنه عظم مكرهم، واشتد فضرب زوال! الجبال منه مثلا لشدته أي، وان كان مكرهم معدا لذلك كما في الكشاف، وفال ابن عطية رحمه الله تعالى يحتمل عندي أن يكون معنى هذه القراءة تعظيم مكرهم أي وان كان شديدا يفعل لتذهب به عظام الأمور فإن عندهما مخففة من الثقيلة كما في الدر المصون، واللام مؤكدة للنفي فهي لام الجحود كما أشار إليه بالآية المذكورة، وقوله ونحو. أي من الشرائع، والتوحيد وزوال الجبال مثل أي استعارة تمثيلية تنبيه على أنه في الرسوخ، والثبات كالجبال الراسية، وعلى الأول الجبال بمعناها المعروف فالجبال استعارة، وقوله وقرأ الكسائي أي بفتح اللام الأولى، ورفع الثانية فالجبال على حقيقتها، وقوله الفاصلة أي الفارقة بين أن المخففة، والنافية كما بين في النحو. قوله: (ومعناه تعظيم مكرهم الخ) كما في الشرطية، وقد مر تقريره وبقية كلامه ظاهر مما قررناه لك فإن قلت كونها نافية ينافي قراءة الكسائي المثبتة لدلالتها على عظم مكرهم، ودلالة كونها نافية على حقارته قلت أجيب عنه بأن الجبال في قراءة الكسائي يشار بها إلى ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الحق وفي غيره على حقيقتها فلا تعارض إذ لم يتوارد على محل واحد نفيا، وإثباتا ورد بأنه إذا جعل آيات الله شبيهة بالجبال في الثبات كانت مثلها بل أدون منها فإذا نفى إزالته إياها انتفى إزالته جبال الدنيا بالطريق الأولى فتنافي إزالته إياها الثابتة بقراءة الكسائي **فالإشكال باق** بحاله (قك) هذا غير وارد لأن المشبه لا يلزم أن يكون أدون من المشبه به في وجه الشبه بل قد يكون بخلافه لكون المشبه به أعرق بوجه الشبه، وهنا كذلك لأن ثبوت الجبل يعرفه الغبي، والذكي بخلاف الحق، ولو سلم فقد يقدر على إزالة الأقوى دون الآخر لمانع كالشجاع يقدر على قتل أسد، ولا يقدر على قتل رجل مشبه به لامتناعه." (١)

"بل يكفي كونه بهذا اللفظ دون غيره فقد غفل عن المراد فبادر للإيراد. قوله: (فهو يجازيكم) فلا يفيد الإنكار والكذب على الأنفس، وقوله استئناف، ورجوع إلى شرح حالهم يوم القيامة أي ليس معطوفا على قوله تتوفاهم كما مر، ومي

البحر فيكون قوله قال الذين إلى قوله فألقوا اعتراضا بين الأخبار بأحوال الكفار قيل والظاهر أن الاعتراض بجملة الذين تتوفاهم الملائكة على احتمال النصب، والرفع دون الجر، ولا يخفى أنه لا مانع من الاعتراض الأولى. قوله: (وعلى هذا أول من لم يجور الكذب يومئذ الخ) أي على احتمال الاستئناف، وأنه بيان لحالهم في الآخرة لزم وقوع الكذب يوم القيامة فإن

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٥/٢٧٦

قلنا بوقوعه كما مر تفصيله فلا إشكال، والط لم نقل به فلا بد أن يؤول هذا القول، هو ما كنا نعمل من سوء بأن المراد ما كنا عاملين السوء في اعتقادنا إن كان اعتقادنا أن عملنا غير سيئ، وليس هذا مبنيا على ان الكذب ما لا يطابق الاعتقاد، وهذا كما أولوا قولهم، والله ما كنا مشركين، وقد مر أن المصنف رحمه الله رد هذا في سورة الأنعام بأن هذا التأويل لا يوافق قوله تعالى: ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٢٤] أي بنفي الشرك عن أنفسهم وكذا لا يلائمه الرد عليهم هنا لقوله بلى إن الله الخ لظهور أنه لإبطال النفي، ولا يقال الرد على من جحد واستيقنت نفسه لأنه يكون كذبا أيضا فلا يفيد التأويل، ولذا مرض هذا القول وأخره وما كنا الخ مفعول لقول المصنف رحمه الله أول. قوله: (واحمل أن يكون الراذ (عطف على قوله أول وهو من فروع الاستئناف، وقوله هو الله أو أولو العلم يعني الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أو العلماء يعني أنه يحتملهما أيضا لا أن يكون الراد منحصرا فيهما بخلاف الوجه الأول فإن الراد فيه الملائكة. قوله: (كل صنف (على معنى أن الخطاب لكل صنف لا لكل فرد حتى يلزم دخول فرد من الكفار من أبواب متعددة أو يكون لجهنم أبواب بعددهم، وليس أمر المخاطب هنا بمعنى أمر الغائب أي ليدخل كل صنف كما توهم، وبابها إتا بمعنى المنفذ أو الطبقة كما مر، وفي الوجه الآخر الباب بمعنى الصنف كما يقال نظر في باب من العلم، والخطاب لكل فرد. قوله تعالى: (﴿فلبئس مثوى المتكبرين﴾) أدخل اللام في بئس، ولم يدخلها في الزمر، والمؤمن لما كان الكلام أحوج إلى التأكيد من حيث كان سياق الآية في التابع والمتبوع جميعا باللام إلا تراه قال: ﴿ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة﴾ [سورة النحل، الآية: ١٢٥ وتال بعده ولدار الآخرة فأدخل اللام ليطابق اللام بعده، وقوله جهنم يحتمل أنه تفسير للمثوى، وتقدير للمخصوص بالذم، وهو الظاهر والفاء عاطفة، وفي قوله المتكبرين إشارة إلى أن استحقاقهم النار للتكبر عن طاعة الله ورسوله. قوله:) أي أنزل خيرا وفي نصبه

الخ) يقال! تلعثم الرجل إذا توقف في الكلام، والمراد بالموسم موسم الحج من الوسم بمعنى العلامة، والإحياء جمع حي وهي القبيلة، وقوله أنزل خيرا إشارة إلى أن ماذا في محل نصب لا مبتدأ وخبر على أحد الوجهين ليطابقه الجواب، واختير كونها فعلية هنا دون ما مر في قوله أساطير الأولين حيث رفع من غير نظر إلى احتمال ماذا الخ للفعلية لأن الإنزال يناسب الفعل لتجدده بخلاف كونه أساطير فإنه على زعمهم الفاسد أمر متقدم ثابت فلذا غاير بينهما كما مر تحقيقه، وقوله على خلاف الكفرة لأن أنه أساطير الأولين أنه غير منزل، وإنما سموه منزلا على طريق المجاز وتطبيق ما ذكر من سبب النزول على تقديره ظاهر، ووجه دلالة النصب على ما ذكر أنه كقوله الهلال، والله بحذف العامل للمبادرة. قوله: (مكافأة في الدنيا (إشارة إلى أن قوله في هذه الدنيا متعلق بحسنه كتعلقه بأحسنوا، والحسنة التي في الدنيا الظفر، وحسن السيرة، وغير ذلك وقوله ولثوابهم في الآخرة إشارة إلى تقدير مضاف أو بيان لجهة خيريتها، وقوله وهو عدة أي قوله للذين أحسنوا فهو المحمود عليه. قوله: (ويجوز أن يكون بما بعده (أي قوله للذين أحسنوا مع ما بعده، وهو على الأول أعني قوله عدة كلام مستأنف فيكون في الوعد هنا نظير قوله: ﴿ليحملوا أوزارهم﴾ [سورة النحل، الآية: ٢٥] في الوعيد هناك، وهو الوجه ولذا قدمه، وحينئذ هو مقول القول، وعلى هذا قوله خيرأ من كلام الله تعالى سماه خيرا ثم حكى مقولهم كما تقول قال فلان جميلا من قصدنا وجب- قه علينا، ودلالته على ما مر لشهادة الله بخيريته فخيرا مفعول قالوا وعمل فيه لأنه في معنى الجملة كقال قصيدة أو

صفة مصدر أي قولا خيرا، وهذه الجملة بدل منه فمحلها النصب أو مفسرة له فلا محل لها من الإعراب، وهذا بيان لوجه آخر يحتمله النظم فلا يقال لم لم يجعل منصوبا." (١)

"معطوف على قوله إنما هو إله

واحد أو على الخبر ا ومستأنف، وقوله خلقا وملكا منصوب على التمييز للنسبة وبيان لجهة الاختصاص فيه، وفسر الدين بالطاعة وسيأتي تفسيره بالجزاء وهما أحد ما له من المعاني، وفسر واصبا بمعنى لازما على أنه حال من ضمير الدين المستكن في الظرف، والظرف عامل فيه، والوصب ورد في كلامهم بمعنى اللزوم والدوام، ولذا قيل للعليل وصب لمداومة السقم له. قوله: (من أنه الاله وحده) هو معنى قوله إنما هو إله واحد، وقوله والحقيق بأن يرهب منه معنى قوله فإياي فارهبون ولم يقل الواجب أن يرهب مع أنه مدلول الأمر وأقوى بحسب الظاهر المتبادر لأن ما ذكره مؤدي النظم وهو إن كنتم راهبين فارهبون إذ معناه أنه لا تليق الرهبة، وتحق إلا لي، وهو أبلغ من الوجوب إذ قد يجب شيء والحقيق غيره، وأوفق بالواقع وأنسب الاختصاص. قوله: (وقيل واصبا من الوصسب (كالتعب لفظا ومعنى، وفاعل حينئذ للنسب كلابن وتامر لأن فيه تكاليف، ومشاق متعبة للعباد، واليه أشار المصنف رحمه الله بقوله ذا كلفة، وإذا كان الدين بمعنى الجزاء كان واصبا بمعنى دائما، وثوابه فاعل ينقطع أو مبتدأ خبره لمن الخ، وخص العقاب بالكفرة دون فسقة المؤمنين لأنه الدائم، وما سواه منقطع ولو عمم، واعتبر الدوام بالنظير للجميع جازو لكن لا حاجة تدعو له. قوله تعالى: ﴿أفغير الله تتقون﴾ الفاء للتعقيب، والهمزة للإنكار أي أبعد ما تقرر من توحيده وكونه المالك الخالق لا غير فتتقون غيره والمنكر تقوى غير الله لا مطلق التقوى، ولذا تدم الغير وأولى الهمزة لا للاختصاص حتى يرد أن انكار تخصيص التقوى بغيره لا ينافي جوازها، ولو اعتبر الاختصاص بالإنكار لصح فيكون التقديم لاختصاص الإنكار لا لإنكار الاختصاص فتأمل. قوله: (ولا ضاز سواه كما لا نافع غيره (إذا كان لا ضار سواه علم منه لا ينبغي أن يتقي غيره، وقد أشار بقوله كما لا نافع غيره إلى ارتباط قوله: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ فإنه كان الظاهر وما يصيبكم سوء إلا منه فكيف يتقي غيره فأشار إلى أنه ذكر النفع لأنه الضار النافع، وأنه اقتصر عليه اكتفاء بسبق رحمته وعمومها، وقوله وأي شيء اتصل بكم أشار بأي إلى عموم ما على تقديري الموصولية والشرطية، وبقوله اتصل إلى أن الباء للالصاق، وأنه شامل للاتصاف وغير.، وفي الكشاف حل بكم أو اتصل بكم، وأشار به إلى تعميم متعلق الظرف. توله ة (وما شرطية او موصولة (إذا كانت موصولة فهي مبتدأ والخبر قوله من الله والفاء زائدة في الخبر لتضمنه معنى الشرص، ومن نعمة بيان للموصول، والجار والمجرور صلة وإذا كانت شرطية ففعل الشرط مقدر بعدها كما ذكره الفراء، وتبعه الحوفي، وأبو البقاء وتقديره ما يكن بكم من نعمة الخ، واعترض بأنه لا يحذف فعل الشرط إلا بعد أن خاصة في موضعين باب الاشتغال نحوه وأن أحد من المشركين

الخ، وأن تكون الشرطية متلوة بلا النافية، وقد دل على الشرط ما قبله كقوله: فطلقهافلست لهابكفء وألايعل مفرقك الحسام

وما عدا ذلك ضرورة **والجواب** أن الفراء لا يسلم هذا والوجه المذكور مبني على مذهبه. قوله: (متضمنة معنى الشرط باعتبار

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٢٧/٥

الأخبار) إشارة إلى ما ذكره النحاة. قال في إيضاح المفصل في هذه الآية **إشكال من** حيث إن الشرط وما شبه به يكون الأول فيه سببا للثاني تقول أسلم تدخل الجنة فالإسلام سبب لدخول الجنة وهنا على العكس وهو أن الأول استقرار النعمة بالمخاطبين والثاني كونها من الله تعالى فلا يستقيم أن يكون الأول فيه سببا للثاني من جهة كونه فرعا عنه، وتأويله أن الآية جيء بها لإخبار قوم استقرت بهم نعم جهلوا معطيها أو شكوا فيه فاستقرارها مشكوكة أو مجهولة سبب للأخبار بكونها من الله عز وجل فيتحقق أن الشرط، والمشروط على بابه وأن ذلك صح من حيث إن **جواب** الشرط لا يكون إلا جملة، ويكون معنى الشرط فيها إما مضمونها، دماما الخطاب بها فمثال المضمون قوله تعالى: ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٧٤] الآية، ومثال الخطاب بها قولك إن أكرمتني اليوم فقد أكرمتك أمس، والمعنى بالمضمون معنى نسبة الجملة كقوله: ﴿فلكم أجر عظيم﴾ فثبوت الأجر لهم هو مضمون الجملة، وهو مسبب عن الإنفاق، والمعنى بالخطاب بها أن يكون نفس الإعلام بها هو المشروط لا مضمونها ألا ترى أنك لو جعلت." (١)

"مضمون قوله فمن الله هو المشروط لكان المعنى أن استقرارها سبب لحصولها من الله فيصير الشرط سبباً للمشروط، ومن ثمة وهم من قال: إن الشرط قد يكون مسببا، وإذا جعلنا الخطاب أو الإخبار بنفس الجملة هو الشرط ارتفع الإشكال، وفي الكشف أن المقصود منه تذكيرهم وتعريفهم فالاتصال سبب للعلم بكونها من الله وهذا أولى مما قدره ابن الحاجب من أنه سبب للاعلام بكونها منه لأن قوله ثم إذا مسكم الضر الخ، يدل على أنهم عالمون بأنه المنعم، ولكن يضطرون إليه عند الالجاء ويكفرون بعد الانجاء، ويدفع بأن علمهم نزل علدم الاعتداد به منزلة الجهل فاخبروا بذلك كما تقول لمن توبخه ما أعطيتك كذا أما، وأما.

قوله: (فما تتضرعون إلا إليه) الحصر مأخوذ من تقديم الجار والمجرور، والفاء **جواب**

إذا، والجؤار رفع الصوت يقال جأر إذا أفرط في الدعاء، والتضرع وأصله صياح الوحش، وقوله بربهم يشركون أي يتجدد إشراكهم بعبادة غيره، وفي الآية وجهان أحدهما أن يكون

الخطاب في قوله: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ الخ عاما فالفريق منهم الكفرة، ومن للتبعيض، وهو الذي أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله وهم كفاركم الخ والباء في قوله بعبادة غيره سببية، والثاني أن يخص المشركين فمن للبيان على سبيل التجريد ليحسن والا فليس من مواقعه، والمعنى إذا فريق هم أنتم مشركون ويجوز على اعتبار الخصوص أيضا كون من تبعيضية لأن من المشركين من يرجع عن شركه إذا شاهد تلك الأهوال كما صرح به في تلك الآية، والقرآن يفسر بعضه بعضا ولم تدل تلك الآية على تعين هذا لأن الاقتصار فيها يحتمل معنى آخر، رهو عدم الغلو في الكفر لا التوحيد وقوله على أن يعتبر بعضهم بالبناء للفاعل، ورفع بعضهم أي بناء على اعتبار بعضهم بما رآه فيرجع عن شركه. قوله: (كأنهم قصدوا بشركهم الخ (لما كان في موقع اللام التعليلية هنا خفاء لأنه كتعليل الشيء بنفسه وجه بأنها لام العاقبة والصيرورة، وهي استعارة تبعية والكفر بمعنى كفران النعم أو جحودها لأنه لما لم ينتج كفرهم وشركهم غير كفران ما أنعم به عليهم، وانكاره جعل كأنه علة غائبة له مقصودة منه، وقوله أو إنكار فالكفر بمعنى الجحود، وعلى الأول كفران النعمة، وهما متقاربان،

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٣٨/٥

وقوله أمر تهديد هو أحد معاني الأمر المجازية كما يقول السيد لعبده افعل ما تريد، وقوله فسوف تعلمون أغلظ وعيده إذ يفهم منه أنه إنما يعلم بالمشاهدة، ولا يمكن وصفه فلذا أبهم. قوله: (وقرئ فيمتعوا) قرأها أبو العالية ورواها مكحول عن أبي رافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم بضم الياء التحتية ساكن الميم مفتوح التاء مضارع متع مبنيا للمفعول كذا في البحر والإعراب فلا يلتفت إلى ما قيل إنه صحح في بعض النسخ المعتمدة بضم الياء وفتح الميم، وتشديد التاء من التفعيل فإن القراءة أمر نقلي لا يعول فيه على النسخ. قوله: (وعلى هذا) أي على قراءته مضارعا يجوز كون لام ليكفروا لام الأمر، والمقصود من الأمر التهديد بتخليتهم، وما هم فيه لخذلانهم إذ الكفر لا يؤمر به، وعلى الأمر فالفاء واقعة في جواب الأمر وما بعدها منصوب بإسقاط النون ويجوز جزمه بالعطف أيضا كما جاز نصبه بالعطف إذا كانت اللام جارة. قوله:) أي لآلهتهم التي لا علم لها لأنها جماد الخ) فما عبارة عن الآلهة، وضمير يعلمون عائد عليه، ومفعول يعلمون متروك لقصد العموم أي لا يعلمون شيئا أو لتنزيله منزلة اللازم أي ليس من شأنهم العلم أو الضمير للمشركين والعائد محذوف كما أشار إليه بقوله أو التي لا يعلمونها. قوله: (فيعتقدون فيها جهالات مثل أنها تنفعهم الخ) تفسير لعدم علمها لأنها معلومة لهم فالمراد بعدم علمها عدم علم أحوالها وجهالات منصوب على المصدرية أي اعتقادات هي جهالات مركبة، وقوله أو لجهلهم فما مصدرية، واللام تعليلية لأصلة الجعل، وصلته محذوفة والتقدير يجعلون لآلهتهم نصيبا لأجل جهلهم. قوله: (من الزروع والأنعام (مر تفصيله في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١٣٦] الآية، وقوله من أنها الخ بيان لما وزاد حقيقة ليكون افتراء، وظاهر قوله بالتقرب أن الافتراء هنا ليس على ظاهره وليس بمراد وتحقيق الافتراء، والفرق بينه، وبين الكذب مبسوط في محله. قوله: (يقولون الملاءلكة بنات الله) يحتمل أنهم لجهلهم زعموا تأنيثها، وبنوتها ويحتمل كما قاله الإمام أنهم سموها بنات لاستتارها كالنساء، ولا يرد عليه أن." (١)

"وان استعمل بمعنى المرزوق كرعي بمعنى مرعى وكان اسم مصدر ففي علمه عمل المصدر خلاف فقد منعه البصريون، وأجازه غيرهم فالنصب على مذهب أهل الكوفة والثالث أنه بدل من رزقا أي لا يملك لهم شيئا وأورد عليه أنه غير مفيد إذ من المعلوم أن الرزق من الأشياء، والبدل يأتي لأحد شيئين البيان أو التأكيد وليسا بموجودين هنا، وفي الكشاف ما يدفعه، وهو أن تنوين شيئا للتقليل، والتحقير فإن كان تنوين رزقا كذلك فهو مؤكد، والا فمبين وحينئذ فيصح فيه أن يكون بدل بعض أو كل ولا إشكال، وقوله دهالا أي وإن لم يكن مصدرا بل اسما بمعنى المرزوق، وقوله تعالى: ﴿من السماوات﴾ جؤزوا فيه

تعلقه بيملك ورزقا على المصدرية، وأن يكون صفة لرزقا. قوله:) ولا يستطيعون أن يتملكوه الخ (جؤزوا في جملة لا يستطيعون وجهين العطف على صلة ما والاستئناف، واستطاع متعد فمفعوله محذوف أشار المصنف رحمه الله تعالى إليه بقوله أن يتملكوه أو هو اشارة إلى أن مفعوله ضمير محذوف راجع لملك الرزق وعلى هذا لا يكون نفي الاستطاعة بعد نفي ملك الرزق لغوا غير محتاج إليه فإن عاد الضمير المحذوف إلى الرزق نفسه كما في الكشاف يكون نفي الاستطاعة تأكيدا لنفي

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٥/٣٣٩

الملك أو يراد أنهم لا يملكون الرزق ولا يمكنهم أن يملكوه ولا يتأتى لهم ذلك ولا يستقيم فهو تأسيس وهو الأولى لئلا يرد عليه ما قيل إن التأكيد يمنع من دخول العاطف لما بين المؤكد، والمؤكد من كمال الاتصال كما قرر في المعاني، وان كان مدفوعا بأنه غير مسلم عند النحاة، وليس مطلقا عند أهل المعاني ألا ترى قوله تعالى: ﴿كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون﴾ [سورة النبأ، الآيتان: ٤– ٥] وقوله: ﴿يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبناءكم﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٤٩ وأما ما قيل إنه في غير التأكيد المصطلح فهو ممنوع وأنه يجوز أن يحمل الأول على الحال، والثاني على الاستقبال فليس بشيء للتصريح بخلافه فهو منع للنقل ونقل لمحل النزاع فتدبر. قوله:) أو لا استطاعة لهم أصلا) دفع لتوهم التكرار بوجه آخر، وهو أنه منزل منزلة اللازم لا تقدير فيه، والمعنى نفي الاستطاعة عنهم مطلقا على حذ يعطي ويمنع فالمعنى أنهم أموات لا قدرة لهم أصلا فيكون تذييلا للكلام السابق.

قوله: (وجمع الضمير فيه وتوحيده في لا يملك (، والعود على المعنى بعد الحمل على اللفظ فصيح وارد في أفصح الكلام وان أنكره بعضهم لما يلزمه من الإجمال بعد البيان المخالف للبلاغة، وهو مردود كما فصل في غير هذا المحل، وقوله ويجوز أن يعود ضمير يستطيعون الخ هذا **جواب** آخر وعليه فجملة لا يستطيعون جملة معترضة لتأكيد نفي الملك عن الآلهة والمفعول محذوف كما أشار إليه بقوله شيئا وهذا وان كان خلاف الظاهر كما يشعر به التعبير بالجواز لكنه سالم عن مخالفة المشهور في العود على المعنى بعد مراعاة اللفظ فلا يرد عليه شيء. قوله: (فلا تجعلوا له مثلأ تشركونه به الخ (المثل في عبارته بوزن العلم الشبه، وليس واحد الأمثال الواقع في النظم بل بيان لحاصل المعنى فهو كما في الكشاف تمثيل للإشراك بالئه قال المدقق في الكشف أي إن الله تعالى جعل المشرك به الذي يشبهه بخلقه بمنزلة ضارب المثل فإن المشبه المخذول يشبه صفة بصفة وذاتا بذات كما أن ضارب المثل كذلك فكأنه قيل ولا تشركوا وعدل عنه لما ذكر دلالة على التعميم في النهي عن التشبيه وصفا وذاتا وفي لفظ الأمثال لمن لا مثال له نعي عظيم على سوء فعلهم وفيه إدماج لأن الأسماء توقيفية، وهذا هو الظاهر لدلالة الفاء، وعدم ذكر المثل منهم سابقا اهـ، ويجوز عندي أن يريد

أن تضربوا بمعنى تجعلوا لأن الضرب للمثل فيه معنى الجعل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في سورة البقرة فيكون كقوله: ﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٢] على أن الأمثال جمع مثل فيكون وجها غير المذكور في الكشاف، وبه يظهر مغايرة ما بعده وعطفه بأو وهذا مع ظهوره لم يعرج عليه أحد من أرباب الحواشي، ولبعض الشراح هنا كلام مختل تركناه خوف الإطالة. قوله: (أو تقيسونه عليه الخ) هذا معطوف على تشركون به فهو صفة مثلا أيضا، وضمير عليه للمثل لا لله والفرق بينه وبين ما قبله على الوجه الثاني ظاهر لفظا ومعنى، وأما على الأول فمعنى ضرب المثل فيما قبله الإشراك بالله على أنه استعارة تمثيلية كما حقق في شروح الكشاف، ومعناه على هذا النهي عن قياس الله على غيره فضرب المثل استعارة للقياس فإن القياس إلحاق شيء بشيء، وهو عند التحقيق تشبيه مركب بمركب فأو على ظاهرها، وليست للتنويع كما توهم، وقوله فإن ضرب المثل تشبيه حال بحال تعليل لهذا فقط على." (١)

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٥٣/٥

"أشرف الأنبياء صلى الله عليه وسلم وعلي رضي الله عنه هو ما هو في صفات الكمال واعتبار أحد الجهتين لا ينافي اعتبار الأخرى فلا يرد عليه أن بين كلاميه تنافيا وكيف يتوهم أنه يريد تساوي أهل الكساء من كل وجه وفيهم النبي صلى الله عليه وسلم، وقوله: أدنى شيء تفسير لفتيلا فإنه ما في شق النواة وهو حقير جذا.

قوله: (وتعليق القراءة الخ (يعني بقوله: ما يحبس ألسنتهم عن القراءة القراءة الكاملة بالإفصاح كما في الكشاف للتصريح بقراءتهم في غير هذه الآية، وهذا يؤخذ من مفهوم الشرط، وقوله: ولذلك لم يذكرهم أي بوصف القراءة، وقوله: مشعر بذلك أي بكون قراءتهم كالعدم لأن الأعمى لا يقرأ وإنما جعله مشعرا لأنه من عمي البصيرة لكنه لكونه مستعارا من عمي البصر أشعر به. قوله: (والمعنى ومن كان في هذه الدنيا أعمى القلب الخ (يعني أن العمي هنا من عمي البصيرة فقوله: لا يبصر رشده بمعنى ليس له بصيرة تهديه إلى ما يرشده لفقد النظر الصواب، وقوله: لا يرى طريق النجاة يريد أنه استعارة لعدم النجاة لأنه لا طريق له إليها حتى يراه إذ طريقها الإيمان والعمل وهما لا يفيدان يوم القيامة فرأى في كلامه بصرية على الاستعارة وقيل إنها قلبية والمراد نفي النجاة إذ لا طريق لها بعده أو المراد نفي إدراك ما هو طريق النجاة لو كان في الدنيا أي الإيمان وهو المناسب لما سيأتي فتأمل، وقوله: منه في الدنيا

يعني أنه مفضل على نفسه باعتبارين، وقوله: لزوال الاستعداد أي استعداده لعمل ما ينجيه وفقدان الآلة كأن المراد بها العمل لأنه لا يمكنه والمهلة معطوفة على الآلة وهي ظاهرة. قوله: (وقيل لأن الاهتداء بعد) أي بعد الدنيا لا ينفعه، يعني أق الأعمى فاقد حاسة البصر استعير في الأول لمن لا يهتدي إلى طريق النجاة في الدنيا لفقدان النظر أي الفكر وفي الثاني لمن لا يهتدي إلى طريق النجاة في الآخرة لعدم انتفاعه بها فيها، وهذا ما في الكشاف وقد فسره المصنف رحمه الله بأنه لا طريق له إلى النجاة كما مر، وقوله: والأعمى مستعار من فاقد الحاسة يعني على المسلكين إذ الخلاف إنما هو في المراد منه، فتأئل. قوله: (وقيل الثاني للتفضيل (بناء على أق العمى كما يكون للبصر يكون للبصيرة وعلى الثاني، فهو من العيوب الباطنة التي يجوز أن يصاغ منها كالأحمق والأبله فإن كان حقيقة فيهما فلا إشكال، وان كان مجازا فيجوز إلحاقه بما وضع لذلك وقد منعه بعضهم لأن العلة فيه وهي الإلباس بالوصف موجودة فيه، وقوله ولذلك أي لكونه أفعل تفضيل غير معرف باللام ولا مضافا وهو لا يستعمل بدون من الجارة للمفضل عليه ملفوظة، أو مقدرة وهو معها في حكم الكلمة الواحدة فتكون ألفه كأنها في وسط الكلمة كألف أعمال والألف المتوسطة لا يحسن ويكثر إمالتها، كالمتطرفة فلذا أمال بعض القراء إحداهما دون الأخرى وبهذا صرح أبو عليئ رحمه الله في الحجة، وهذا الكلام مأخوذ منه فلا يرد عليه إمالة أدنى من ذلك والكافرين وقراءة بعض القراء بإمالتها حتى يقال: إن من أمالهما لا يراه اسم تفضيل أو هو للمشاكلة مع أنه لا يحسم مادة السؤال فإنه إذا أميل مع من وفي الوسط الحقيقي لا يتأتى ما قالوه هنا، **والجواب** أنه لما ذكر ما يحسن إمالته مقارنا لما لا يحسن حسن عدم الإمالة للفرق بينهما فلا يرد عليه ما ذكر فتدبر، وقوله: معرضة للإمالة أي صالحة لها وقوله: من حيث إنها تصيرياء في التثنية يعني وافعل من لا يثني ولا يجمع كما تقرر في النحو والإمالة تقرب من الياء، وقوله: بين بين بالتركيب أي بين الألف والياء. قوله: (نزلت في ثقيف (اسم قبيلة معروفة. وقوله: لا ندخل في أمرك أي لا نسلم،

وقوله: لا نعشر مجهول من التعشير وهو أخذ العشر لأن زكاة المعشرات كانت بالمدينة كما في الكشف، وقيل: المراد لا

تؤخذ صدقة أموالنا على التغليب، وقوله: نحشر مجهول أيضا أي لا ١ فبعث ونساق إلى غزاة وجهاد ونجبي بضم النون وفتح الجيم وكسر الباء الموحدة والياء آخر الحروف من التجبية وهي وضع اليدين على الركبتين أو على. الأرض أو انكباب على الوجه فهي كناية عن الرجوع أو السجود والمراد لا نصلي لكن إن ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم لا خبر في صلاة ليس فيها ركوع فالمراد الأول، وكذا قول المصنف رحمه الله في صلاتنا يقتضي أن الأخير غير مراد فمن خمسره به لم يصب، وقوله: موضوع عنا أي مرفوع عنا فلا يؤخذ منا، وقيل: معنى كل." (١)

"ربا لنا أي كمال الغنيمة وكل ربا علينا أي ما يؤخذ من الواجبات وغيره ولا وجه له، وقوله: وان تمتعنا الخ أي تترك ذلك الصنم لنا ولا تبطله، قالوا: حتى نأخذ ما يقرب لها، وواديهم واد بالطائف ويسمى وجا، وقال العراقي: هذا الحديث لم نجده في كتبه، والثعلبي رواه عن ابن عباس زضيا قه عنهما من غير سند وفيه زيادة في الكشاف، واستلام الحجر تقبيله وفي كونه سببا للنزول ما جقتضمي أنه أبدى لهم لينا ليؤففهم وهذا بالوضع أشبه،. وقرله: الفارقة أي بين المخففة وغيرها كما بين في النحو، وقوله: إن الشأن إشارة إلى أن اسمها ضمير شأن مقدر، وقوله: قاربوا حعنى كادوا، وقوله: بمبالغتهم من أن والتأكيد باللام، وقوله: بالاستنزال إشارة إلى أنه مضمن معنى- هذا ليتعدى بجن، وقوله: غير ما أوحينا إليك مما مر ذكره. قوله: (بريئا من ولايتي) يعني أنه يكون بينه وبينهم مخالة ومخالة عدو الله تقتضي عدم مخالفته كما قيل:

إذا صافى خليلك من تعادي فقد عاداك وانفصل الكلام ...

لا أن في النظم ما يدل على الحصر، وقوله: تثبيتنا إشارة إلى أن أق مصدرية، وقوله:

إن تميل تفسير للركون وأصل معناه الميل إلى الركن، وقوله: وهو صريح في أنه عليه الصلاة والسلام ما هم أي قصد وعزم لا أنه هم فمنعه نزول هذه الآية كما قيل، وقوله: ودليل على أن

العصمة أي عصمة نبينا صلى الله عليه وسلم على أن التعريف للعهد أو عصمة كل أحد لأنه يعلم منه بالطريق الأولى، وقوله: لو قاربت قدره لأن إذا حرف جواب وجزاء فيقدر شرط دل عليه ما قبله. قوله: (أي عذاب الدنيا (ففي الكلام مضاف مقدر وقد كان موصوفا وعذاب الآخرة يتناول عذاب القبر لأنه دهليز الآخرة وقد عدوه منها، ويعذب مجهول وغيرك نائب فاعله، وقوله: لأن خطأ الخ إشارة إلى وجه التضعيف والتعبير بالخطأ حسن جدا، وكونه عذاب غيره على الفرض، وفيه تنزيه واجلال لقدره فإن مثل الركون والهئم موضوع عنا ما لم يقارنه غيره فإذا ضوعف جزاؤه ووعيده عليه علم نزاهته عنه. قوله: (وكان أصل الكلام ايخ) والإضافة فيه على معنى في ويقدر حينئذ ضعف عذاب الحياة ولو قدر ابتداء هكذا، كان أسهل وتكون الإضافة لامية ولا داعي لهذه الاعتبارات، والقرينة على تقدير العذاب هنا قوله: أذف ك، وقوله: وقيل الضعف من أسماء العذاب هذا القائل عني أنه عبر به عنه لكثرة وصف العذاب به كقوله: عذابا ضعفا من النار وقوله وقيل المراد الخ يعني أنهم في الآخرة لا يموتون فلهم فيها حياة مضاعفة وموتهم في القبور أضعاف موتهم قبله، وقوله: يدفع العذاب الدفع أسهل من الرفع فلا يجد من يرفعه بطريق الأولى. قوله: (أرض مكة ليخرجوك الخ (قيل عليه كاد للمقاربة لا للحصول وقد حصل الخروج كما قال تعالى: ﴿وكأين من قرية هي أشد قوة من قريتك التي أخرجتك﴾ [سورة محمد، الآية:

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٥٠/٦

١٣] وأجيب بأنهم إنما هفوا بإخراجه صلى الله عليه وسلم ولم يخرجوه كما في حديث دار الندوة ولكنه صلى الله عليه وسلم خرج بنفسه مهاجرا إلى ربه بأمره والإخراج المذكور في الآية مجاز عن إرادته وتسببه ولذا قال المصنف رحمه الله: ولو خرجت ولم يقل أخرجت ولو بمعنى أن فيه أو الآية نزلت قبل إخراجه وقد قرب ذلك لأنها مكية والقول بأنها مدنية غير مرضي وان ذهب إليه بعضهم كما يدل عليه إذا والسباق، وقيل الأرض أرض العرب وعليه فلا إشكال. قوله: (إلا زمانا قليلا) يجوز أن يكون التقدير إلا لبثا قليلا لكنه اختاره لأن التوسع بإقامة الوصف مقام الموصوف بالظرف انسب والمراد بعدم لبثهم إهلاكهم سواء كان بالاستئصال أولا وعلى تفسير

الأرض بأرض العرب المراد به الاستئصال وأشار إلى أن المراد به ذلك بقوله: وقد كان ذلك الخ وقوله: وقيل إن المراد بالأرض أرض المدينة، وقوله: ثم قتل الخ بيان لعدم اللبث على هذا التفسير، وقوله: بقليل يكفي في التراخي المدلول عليه بثتم أو هو تراخ في الأخبار. قوله: (وقرئ لا يلبثوا منصوبا (شرط عمل إذن النصب استقبال ما بعدها وكونها في أول جملة، كما ذكره النحاة فلهذا وفقوا بين القراءتين بأنها على الأولى معطوفة على قوله: يستفزونك وهو خبر كاد فتكون متوسطة في الكلام لكون الجملة الداخلة عليها خبر كاد، وعلى الثانية: هي معطوفة على جملة وان كادوا فلا يكون." (١)

"وقوله: أو لاتصال الخ، فيكونان كجنة واحدة وليس المقام مقام بيان العدد بل بيان ما قاله حينئذ، وقد علمت خلوه عن النكتة المقتضي لتأخيره، وقوله: في واحدة واحدة أي لا يمكن إلا الدخول في واحدة وهذا كقوله: قرأت الكتاب بابا بابا وإعرابه وتحقيقه مذكور في النحو. قوله: (ضار لها بعجبه وكفره (فظلمه لها إما بمعنى تنقيصها وضررها لتعريض نعمته للزوال ونفسه للهلاك، أو بمعنى وضع الشيء في غير موضعه لأن مقتضى ما شاهده التواضع المبكي لا العجب بها وظنها أنها لا تبيد أبدا والكفر بإنكار البعث كما يدل عليه قوله: قال الخ. قوله: (تفنى هذه الجنة (لأن باد بمعنى فنى وهلك، وقوله ة لطول أمله الخ يحتمل أن يريد أن التأبيد ليس بمعناه المتبادر بل طول المكث وأن يريد أنه على ظاهره لأنه لجهله وإنكاره قيام الساعة ظن عدم فناء نوعها، وما قيل إنه لا يظنه عاقل، ليس بشيء لأنه لا يلزم عقل هذا القائل، وتمادى غفلته استمرارها وامتداد مداها، وقوله: كائنة إشارة إلى أن القيام الذي هو من صفات الأجسام المراد به التحقق والوقوع مجازا جرى في العرف مجرى الحقيقة، وقوله: كما زعمت إشارة إلى شكه فيه كما يدل عليه أن، وقوله مرجعا إشارة إلى أنه تمييز وهو اسم مكان

من الانقلاب بمعنى الرجوع كقوله: انقلب إلى أهله وأن المراد عاقبة المآل لأن خيريته تتحقق بذلك. قوله: (لأنها فانية وتلك باقية (نسبة للفناء إليها إن كان المراد بالأبد المكث الطويل فلا إشكال فيها وان كان المراد به ظاهره فهو بناء على اعتقاد صاحبه كما أشار إليه بقوله: كما زعمت فلا ينافيه أيضا، كما لا ينافي إنكاره للبعث أو شكه فيه. قوله: (وإنما أقسم (كما يدل عليه اللام الموطئة للقسم وهو دفع لأن التأكيد بالقسم يقتضي عدم تردده في البعث والمذكور خلافه بأن التأكيد لوجدانه الخير، لو وقع ما فرض لأنه مستحق له استحقاقا ذاتيا لا يتخلف عنه لو وقع وهو لا ينافي كون وقوعه غير معلوم، وقوله: وهو معه أي الاستحقاق المذكور والظاهر أن معنى قوله أينما يلقاه أينما كان يلقاه فيلقي ما يترتب عليه والضمير

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٥١/٦

للاستحقاق أيضا لا لله، كما قيل. قوله: (لأنه أصل مادتك أو مادة أصلك (لأن مادته النطفة وهي من الأغذية المتكونة من التراب، فهو أصل لها، وكونه مادة أصله لأن أباه آدم عليه الصلاة والسلام خلق منه فعلى الأول إسناد الخلق إليه منه حقيقي لأن المخلوق من المخلوق من شيء مخلوق منه إذ لم يتعين إرادة المبدأ القريب حتى يكون مجازا، وكونه مبنيا على صحة قياس المساواة خيال واه، وعلى الثاني مجاز من إسناد ما للسبب إلى المسبب وفي كلامه حسن تعبير كقوله: عادات السادات سادات العادات. قوله: (ثم عدلك وكملك (أصل معنى التسوية جعل الشيء سواء مستويا كما في تسوى بهم الأرض! ثم إنه استعمل تارة بمعنى الخلق والإيجاد كقوله: ونفس وما سوها فإذا قرن بالخلق ونحوه فالمراد به خلقها على أتم حال وأعد له مما تقتضيه الحكمة بدون إفراط ولا تفريط كما يؤخذ من كلام الراغب وغيره فلا يرد عليه قوله تعالى فسواك فعدلك إذ العطف يقتضي التغاير والتفسير الاتحاد. قوله: (جعل كفره بالبعث كفرا بالله (أورد عليه أمران، الأول: أن هذا وإن كان عليه الأكثر لكن الظاهر أنه كان مشركا كما يدل عليه قول صاحبه تعريضا به ولا أشرك بربي أحدا، وقوله: يا ليتني لم أشرك بربي أحدا وليس في قوله: إن رددت إلى ربي ما ينافيه لأنه على زعم صاحبه كما مر الثاني أنه لا يلزم من الشك في البعث أو إنكاره الشك في كمال القدرة الإلهية أو إنكاره لجواز وجود كمال القدرة على ذلك ولكنه لا يفعله لأمر اقتضته حكمته أو لغير ذلك، **وجوابه** أن ما ذكر هو مقتضى السياق لأنه وقع ردا لقوله ما أظن الساعة قائمة، ولذا قال في الكشاف جعله كافرا بالله جاحدا لأنعمه لشكه في البعث، كما يكون المكذب بالرسول كافرا، ثم إن كونه منكرا للبعث مقرا بربوبية الله لا ينافي كونه مشركا عابدا للصنم ونحوه كما قالوا: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله وأنكروا البعث أيضا وأما إن من عجز الله عن البعث سواه بخلقه في العجز وهو شرك فتكلف لا حاجة إليه فأما كونه

لحكمة أخرى فمخالف للواقع والنص لأن مقتضى الحكم إثابة المطيع وعقاب العاصي أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا، وأسقط قوله في الكشاف جاحدا لا نعمة لأنه يقتضي أو يوهم استعمال." (١)

"ما مر، والإبعاد جمع بعد وهو الطول والعرض والعمق.

قوله: (وسبب نزولها أن اليهود الخ (وقائله منهم حيي بن أخطب كما رواه الترمذي عن

ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يعنون الاعتراض بأنه وقع في كتابكم تناقض بناء على أن الحكمة هي العلم وأن الخير الكثير هو عين الحكمة لا آثارها وما يترتب عليها لأن الشيء الواحد لا يكون قليلا وكثيرا في حالة واحدة **وجوابه** ما مر من أن القلة والكثرة من الأمور الإضافية فيجوز أن يكون كثيرا في نفسه وهو قليل بالنسبة إلى شيء آخر كمعلوماته تعالى فنزلت الآية **جوابا** لهم لأن البحر مع عظمته وكثرته خصوصا إذا ضم إليه أمثاله قليل بالنسبة إلى معلوماته وهو صريح فيما ذكر، وقوله: الإحاطة على كلماته ضمنه معنى الوقوف فعداه بعلى والا فهو لا يتعدى بها، وقوله: وإنما تميزت عنكم بذلك أي بالوحي وحاصله أنه أورد على الآية أن المراد أن كلماته لا تنفد وغيرها ينفد ولو كان مداده البحار فكيف قوله قبل أن تنفد، ودفع بأن القبلية والبعدية لا تقتضي وجود ما أضيف إليه قبل وبعد فجاء زيد قبل عمرو أو بعده لا يقتضي مجيء عمرو، إلا أنه خلاف ما وضع له ولذا قيل: إنه يكفي فرضه، وتوضيحه إنه إنما يقتضيه لو كان قبل وبعد على حقيقته وهو

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٠٠/٦

مجاز بمعنى دون وغير أي تحقق نفاد غير

كلمات الله واليه أشار في الكشاف بقوله: والكلمات غير نافدة. قوله: (يؤفل حسن لقائه) وفي نسخة يأمل حسن الخ وسقط كله من بعضها أي يؤمل أن يلقاه بعد البعث وهو راض عنه، ولذا قدر فيه المصنف رحمه الله مضافا لأنه هو المرجو لا اللقاء إذ هو محقق، ويجوز أن يجعل اللقاء هو المرجو والمعنى من رجا ذلك يعمل صالحا فكيف من يتحققه وفسر الرجاء في الكشاف بالخوف لأنه من الأضداد كما ذكره أهل اللغة أي من كان يخاف سوء لقائه وإنما المفتوحة وان كفت بما في تأويل المصدر القائم مقام الفاعل واقتصر على ما ذكر لأنه ملاك الأمر، وعن معاوية رضي الله عنه أن قوله: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾ الخ، آخر آية نزلت وفيه كلام. قوله: (بأن يرائيه أو يطلب منه أجرا) ضمير يرائيه لأحد أي يعمل رياء للناس أو يأخذ على عمله أجرا كما تراه الآن وهو يقتضي المنع منه والزجر عليه، وقوله: فإذا اطلع بصيغة المجهول وتشديد الطاء أي اطلع عليه أحد، وقوله: إن الله لا يقبل ما شورك فيه جعل سرور العامل باطلاع أحد على عمله إشراكا له بالله وان كان في ابتداء عمله أخلص نيته وهو مشكل لأن السرور بالاطلاع عليه بعد الفراغ منه لا يقتضي الحبوط وحمله على ما إذا عمل عملا مقرونا بالسرور المذكور كما قيل: ينافيه قوله في أول الحديث: إني لأعمل العمل لله وإنما يجاب بما أشار إليه في الإحياء من أن العمل لا يخلو إذا عمل من أن ينعقد من أوله إلى آخره على الإخلاص من غير شائبة رياء وهو الذهب المصفى أو ينعقد من أوله إلى آخره على الرياء وهو شرك محبط أو ينعقد من أول أمره على الإخلاص ثم يطرأ عليه الرياء وحينئذ لا يخلو طروه عليه من أن يكون بعد تمامه أو قبله والأول غير محبط لا سيما إذا لم يتكلف إظهاره ولم يتمنه إلا أنه إذا ظهرت له رغبة وسرور تام بظهوره يخشى عليه لكن الظاهر أنه مثاب عليه، والثاني وهو المراد هنا فإن كان باعثا له على العمل ومؤثرا فيه أفسد ما قارنه وأحبطه ثم سرى إلى ما قبله، وهو ظاهر فلا إشكال فيه، فإن قلت هذا الحديث يعارض ما رواه الترمذي وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلا قال يا رسول الله: إني أعمل العمل

فيطلع عليه فيعجبني، قال: لك أجران أجر السر وأجر العلانية قلت هو ما إذا كان ظهور عمله لأحد باعثا له على عمل مثله والاقتداء به فيه ونحو ذلك، فإعجابه ليس بعمله ولا بظهوره بل بما يترتب عليه من الخير ومثله دفع سوء الظن، ولذا قيل: ينبغي لمن يقتدى به أن يظهر أعماله الحسنة، فمثل هذا له أجران بل أجور فالنبي صلى الله عليه وسلم أجاب كل أحد على حسب حاله، وتسمية الرياء شركا أصغر صح عنه عتيد، وقوله: والإخلاص في الطاعة بناء على ما فسرها به. قوله: (من قرأها في مضجعه الخ) أي في محل نومه، ويتلألأ بالهمز بمعنى يترق، وقوله: حشو ذلك أي هو مملوء بالملائكة عليهم الصلاة والسلام يدعون له، والبيت المعمور في السماء معروف وقد ذكر العراقي لهذا الحديث سندا، وقوله: من قرأ سورة الكهف من آخرها قوله: من آخرها يحتمل معنيين أن يكون." (١)

"من النظم وكذا ما بعده، وقوله: ونبه أي بسؤاله المذكور، وقوله: ثم دعاه شروع في تفسير الآية الآتية.

قوله: (ولم يسم أباه (من الوسم وهو العلامة والمراد لم يصفه وهو مجاز مشهور بهذا المعنى، وإنما لم يصفه مع أنه كذلك تأذبا ورفقا ولم يذع العلم الفائق تواضعا ولأنه أقرب إلى الإجابة وذلك بقوله: جاءني من العلم أي بعضه، وقوله: بل جعل نفسه

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٤٠/٦

كرفيق الخ، يشير إلى
أن في النظم تشبيها تمثيليا، وقوله: ثم ثبطه الخ توطئة لتفسير ما بعده، وقوله: المولى للنعم كلها مأخوذ من قوله للرحمن، والمطاوع للعاصي عاص يعني إذا طاوعه في المعاصي، وقوله: حقيق الخ بيان لمناسبة ذكر الرحمن هنا فإنه قد يتوهم أن المناسب ما يدل على غضب ونحوه، وقوله: وما يجر إليه الضمير المستتر لسوء العاقبة والمجرور للموصول وفي نسخة ما يجره والبارز المنصوب لأبيه أي الذي يجر سوء العاقبة أباه إليه ويجوز عود الضمير المستتر لما والمنصوب لسوء العاقبة وعكسه والمجرور لأبيه. قوله: (قرينا (تفسير لقوله: وليا إشارة إلى أن المفهوم من الآية ترتب الولاية على ص العذاب والأمر بالعكس فأشار إلى دفعه بأن فسر الولاية بالمقارنة فيما ذكر أو بالثبات المذكور وقيل إنه من إطلاق السبب هارادة المسبب، وقوله: تليه ويليك إشارة إلى وجه دلالته على ذلك لأنه من الولي وهو القرب وكل من المتقاربين قريب من صاحبه فلا تجوز فيه، وقوله: أو ثابتا في موالاته الثبوت يفهم من المضارع الدال على الاستمرار التجذدي ومن صيغة الصفة المشبهة ولأنه كان وليا له قبل ذلك وهو إشارة إلى تفسير آخر له على أنه من الموالاة وهي المتابعة والمصادقة، فإن قلت كيف يتأتى تفسيره بالثبات على موالاته مع أن قوله تعالى: ﴿الإخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين﴾ [سورة الزخرت، الآية: ٦٧] ، قلت قيل إن أريد بالعذاب عذاب الدنيا فلا **إشكال وإن** أريد عذاب الآخرة فالمراد الثبات على حكم تلك الموالاة وبقاء آثارها من سخط الله فلا منافاة كما توهم **والجواب** هو الثاني كما يدل عليه قوله في الكشاف دخوله في جملة أشياعه وأوليائه لأن الأول لا مساس له بما نحن فيه ولا يلائم بقية كلام المصنف كما ستعرفه. قوله: (كما أن رضوان الله أكبر من الثواب (وان عظم في نفسه لقوله تعالى: ﴿وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر﴾ [سورة التوبة، الآية: ١٧٢] فلزم بطريق التعكيس أن يكون سخط الله أكبر من العذاب لأنه منشأ عذابه كما أن الرضوان منشأ الفوز بضده، ولذا رتب عليه وبهذا تعلم أن المراد بموالاته ودخوله في أوليائه كونه مغضوبا عليه غير مرضيئ وأن هذا مبني على التفسير الثاني لا على أي معنى كان للولاية كما قيل. قوله: (وذكر الخوف والمس الخ (أما الأول فلأن الخوف
كما قاله الراغب: توقع المكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة فهو غير مقطوع فيه بما يخاف فلم يذكر له أنه جازم بمس العذاب له مجاملة له أي معاملة جميلة في ملاقاته لأن ذلك أجمل من القطع بعذابه أو لإظهار أن عاقبة أمره وخيمة فيجوز أن يعذب وأن لا يعذب وأما الثاني: وهو ذكر المس المشعر بالتقليل فأجمل من ذكر كثرة عذابه ولأن عاقبة أمره منكشفة له فاقتصر منها على الأقل لأنه المتيقن فيه فإنه إذا وقع عذاب فإما أن يعذب عذابا قليلا أو كثيرا وعلى الثاني فهو متضمن له تضمن جمل الأعداد للآحاد، وكذا تنكير العذاب إذا كان للتقليل، فسقط ما قيك إن خفاء العاقبة لا يصح أن يكون علة لذكر المس وتنكير العذاب، وأما ما قيل من أن قصد التقليل من عبارة المس لا يناسب المقام ولا يساعده الكلام لأن المقام مقام تخويف فلا يناسبه التخفيف ولأن المس مما يقصد به المبالغة في الإصابة كما في قوله: وقد مسني الكبر لأن المس اتصال الشيء بالبشرة بحيث تتأثر به الحاسة مع أنه مر ما يخالفه في قوله: لن تمسنا النار في سورة البقرة، فرد بأن المقام مقام إظهار الشفقة ورعاية الأدب وحسن المعاملة فيناسب التقليل والمس منبيء عن قلة الإصابة كما صرح به الأئمة الكثير

والإصابة ولا ينافيه قوله: لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم فإن عظم العذاب لا يستلزم شدة الإصابة كما قيل، وقوله: وقد مسني الكبر مع الخطا في التلاوة إذ هي على أن مسني الكبر لا ينافيه إذ الكلام فيما إذا لم يوجد في المقام قرينة حالية أو مقالية تدل على أن المراد به مطلق الإصابة وفي الآية الأولى." (١)

"الإهلاك كان أظهر وأقصر للمسافة، واللزام إما مصدر لازم كالخصام وصف به مبالغة أو اسم آلة لأنها تبنى عليه كحزام وركاب واسم الآلة يوصف به

مبالغة أيضا كقولهم: مسعر حرب ولزاز خصم بمعنى ملح على خصمه من لزم بمعنى ضيق عليه ولزمه وجوز أبو البقاء فيه كونه جمع لازم كقيام جمع قائم. قوله: (أو لعذابهم الخ) قيل عليه إنه على هذا يتخذ مآله بالكلمة التي سبقت فلا يصح قوله للدلالة على استقلال كل منهما إلا أن يكون هذا إشارة إلى ترجيح الوجه الأول ويدفع بأنه لا يلزم من تأخير العذاب عن الدنيا أن يكون لهم وقت معين لا يتأخر عنه ولا يتخلف عنه فلا مانع من استقلال كل منهما. وأما ما ذكره من **الجواب** فليس بشيء. قوله: (أو بدر (هذا لا ينافي كون الكلمة التي سبقت هي العدة بتأخير عذاب هذه الأمة إلى الآخرة كما قيل لأن ما سبق هو عذاب الاستئصال ولم يقع يوم بدر. قوله: (ويجوز عطفه على المستكن الخ) أورد عليه أن لزاما إذا كان مصدرا أو جمعا فلا **إشكال فيه** أما إذا كان اسم آلة كان يلزم تثنيته فعلى هذا يتعين ما ذكر ليندفع **الإشكال واليه** أشار المصنف بقوله: لازمين والمراد بالأخذ الهلاك والعذاب وهو بصيغة المصدر. قوله: (فاصبر الخ) أي إذا لم نعذبهم عاجلا فاصبر فالفاء سببية والمراد بالصبر عدم الاضطراب لما صدر منهم، لا ترك القتال حتى تكون الآية منسوخة وقوله: وصل تفسير لسبح وقوله: وأنت حامد إشارة إلى أن قوله: ﴿بحمد ربك﴾ حال وقوله على هدايته وتوفيقه مأخوذ من السياق. قوله:

(أو نزهه عن الشرك الخ) هذا رجحه الإمام على الآخر وقيل عليه لا وجه حينئذ لتخصيص هذه الأوقات بالذكر وأجيب بأن المراد بذكرها الدلالة على الدوام كما في قوله: ﴿بالغداة والعشي﴾ مع أن لبعض الأوقات مزية لأمر لا يعلمه إلا الله، ورد بأنه يأباه من التبعيضية في قوله: ﴿ومن آناء الليل﴾ [سورة طه، الآية: ١٢٦ ا] على أن هذه الدلالة يكفيها أن يقال قبل طلوع الشمس وبعد، لتناوله الليل والنهار فالزيادة تدل على أن المراد خصوصية الوقت ولا يخفى أن قوله من آناء الليل له متعلق آخر وهو سبح الثاني فليكن الأول للتعميم والثاني لتخصيص بعضه اعتناء به كما أشار إليه المصنف نعم يرد على علاوته أن التنزيه عن الشرك لا معنى لتخصيصه إلا إذا أريد به أن يقول سبحان الله مريدا ما ذكر وقيل: إنه على هذا يكون المراد من الحمد الصلاة والظرت متعلق به فتظهر حكمة التخصيص وهو صلح من غير تراضي الخصمين إذ كلام المصنف رحمه الله صريح في خلافه فتأمل. قوله: (على ما ميزك بالهدى (أي ميزك عمن لم يتبع الهدى وهو المحمود عليه وتعيينه نشأ من المقام وقوله: معترفا الخ هو المحمود به ويدل على عموم الجميل إضافة الحمد إلى الله، وعدم ذكر محمود عليه وقوله: (يعني الفجر) أي

صلاة الفجر وهذا على التفسير الأول والمراد بآخر النهار نصفه الأخير وكون المراد العصر أظهر. توله:) جمع أني الخ (ذكروا

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٦/١٦٠

في واحده أنا وأناء بفتح الهمزة وكسرها وأني وأنو بالياء والواو وكسر الهمزة ومثله آلاء بمعنى النعم وفي مفرده هذه اللغات بعينها كما ذكره الواحدي وأما قوله: أناء بالفتح والمد فقيل إنه لم يوجد في كتب اللغة. قلت قال في المصباح آنيته بالفتح والمد آخرته والاسم إناء بوزن سلام والتاني بمعنى التأخير إلى وقت آت فهو من هذه المادة بعينها. قوله: (وإنما قدم الزمان فيه (يعني تقديم قوله من آناء الليل على قوله: فسبح الذي تعلق به وقد أخر متعلق سبح السابق للاهتمام به لا للحصر كما توهمه عبارة الاختصاص فإنه لو أريد ذلك ذكر اختصاصه بالتسبيح لا بمزيد الفضل المذكور وأقحم مزيد لما في غيره من الأوقات المذكورة من الفضل وفي هذه الفاء ثلاثة أوجه أنها عاطفة على مقدر أو في **جواب** شرط مقدر أو متوهم أو زائدة وليس في كلام المصنف رحمه الله تعرض لها أصلا فمن قال إن المصنف رحمه الله يعني أن الفاء زائدة فائدتها الدلالة على لزوم ما بعدها لما قبلها لم يأت بشيء إذ لا حاجة إلية، وهذه الفاء لا تمنع عمل ما بعدها فيما قبلها كما صرح به النحاة فلا حاجة لدعوى زيادتها هنا كما لا حاجة إلى تقدير الشرط الذي ذكر بعضهم هنا ومزيد الفضل، أما لنفس الوقت إذ لا مانع منه أو لما وقع فيه من الصلاة والتسبيح وقوله: اجمع أي أكثر جمعيه بمعنى جمعية خواطره وتوجهه والإسناد مجازي وقوله: والنفس أميل إلى الاستراحة وجه." (١)

"لم يسافروا وان كانوا سافروا فهو حث على النظر وذكر السفر لتوقفه عليه لا للحث عليه فما قيل إن المقصود هو الاعتبار والاتعاظ فإذا ترتب ذلك على سفرهم لا تمس الحاجة إلى أن يكون سفرهم لهذا الغرض وينبغي أن يقول: بدله لم لا ترتب على سفرهم ذلك إلا أن تكون اللام في قوله لذلك للعاقبة كلام ناشئ من قلة التدبر ويجوز أن يكون الاستفهام للإنكار أو التقرير فتأمل. قوله: (فتكون (منصوب في **جواب** الاستفهام أو النفي وقوله ما يجب الخ هو مفعول يعقلون المحذوف لدلالة المقام عليه اختصارا ومن التوحيد بيان لما وبما متعلق بيعقلون والاستدلال عطف تفسير للاستبصار وما يجب أن يسمع مفعول يسمعون وبحال متعلق بالتذكير ولم يذكر الأعين لأنها لا عبرة بها مع عمي القلب. قوله: (الضمير للقصة (يعني أنه ضمير شأن مفسر بالجملة بعده وأنث باعتبار القصة فإنه يجوز تذكيره وتأنيثه بدليل أنه قرئ فإنه في الشواذ أو هو ضمير مبهم يفسره الأبصار وكان أصله فإنها الأبصار لا تعمى على أنه خبر بعد خبر فلما ترك الخبر الأول أقيم الظاهر مقام الضمير لعدم ما يرجع إليه ظاهرا فصار فاعلا مفسرا

للضمير. واعترض عليه أبو حيان بأنه لا يجوز لأن الضمير المفسر بما بعده محصور في أمور ليس هذا منها وهي باب رب ونعم الأعمال والبدل والخبر وضمير الشأن كما صرح به النحاة. فما قيل إنه ليس بمحصور وانه يلزم تأخير المفسر للضرورة وحقه التقديم وهم ورد بأنه من باب المبتدأ والخبر نحو وان هي إلا حياتنا الدنيا ولا يضره دخول الناسخ عليه فهو غفلة كما قيل وفيه نظر. قوله: (عن الاعتبار (متعلق بتعمي والمشاعر الحواس الظاهرة وإيفت بكسر الهمزة والياء التحتية والفاء مجهول آفه إذا أصابه بآفة فهو مؤف وايف كقيل فعله المبني للمفعول. قوله: (وذكر الصدور للتثيد الخ (فهو مثل يقولون بأفواههم وطائر يطير بجناحيه كذا قال الزجاج: وقال الزمخشري إنه لزيادة التصوير والتعريف ليتقرر أن مكان العمي هو القلوب لا الإبصار كما نقول ليس المضاء للسيف ولكنه للسانك الذي بين فكيك فقولك الذي بين فكيك تقرير لما ادعيته للسانك

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٦/٢٣٣

وتثبيت لأن محل المضاء هو هو لا غير وكأنك قلت ما نفيت المضاء عن السيف وأثبته للسانك فلتة ولا سهوا مني، ولكن تعمدت به إياه بعينه تعمدا فقال: بعض شراحه التوكيد في يطير بجناحيه لتقرير معنى الحقيقة وأن المراد بالطير المتعارف وفي تعمي القلوب التي في الصدور لتقرير معنى المجاز وأن العمي مكانه القلب البتة. واليه أشار المصنف وظاهره ينافي قول المصنف نفي التجوز الموافق لكلام الزجاج ولا منافاة بينهما عند التحقيق فإن توصيف القلوب واللسان بما ذكر يدل على أن المراد بها ظاهرها لكن ما وصفت به كالعمي والمضاء ليس حقيقة إلا بطريق الادعاء فهو لنفي التجوز عن القلوب وتقرير التجوز في الصفة المثبتة له وإليه أشار المصنف رحمه الله بقوله وفضل التنبيه الخ ومنه يعلم ما في كلام الشارح فتدبر. قوله: (قيل لما نزل الخ (لعل تمريضه لعدم ثبوته عنده لأن ابن أم مكتوم رضي الله عنه لا يخفى عليه مثله لا لأن التخصيص يأباه المقام والسياق لأن خصوص السبب لا يخصص لكنه قيل عليه إنه يقتضي أن يكون المعنى لا تعمي الأبصار في الآخرة. ولكن تعمي القلوب ويرده قوله: ﴿قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا﴾ [سورة طه، الآية: ١٢٥] وأجيب بأن كون المعنى ما ذكر يأباه قوله: فإنها الخ ولا يقتضيه ما ذكر من سبب النزول بل هو يقتضي كون المعنى لا تعمي الأبصار في الدنيا فإن عماها ليس بعمي في الحقيقة في جنب عمي القلب فلا اعتبار به، ولكن تعمي القلوب وابن أتم مكتوم رضي الله عنه ليس أعمى القلب فلا يدخل تحته ومن كان في هذه أعمى أي أعمى القلب فهو في الآخرة أعمى أي أعمى البصر لأن فيها تبلى السرائر. وهذا المعنى لا يأباه قوله لم حشرتني أعمى بل يوافقه ومن لم يتنبه له أجاب عنه بأنه لا يتعين قوله أعمى لإرادة أعمى البصر لما سبق من تفسيره بعمي القلب. وابن أتم مكتوم رضي الله عنه صحابي معروف. قوله: (ويستعجلونك! هو خبر لفظا واستفهام

وإنشاء معنى وقوله لامتناع الخلف في خبره بناء على أن الوعيد والوعد خبر فلو أخلف لزم الكذب عليه تعالى وهو محال وأما وقوعه في حق العصاة مع قوله لا يبدل القول لدفي فلأن المراد بمثله الأحني ر عن اش! اقه لا عن إيقاعه أو هو مشروط بعدم العفو لقوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [سورة طه، الآية: ٤٨] فإن قيل إنه إنشاء فلا **إشكال وقوله**: فيصيبهم الفاء فيه سببية وقوله." [1]

"وان كان التفنن كافيا في مثله لكن اللائق بشأن التنزيل أن يكون له نكتة خاصة. وفي الكشف أنه قيل إنما **الإشكال في** اختصاص كل بموقعه ولم يحم الزمخشري حوله. **والجواب** أنه بين الفرق على وجه يتضمن دفعه وأشار إليه بقوله: وشتان ما هما كأنه قال هناك يحق الاستئناف لأنه في حكاية المقاولة بين المرسل والمرسل إليه واستدعاء مقام المخاطبة ذلك بين وما نحن فيه حكاية لتفاوت ما بين المقالتين لأن المرسل إليهم قالوه بعضهم لبعض. وظاهرا باؤه على الاستئناف **فالجواب** من الأسلوب الحكيم اهـ. وما ذكره المصنف من عدم الاتصال يفهم من العدول من الفاء إلى الواو مع ما فيه من نكتة التضاد. وكونه **جواب** سؤال يقتضي عدم العطف لكن اختياره ثمة يحتاج إلى مخصص **فالجواب** غير تام إلا بملاحظة ما في الكشف وهو لا يخلو من **الإشكال فتدبر** وقوله على تقدير سؤال هو ما قاله قومه في **جوابه**. قوله: (بلقاء ما فيها) يعني أنه مضاف إلى الظرف وترك ما يلقونه كجوار مكة أي جوار الله في مكة أو إلى المفعول على أن الآخرة عبارة عما فيها

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٠٢/٦

كما إذا أريد بالآخرة المعاد أو المراد بالآخرة الحياة الثانية وجملة أترفنا معطوفة أو حالية بتقدير قد وهو أبلغ معنى لإفادته الإشارة إلى من أحسن وهو أقوى في الذم وقوله: والعائد إلى الثاني منصوب محذوف والفاصلة ترجحه. قوله: (وإذا جزاء للشرط) كذا في الكشاف ورده أبو حيان بأنه ليس واقعا في الجزاء بل بين أن وخبرها وجملتها جواب القسم على القاعدة المشهورة ولو كان جوابه صدر بالفاء عند من أجازه. وغاية ما يعتذر له بأنه تسمح في العبارة لظهور المراد فأراد أنه ساد مسد جواب الشرط كما تسمع في جعل إذا جوابا وإنما الجواب جملة إنكم الخ. وهذا عناية القاضي وسلامة الأمير لكن يوضحه أن القسم غير مذكور وتقديره إنما هو للتأكيد. وقوله

أيعدكم أنكم أي بأنكم، ويجوز أن لا يقدر فيه حرف كوعدته خيرا وقوله: مجردة الخ ما ذكره يفهم من فحوى الكلام. قوله: (وأنكم تكرير للاول للتذكير والتأكيد ولما بالفتح والتشديد أو الكسر والتخفيف وخبره مخرجون وإذا متعلقة به وإذا كان مبتدأ خبره الظرف فالجملة خبر أن الأولى والفعل المقدر وقع. وقوله: جوابا للشرط هو إذا وفي الوجه المتقدم هي ظرفية وهو جار في هذا الوجه أيضا والجملة يعني إذا مع شرطها وجوابها وقوله أي أنكم الخ بيان لما قبله على اللف والنشر المرتب. وقوله: ويجوز الخ وتقديره إنكم تبعثون وإذا متعلقة به وهو اختيار سيبويه وقوله لا أن يكون أي خبر أنكم الظرف لأن ظرف الزمان لا يخبر به عن الجثة إلا بتأويل كان يقدر أن بعثكم واخراجكم وهو خلاف الظاهر. قوله: (بعد التصديق أو الصحة) يعني أن فاعله ضمير مستتر عائد لما ذكر لفهمه من السياق. ولما توعدون بيان له فهو متعلق بمقدر كسقيا لك أي البعد المذكور كائن لما توعدون وليس متعلقا بالمستتر لأنه لا يصح تعلق الجار به على الصحيح وكلامه بعد. مصرح بخلافه فلا يصح حمله عليه تشبثا بتجويز بعض النحاة له كما في المغني ولما كان المبين مفسرا للضمير المستتر فسره بقوله أي بعدما توعدون لأنه مآل معناه لا أنه فاعل واللام فيه زائدة لأن سياقه وسباقه يأباه لكنه ذهب إليه بعض المعربين ورد بأن اللام لم يعهد زيادتها في الفاعل. قوله: (كأنهم لما صوتوا الخ) إشارة إلى ما قاله الزجاج وغيره من النحاة من أنه في الأصل اسم صوت كاف للتضجر وليست مشتقة. وقوله: فما له هذا الاستبعاد أي أي شيء له هذا الاستبعاد كقوله تعالى ﴿ما جئتم﴾ به وهو أمر تقديرفي وما قيل إن أصله ما الذي فحذف منه الموصول لا وجه له لارتكابه الحذف من غير ضرورة فيه. قوله: (وقيل هيهات بمعنى البعد) هذا وقل الزجاج رحمه الله وهو على القول بأن أسماء الأفعال لها محل من الإعراب. وقيل: إن ما ذكره الزجاج بيان لحاصل المعنى- وفيها أكثر من أربعين لغة- منها ما ذكره المصنف من القرآآت. وقوله: منونا للتنكير كما في غيره من أسماء الأفعال فإن ما نون منها نكرة وما لم ينون معرفة. وقوله: وبالضم منونا على أنه جمع هيهة كبيضة وبيضات وقد قيل: إنه مرفوع على الفاعلية أي وقع بعد وليس بشيء كالقول بنصبه على المصدرية وهذا منقول عن سيبويه وما وقع في بعض النسخ هيهية بياء بعد الهاء الثانية من

غلط الناسخ. وقوله: تشبيها بقبل أي في مجرد البناء على الضم. وقوله على الوجهين أي التنوين وعدمه وقوله: بالسكون الخ." (١)

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٦/٣٢٩

"قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك ابن سمحاء فقال النبي صلى الله عليه وسلم البينة أو حد في ظهرك فقال يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول البينة أو حد في ظهرك فقال هلال والذي بعثك بالحق إني لصادق فلينزلن الله ما يبرىء ظهري من الحد فنزل جبريل عليه الصلاة والسلام وأنزل عليه والذين يرمون أزواجهم فقرأ حتى بلغ إن كان من الصادقين فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم فأرسل إليها فجاء هلال فشهد إلى آخر الحديث

كما في البخاري وفيه أيضا قصة لعويمر بن نصر العجلاني قريبة من هذه وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال له قد أنزل الله فيك وفي صاحبتك قرآنا وهو يقتضي أن سبب النزول قصة أخرى فإما أن يقول إن سبب النزول أمر مناسب ينزل عقبه الآية فيجوز تعدده كما في الإتقان أو سبب النزول القصة الأولى أو الثانية ولما كان حال الأخرى يعلم منها سميت سببا تسمحا كما في الإعلام وقد اختلف المحدثون في سبب النزول هنا على ثلاثة أقوال فقيل هو هلال بن أمية وقيل عاصم بن عدي وقيل عويمر وقال السهيلي أن هذا هو الصحيح ونسب غيره للخطا وههنا بحث نقله في شرح المغني عن السبكي ولم يجب عنه وهو أن ما تضمن الشرط نص في العلية مع الفاء ومحتمل لها بدونها ولتنزيله منزلة الشرط يكون ما تضمنه من الحدث مستقبلا لا ماضيا فلا يثبت حكمه إلا من حين النزول ولا ينعطف حكمه على ما قبله ولا يشمل ما قبله من سبب النزول وقال إنه **إشكال صعب** وارد على آية اللعان والسرقة والزنا وما عده صعبا أسهل من شرب الماء البارد في حر الصيف لأن هذا وأمثاله معناه إن أردتم معرفة هدا الحكم فهو كذا فالمستقبل معرفة حكمه وتنفيذه وهو مستقبل في سبب النزول وغيره والقرينة على أن المراد هذا أنها نزلت في أمر ماض أريد بيان حكمه ولذا قالوا دخول سبب النزول قطعي ولا حاجة إلى القول بأن الشرط قد يدخل على الماضي ولا أن ما تضمن الشرط لا يلزم مساواته لصريحه من كل وجه ولا أن دخول ما ذكر بدلالة النص لفساده هنا والانعطاف معناه دخول ما قبله في حكمه كدخول أول النهار في الصوم لمن نواه بعده كما ذكره القرافي في قواعده. قوله: (بدل من شهداءا لأنه كلام غير موجب والمختار فيه الإبدال وإذا كانت إلا بمعنى غير فهي نفسها صفة ظهر إعرابها على ما بعدها لكونها على صورة الحرف وهو مما يحاجي به. قوله: (فعليهم) قدره مقدما ليفيد الحصر أي فعلى جنس الرامين دون غيرهم أو فعليهم هذا لا الحد ويصح تقديره مؤخرا أي واجبة أو كافية.

قوله: (متعلق بشهادات الخ) هذا على المذهبين في التنازع قيل لكن على قراءة من رفع

أربع يتعين تعلقه بشهادات حتى لا يلزم الفصل بين المصدر ومعموله باجنبي. (أقول) هذا مما اختلف فيه النحاة فمنعه بعضهم وجوزه آخرون مطلقا وآخرون في الظرف كما هنا استدلالا بقوله إنه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر والمانعون يقدرون له عاملا غير رجعه والمصنف

جوزه في هذه الآية وإنما مرضه هنا لما فيه من الخلاف فما ذكره لا يوافق مختار المصنف وفي كون الخبر أجنبيا كلام أيضا والشهادة هنا بمعنى القسم حتى قال الراغب إنه يفهم منه وان لم يذكر بالله. قوله: (وعلق العامل عته باللام تثيدا) أي لأجل التأكيد أو حال كونها تأكيدا أي مؤكدة أو التقدير وأكد تأكيدا وهو توجيه لذكرها والتعليق بها لصدارتها وهو لا يختص بأفعال القلوب بل يكون بما يجري مجراها كالشهادة لإفادتها للعلم ولو جعلت الجملة **جوابا** للقسم وجاز ولم يتعرض! لتأكيد

أن والاسمية لظهوره ومن أدرجه في كلامه لاحظ أن الكلام يستلزمهما لكنه تعسف لا وهم كما ظن وقوله في الرمي قدره بقرينة المقام. قوله: (وحصول الفرق بينهما بنفسه) أي بنفس اللعان من غير احتياج إلى تفريق القاضي كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأما عند الشافعي رحمه الله فهو فسخ مؤبد ما لم يثبت للحديث المذكور فإنه بظاهره يدل على أن التلاعن يقع به الفرقة ولنا قوله تعالى ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ وقوله أبدا يدل على أن الفرقة مؤبدة فلو كذب نفسه لا يحل له تزوجها وعندنا يجوز ومعنى أبدا ما داما متلاعنين وقوله وبتفريق الحاكم معطوف على قوله بنفسه. وقوله نفى الولد وثبوت حذ الزنا معطوف على قوله سقوط حد." (١)

"وخلاف أبي حنيفة في هذا معروف في الفروع. قوله: (أي الحد) وقال أبو حنيفة العذاب هنا بمعنى الحبس لأنها تحبس حتى تلاعن ولو فسر بالحد لم

يمنع منه مانع لأن اللعان قائم مقام الحد عند. وقوله بالعطف على أن تشهد وأن غضب الله بدل منه أو خبر مبتدأ مقدر. قوله: (متروك الجواب للتعظيم) أي ليدل على أن المقدر أمر هائل عظيم لا تحيط به العبارة وأن الله مصدر تأويلا معطوف على فضل وقوله من الأفك بفتح الهمزة وسكون الفاء مصدر أفك الرجل يأفك إذا كذب أو مصدر أفكته عن الأمر إذا صرفته عنه قاله البطليوسي وبكسرها مع سكون الفاء وجاء فتحهما أيضا بمعنى الكذب أو أبلغه كما في شرح البخاري للكرماني وقوله بأبلغ ما يكون من الكذب إشارة إلى أن اللام للعهد ويجوز حمله على الجنس قيل فيفيد القصر كأنه لا أفك إلا هو وقوله في بعض الغزوات وهي غزوة بني المصطلق قال ابن إسحاق وذلك سنة ست وقال موسى بن عقبة سنة أربع. قوله: (فإذن ليلة في القفول) آذن بالمد وتخفيف الذال المعجمة المفتوحة من الإيذان وهو الإعلام أو بالقصر وكسر الذال المخففة من الإذن أو بالفتح والقصر وتشديد الذال من التأذين بمعنى الإعلام أيضا والرحيل بالجر ويجوز نصبه على الحكاية كما في شرح البخاري والقفول بقاف وفاء بمعنى الرجوع متعلق بإذن وكذا بالرحيل يعني أنه كان في رجوعهم من الغزو وكون في القفول صفة ليلة بتقدير في أزمان القفول تكلف وجزع بفتح الجيم وسكون الزاي المعجمة خرزيمان وفي بعض الحواشي ويجوز كسرها وظفار بفتح الظاء المعجمة وكسر الراء بلا تنوين مبني على الكسر قرية باليمن وروي في البخاري أظفار جمع ظفر وهو ما اطمأن من الأرض أو شيء كالخرز ويرحلها بضم الياء التحتية وتشديد الحاء المهملة أي يشد رحلها والهودج مركب معروف والمطية الناقة والجمل ومنشد بمعنى من يوصلها إلى القوم ويتفقدها من أنشدت الضالة إذا عرفتها ونشدتها طلبتها فشبه من يوصلها بالمعرف وهي باللقطة فلا وجه لما قيل إن الظاهر ناشد وصفوان بن المعطل بضم الميم وتشديد الطاء المكسورة السلمي بضم السين وفتح اللام علم لابن خالة لأبي بكر رضي الله عنه كان صاحب ساقة الجيش ثمة والتعريس بالسين المهملة النزول آخر الليل واذلج بتشديد الدال بمعنى لكر وأدلج بالسكون بمعنى سار الليل كله. قوله:) وهي من

العشرة إلى الأربعين) على قول وفيها خلاف لأهل اللغة وفي البخاري قال عروة لم يستم من أهل الأفك إلا حسان بن ثابت ومسطح بن أثاثة وحمنة بنت جحش في أناس آخرين لا علم لي بهم والذي تولى كبره عبد الله بن أبي رأس المنافقين

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٦٠/٦

وكان ابتداء صدوره منه لعداوته لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومن عداه فلتة فعلى هذا يجوز كون زيد بن رفاعة منهم لأن منهم أناسا لم يعلموا والمصنف رحمه الله ربما ظفر بنقل فيه فانه وقع في كثير من التفاسير وقد خطأه بعضهم فيه ومنهم من برا حسان بن ثابت رضي الله عنه وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وقيل إن صح عنه فمانما نقله عن ابن أبي غفلة لا عن صميم قلب ول أااعتذر عن عائثة رضي الله عنه بقصيدته التي فيها براءتها بقوله:

حصان رزان لا تزن بريبة وتصبح غرثى من لحوم الغوافل ...

ومسطح بكسر الميم وأثاثة بضتم الهمزة ومثلثين وحمنة بحاء مهملة مفتوحة وميم ساكنة

ونون أخت زينب أم المؤمنين رضي الله عنها وابن المعطل بفتح الطاء المهملة المشددة بالاتفاق وقد قيل كما مر في سورة يوسف أن العصبة والعصابة العشرة فصاعدا لتعصبهم في المهمات فلها هنا موقع حسن وكونهم إلى الأربعين يرده ما في مصحف حفصة رضي الله عنها عصبة أربعة ورد بأنه مع تعارض كلاميه مخالف لما في كتب اللغة وما ذكر إما من قبيل ذكر البعض بعد الكل لنكتة أو مجاز وقد اعترف به هنا من حيث لا يدري وهذا كله كلام مختلف فإن ما ذكر في معنى العصبة أكثري لا كلي وأصل معناها لغة فرقة متعصبة مطلقا هي واردة هنا على حقيقتها الوضعية فلا **إشكال فيه** وقوله خبر إن وقيل بدل من ضمير جاؤوا والخبر جملة لا تحسبوه وضميره عائد إلى مضاف مقدر أي فعل الذين جاؤوا وهو تكلف. قوله: (والخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم) في الكشاف الخطاب لمن ساءه ذلك من المؤمنين وخاصة رسول الله صلى الله." (١)

"في النار حياة فيكون إسناد الرؤية والزفير والتغيظ إليها حقيقة لأن الحياة غير مشروطة بالبنية عند أهل السنة مع أن ذلك الشرط محل نظر ليس هذا محل تفصيله. قوله: (لا تتراءى ناراهما) هو نهي للنار والمراد نهي صاحبها. وفي النهاية معناه يجب على المسلم أن يباعد منزله عن منزل المشرك ولا ينزل بمنزل إذا أوقدت نار فيه يراها الآخر فإسناد الرؤية إلى النار فيه ليس على حقيقته كما في الآية ولذا استشهد به إشارة إلى أنه تجوز معروف كنار على علم كما أشار إليه. وجهنم مؤنث سماعي باعتبار البقعة وقوله: على المجاز إما بأن يجعل استعارة بالكناية بتشبيه النار بشخص أو هو تمثيل أو مجاز مرسل. وقوله: لا تتقاربان بيان لحاصل المعنى المتجوز عنه وقوله: لأنه بمعنى النار وهو لف ونشر على تفسيري السعير وأول الحديث إن المؤمن والكافر ويجوز أن تكون لا نافية. قوله: (هو أقصى ما يمكن أن يرى منه) هو معنى البعد مع الرؤية وقوله صوت تغيظ الغيظ أشد الغضب والتغيظ هو إظهار الغيظ وقد يكون مع صوت كما

في هذه الآية قاله الراغب وإليه أشار المصنف. وقيل إنه أراد بالسماع مطلق الإدراك أو هو من قبيل متقلدا سيفا ورمحا فيقدر وأدركوا تغيظا وزفيرا. قوله: (شبه صوت غليانها) على أن الاستعارة تصريحية أو مكنية أو تمثيلية كما يظهر بأدنى تأمل والبنية الجسد واشتراطها بذلك ممنوع وأما كون نار الآخرة ذات بنية فمكابرة وقوله: على حذف المضاف أو الإسناد المجازي. وقوله: في مكان إشارة إلى أنه منصوب على الظرفية. وقوله: تقدم فصار حالا قاعدة كلية. وهي أن كل جار ومجرور بعد نكرة فهو صفة فإذا تقدمت صارت حالا. وجوز بعضهم تعلقه بالقوا وقوله: لزيادة العذاب بيان لوجه ضيقه. والروح بالفتح

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٦١/٦

الراحة وقوله: يتمنون الخ يعني المراد بالدعاء هنا النداء والنداء مجاز عن التمني فانه قد يستعمل له كما صرحوا به في نحو:
يا نسيم الشمال بلغ سلامي
لكن إذا كان التمني على ظاهره بان تمنوا الهلاك ليسلموا مما هو أشد منه كما قيل أشد
من الموت مما يتمنى معه الموت فظاهر. وان كان مجازا كما قرروه في قوله يا حسرتا على ما فرطت فلا يخلو من **إشكال غير** كونه مجازا على المجاز فتأمل. قوله: (فيقال) يعني أنه معمول لقول معطوف على ما قبله واضماره كثير جائز وقوله: لأن الخ يعني كثرته لتعداد أنواعه المتوالية وقوله: كل نوع الخ فالمراد بالثبور المهلك وان كان أصل معناه الهلاك فالحاصل أن كثرته بتوالي أنواعه وقوله: أو لأنه يتجدد إشارة إلى جواز اتحاده فكثرته باعتبار تجدد أفراده وقوله: أو لأنه لا ينقطع فكثرته كناية عن دوامه لأن الكثير شانه ذلك كما قيل في ضده وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة. وقيل المراد بكون كل نوع منها ثبورا أنها محل وسبب للدعاء بالثبور أو الدعاء بألفاظ ثبور كثيرة كيالهفاه ويا حسرتاه. فوصف الثبور بالكثرة لكثرة الدعاء أو المدعو به وهو لا يناسب النظم ولا كلام المصنف رحمه الله لأنه كان الظاهر حينئذ أن يقال
دعاء كثيرا. قوله: (الإشارة) يعني بقوله. ذلك والمراد بالعذاب النار المذكورة قبله وإنما سماها عذابا لتذكير اسم الإشارة والدليل على إرادتها أنها هي التي تقابل جنة الخلد فلا وجه لما قيل إن الإشارة للسعير أو المكان الضيق مع أن المآل واحد والتفضيل في قوله خير ولا شك أنه لا خيرية في النار فكونه تهكما وتوبيخا ظاهر. قوله: (أو إلى الكنز والجنة) في قولهم أو يلقي إليه كنز الخ بتأويل ما ذكر والعائد المحذوف تقديره وعدها لتعديه لمفعولين وقوله: واضافة الخ يعني مع أن نسبة الإضافة معلومة والمدح يكون بما هو معلوم فلا منافاة أو أن ذلك غير معلوم للكفرة فأضيف للدلالة عليه ولا يخدشه قوله خالدين بعده لأنه للدلالة على خلود أهلها لا خلودها في نفسها وان تلازما أو هو لدفع احتمال أن يراد بها جنات الدنيا وقيل إنها علم كجنة عدن. قوله: (في علم الله الخ) تفسير للمضي بأنه باعتبار ما ذكر أو المراد أنها ستكون فهو وعد من أكوم اكرمين لكنه لتحققه فإنه لا يخلف الميعاد عبر عنه بالماضي على طريق الاستعارة ويجوز أن يكون هذا باعتبار تقدم وعده في كتبه وعلى لسان رسله عليهم الصلاة والسلام كقوله: ﴿ما وعدتنا على رسلك﴾ . قوله: (بالوعد) أي بمقتضاه لا بالإيجاب. وقوله: ولا يمنع الخ **جواب** عن استدلال المعتزلة بهذه الآية على مذهبهم من وجوب الثواب لمن اتقى والعذاب لغيره لما فيها من لام الاختصاص وتقديم الجار والمجرور وجعل ذلك لمن اتصف بالتقوى." (١)

"لم يذكر فائدة الشعب الزائد على الاثني عشر، ولعله لم يدخل فيه من آمن بموسى عليه الصلاة والسلام من القبط، ولذا قال بعض فضلاء العصر من العجم إنه ممنوع لأن الفرق عبارة عن قطعة من الماء ارتفعت عن سطح البحر بضربه حتى صارت كالجبل فلا يلزم كون الفرق ثلاثة عشر على تقدير كون المسالك اثني عشر إلا إذا فرض أنه لكل ضربة انكشف الماء إلى ناحية المسلك، وصار كطودين منكشفين له فيزيد حينئذ عدد الفرق على المسالك، أما على ما ذكر فلا والحاصل أنه لو كان المراد بالفرق طائفة انفصلت منه، وصارت كالجسر لزم ما ذكر أما لو أريد به ما ارتفع عن الأرض، وصار تحته أرض يب! كالسرداب، والفرق هو الماء المرتفع كالسقف والقبة والطود فلا، وقد صرح به المصنف بقوله كالجبل الخ والنظم

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤٠٩/٦

صريح فيه أيضا وهذا **إشكال مشهور**، والأمر فيه سهل كما سمعته، وما صار مسلكا ليس هو البحر بل موضعه فهو إما استخدام أو على تقدير مضاف وهو موضع، والمنيف بمعنى العالي والشعاب طرق في الجبال استعيرت.

قوله: (فدخلوا الخ) هو لبيان الواقع لا ليعطف عليه، قوله: وأزلفنا كما توهم حتى يكون الأنسب نأدخلنا لأنه معطوف على قوله فأوحينا، ولا حاجة إلى التقدير، وثم ظرف مكان بمعنى هنالك، وقوله حتى دخلوا الخ إشارة إلى أن قربهم من قوم موسى عليه الصلاة والسلام لما ذكر، ويجوز أن يراد قرب بعضهم من بعض لئلا ينجو منهم أحد، وقوله إلى أن عبروا أي جازوا البحر من العبور، واطباقه عليهم بعد خروج موسى وقومه، وقوله وأية آية إشارة إلى أن التنوين للتعظيم. قوله: (وما تنبه الخ) هو من مفهوم الجملة الحالية يعني أن أهل عصره مع

هذه الآية العظيمة التي تقتضي تصديقه بعدها في كل ما جاء به منهم من بقي على كفره كبقية القبط، ومنهم من عصاه، واقترح عليه ما اقترح كبعض بني إسرائيل وقوله وبنو إسرائيل الخ مبتدأ خبره سألوا الخ يعني أنهم أيضا لم يؤمنوا بها، وألا لما صدر عنهم ما صدر ولعل مراده بذكر هذا بيان ما صدر من قومه أيضا، ويحتمل أن يكون إشارة إلى أن ضمير أكثرهم شامل لقوم فرعون، ولمن كان مع موسى عليه الصلاة والسلام، وقوله: سألوا بقرة يشير إلى قولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة لأنهم كانت لهم تماثيل على صور البقر، وقوله: بأوليائه عداه بالباء لتضمنه معنى الرؤف. قوله: (على مشركي العرب) خصهم، وإن قيل إنه لجميع الناس لأنه جدهم فذكر قصته لهم ليأتسوا به ولذا غير الأسلوب فيه، وقوله ليريهم أي ليعلمهم بذلك لا للاستعلام إذ هو معلوم مشاهد له، وتوله لا يستحق العبادة لقوله هل يسمعونكم الخ وضمير قومه لإبراهيم لا لأبيه، وإن وافق قوله أراك وقومك لما فيه من التفكيك، وقوله لها متعلق بنظل أو بعاكفين. قوله: (فأطالوا **جوابهم**) وكان يكفي أن يقولوا أصناما، وقوله بشرح حالهم أي ملتبسا به، وفي نسخة وشرح حالهم وهو مفعول معه وقيل إنه من باب علفتها تبنا وماء باردا، أي وذكر واشرح حالهم معه، وليس لفظ الشرح مقحما وضمير معه **للجواب**، وكونه للأصنام بتأويل ما يعبدون بعيد، وكذا كونه لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ومع بمعنى عند، وقوله تبجحا بتقديم الجيم على الحاء بمعنى سرورا. قوله: (ونظل ههنا بمعنى ندوم) هي فعل ناقص دال على اقتران مضمون الجملة بالنهار أو بمعنى صار، وكلامه يحتمل أنها ناقصة أريد بها الدوام كما يكون كان كذلك، ويحتمل أن يريد إنها تامة بمعنى دام كقولهم لو ظل الظلم هلك الناس كما ذكره ابن مالك، وان أنكره بعض النحاة وعاكفين على الأولين خبر وعلى هذا حال. قوله: (وقيل الخ) فهي ناقصة دالة على اقتران مضمون الجملة بالنهار كما مر، ومرضه لأن المتبادر منها الأول، وهو أبلغ مناسب لمقام التبجح واختار هذا الزمخشري لأنه أصل معناها لأنه من الظل، وهو مناسب للمقام أيضا لأنه يدل على إعلانه لافتخارهم به. قوله: (يسمعون دعاءكم) سمع إذا دخل على مسموع تعدى إلى واحد نحو سمعت كلام زيد، وان دخل على غير مسموع ذهب الفارسي إلى أنه يتعدى إلى اثنين إلا أنه لا بد أن يكون الثاني مما يدل على صوت كسمعت زيدا يقول كذا، وذهب غيره إلى أنه في ذلك متعد إلى واحد فإن كان معرفة فالجملة حال، وان كان نكرة فصفة وجوز فيها البدلية أيضا، واذا علق بالذات أفاد السماع بغير واسطة فقوله." (١)

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٥/٧

"من أنكر مفردا كالعلامة في شرح الكشاف، وقوله بالحال أي ببيان الحال وطلب الحق بضم الحاء وتشديد القاف بمعنى الحقة، وهي معروفة وهو بالواو في النسخ والظاهر حذفها **جواب** لما، وقد يقال **جواب** لما قوله فأمر الأرضة وهي الدويبة المعروفة فإنه يجوز اقترانه بالفاء كما صرحوا به، وقوله وأخبر أي الرسول عما فيه وفاعله ضمير سليمان، وقوله فاخذت شعرة أي فثقبتها فأخذت فالفاء فصيحة، وقوله ونفذت بالمعجمة بمعنى خرقتها بدخولها، وقوله فتجعله في الأخرى أي اليد الأخرى قيل إنه كان عادة نساء ذلك الزمان فميز به الذكور من الإناث، وقوله تضرب بها أي باليد الأخرى والمعنى تصبه عليه، وقوله كما يأخذه الكاف للمفاجأة أي في حين أخذ.، وما وقع من إخباره بما لم يره وما معه معجزة له.

قوله: (أي الرسول) هذا أولى لموافقته للقراءة الأخرى، ولذا قدمه ونسبة المجيء إلى

الهدية مجازية، والمراد بالمرسل بلقيس وذكره لتأويله بالشخص، وضمير الجمع حيمئذ لتعدد

الرسول أو لإطلاق الجمع على الاثنين وفي القراءة بنون واحدة المحذوف نون الوقاية ويجوز أن تكون الأولى فرفعه بعلامة مقدرة والقراءة بنونين لنافع وأبي عمرو وبني الفعل للمجهول لشهرتها وان كان دأب المصنف التعبير بمثله في الشواذ لكنه غير مطرد منه. قوله: (فما آتاني الله الخ) فسره بالنبوة والملك، وان كان المناسب للمفضل عليه وقوله أتمدونني بمال ذكر أمر دنيوي لأن هذا أبلغ لأن من بلغ الغاية في الوصول إلى ما في الدارين كيف يحتاج إلى إمداد غيره، وقوله فلا حاجة الخ إشارة إلى أن المراد من تفضيل حاله ليس الافتخار والفرح به بل هو كناية عن عدم قبوله لهديتهم، ثم إن اقترانه بالفاء دون الواو الحالية على إنها قيد لما أنكر فتكون هذه الجملة معلومة، وتسمى مثلها الحال المقررة **للإشكال كما** في نحو أتهينني وأنا صديقك القديم، وهنا الأمر ليس كذلك فجعل علة له، والعلة كالمعلل لا يجب أن تكون معلوما فيحتاج للبيان كما في الكشاف وشروحه، والوقع مصدر بمعنى الاعتبار كما يقال له موقع عندي. قوله تعالى: (﴿بل أنتم﴾ الخ) إضراب عما فهم أي أنا لا أفرح بل أنتم أو عن إنكار الإمداد وتعليله إلى بيان ما حملهم عليه من قياس حالهم على حاله كما سيذكره المصنف رحمه الله، والهدية تضاف إلى المهدى والمهدى إليه كالعطية كما في الكشاف وإليهما أشار بقوله بما يهدي إليكم أو بما تهدونه ويحتمل أنه عبارة عن الرد أي من حقكم أن تأخذوا هديتكم وتفرحوا بها لا أنا ولما فيه من الخفاء تركه المصنف رحمه الله لأنه ليس بخارج عما ذكر إلا بمغايرة اعتبارية. قوله: (والإضراب الخ) هذا هو الوجه الثاني، وهو ظاهر لأنه إضراب انتقالي عن جملة ما قبله وانكار الإمداد من قوله أتمذونني بمال وعليه متعلق بالإنكار وضميره للرسول، والإفراد لأنهم في حكم شيء واحد أو بالنظر إلى الرسول دون من معه أو لسليمان والجار والمجرور حالط من الإمداد أو متعلق به لتضمنه معنى الامتنان أو لما فيه من معنى الإعانة وقوله وتعليله بالجر معطوف على إنكار، وهو المستفاد من قوله فما آتاني الخ. قوله: " لى بيان) خبر قوله الإضراب، وقوله حملهم عليه أي على الإمداد، وقوله في قصور الخ هو جار على الوجهين في إضافة هدتيكم لأنه إذا قصرت همتهم على الدنيا على ازديادها سرهم ما يهدي إليهم لأنه يزيد في مالهم، وما يهدونه لأنه يزيد فخرهم واشتهارهم ولأن الهدايا للعظماء

قد تفيد ما هو أزيد منها مالا أو غيره كمنع تخريب ديارهم هنا فما قيل إن قوله والزيادة فيها يوهم اختصاص بيان وجه الإيضراب بالوجه الأول فإن الزيادة فيه دون الثاني إذ فيه نقص المال لكن إذا لوحظ أن إهداء الهدايا العظيمة لا يتيسر

بدون كثرة المال يظهر انتظام الزيادة لكلا الوجهين ناشئ من زيادة القصور. قوله تعالى: (﴿ارجع﴾) جعله المصنف أمرا للرسول وجوز في الكشاف أن يكون للهدهد أيضا بان يحمله كتابا ولم يذكره المصنف لضعفه دراية ورواية، وقوله فلناتينهم الخ قيل إنه **جواب** شرط مقدر أي إن لم يأتوني مسلمين فلا يتوهم أنه حنث في يمينه إذ لم يقل إن شاء الله، وقوله لا طاقة أي لا قدرة فالقبل بمعنى المقاتلة بالمقابلة جعل مجازا أو كناية أو كناية عن القدرة عليها، والصغار الذل والعرس السرير والمراد بالملا من عنده من الجن والإنس، وكان الرسول وجع إليها وأخبرها بعظمته فعلمت أنها لا تقاومه فحفظت عرشها وتجهزت للخروج إليه كما قيل. قوله: (فإنها إذا أتت الخ) هذا مروي." (١)

"عن قتادة وليس! هذا غنيمة ولم يذكر أحد أنه أخذه لتملكه، وإنما أراد إظهار معجزته وقوته لها فلا يرد أن الغنائم لم تحل لأحد قبل نبينا صلى الله عليه وسلم، ولا ينافي رد الهدية وتعليله بقوله: ﴿فما آتاني الله خير مما آتاكم﴾ كما قيل لأن هذا ليس بهدية لها، وأما ما يفهم منه من حل أخذه قبل إسلامها وحيازته فلأنه مال حربي يجوز إتلافه، والتصرف فيه بغير رضاه بخلاف مال المسلم مع أن الظاهر أنه بوحي فيجوز أن يكون من خصوصياته لحكمة كما أشاروا إليه فلا **إشكال فيه** أصلا. توله: (لأنه يقال للرجل الخبيث المنكر المغفر أقرانه) أي الذي يغلب قرنه ويصرعه، ويمرغه في التراب فهو جسب الأصل والاشتقاق لا يختص بالجن حتى يكون قوله من الجن بعد عفريت لغوا لأنه يقال رجل عفر وعفريه نفريه وعفريت نفريت وعفارية نفارية إذا كان خبيثا، وفي الحديث: " إن الله يبغض العفريت النفريت " فالتاء زائدة في آخره للمبالغة، وقوله وكان يجلس الخ بيان لأن ما ذكر مبين لمقدأر زمان الإتيان لكونه معلوما حينئذ. قوله: (على حمله (

لم يقل على إتيانه كما هو المتبادر لأن قوله قوفي قرينة عليه، وان لم يقل قادر وقوله لا أختزل بالخاء والزاي المعجمتين بمعنى لا أقتطع شيئا من جواهره وذهبه تفسير للأمانة، والاختزال بهذا المعنى صرح به أهل اللغة فلا عبرة بمن أنكره من شراح الألفية، والقوة صفة تصدر عنها الأفعال الشاقة، ويطيق بها من قامت به تحمل الأجرام العظيمة فلذا اختير قوي على قادر هنا، وآصف بالمد وزيره أو كاتبه وبرخيا بفتح الباء الموحدة وسكون الراء المهملة وكسر الخاء المعجمة وبعده مثناة تحتية ويمد ويقصر، وبه استدل على إثبات الكرامات لكنه مع الاحتمال يسقط الاستدلال، وقوله أيده الله به أي قوفي الله سليمان عليه الصلاة والسلام بمعونته وسببيته وكون المراد أيد الله الملك بالعلم بعيد. قوله: (أو سليمان نفسه) ولا يرده الخطاب في آتيك لأنه على هذا للعفريت كما صرح به المصنف رحمه الله فلا يتوهم منافاته لهذا التفسير فإن حقه أنا آتي به، ولا قوله فلما رآه إذ المناسب فلما أتى به لأن قوله آتيك باعتبار سببيته له، وقوله رآه عنده للإشارة إلى أنه لا حول ولا قوة فيه فهو كقوله: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [سورة الأنفال، الآية: ١٧] فان أراد أنه مخالف للظهر فهو الذي أخره، وقوله التعبير الخ يعني على هذا الوجه بيان لنكتة الأطناب فيه، والمراد بالكرامة ما أكرمه الله به لا معجزة لأنها لم تقارن التحدي، وقوله بسببه يعني لا بقوة جسمانية كما ذكره العفريت. قوله: (أو أراد إظهار معجزة في نقله) أي نقل عرشها سريعا، وقيل المناسب عطفه بالواو إذ لا يفهم منه وجه إيراد كاف الخطاب، وإنما يفهم منه وجه قوله أيكم يأتيني مع أن الإتيان يقع منه آخرا إذا الإظهار الذي ذكره حاصل ولو بلا خطاب، ولذا قيل ينبغي أن لا يكون حينئذ الخطاب للعفريت

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤٥/٧

بل لكل أحد كما في قوله: ﴿ذلك أدنى ألا تعولوا﴾ [سورة النساء، الآية: ٣] ولا يخفى أنه لا تحدى فيما قبله، ولذا قال فيه كرامة فالتقابل بينهما يقتضي العطف بأو والتحذي يقتضي أنه كان بعضهم منكرا، وتخصيص الخطاب بالعفريت لامتيازه من بينهم بدعوى القدرة على الإتيان به وهو ظاهر من كلام المصنف، وقوله والمراد الخ يعني على الأولين والأخير، وقوله واللوح على الثالث والرابع وبجوز التعميم. قوله: (والطرف تحريك الأجفان للنظر (فهو مقدمة النظر كما أن مقدمة الرؤية، ثم تجوز به عن النظر والعين نفسها ولكونه مصدرا في الأصل كثر إفراده واليه أيظ ر بقوله فوضع موضعه أي موضع النظر بمعنى عبر به عنه لأن الرد والارتداد أظهر فيه، وقيل لا حاجة إلى لوضع المذكور إذ المراد قبل ارتداد تحريك الأجفان بطبقها بعد فتحها، وفيه

نظر. قوله: (ولما كان يوصف الناظر الخ) بيان للتجوز في ارتداد النظر بأنه لما عبر عن النظر بالإرسال تعبيرا شائعا والإرسال الإطلاق، والتسريح وهو إما لتوهم نور امتد من العين إلى المرئي، واما لتهيئة الآلات للتحريك وتوجيهها نحو المنظور فعبر عن مقابله بالرد لذلك فيكون استعارة تمثيلية على استعارة أخرى أو مشاكلة. قوله: (وكنت الخ) هو لعبد الله بن طاهر الحماسي وبعده:

رأيت الذي لأكله أنت قادر عليه ولا عن بعضه أنت صابر

والرائد طالب الماء والكلا للقوم، وهو حال وأتبعتك **جواب** إذا والمناظر جمع منظر،

وقوله رأيت الذي." (١)

"أو لا يجزمون بما وعدهم لتجويزهم تخلفه وهو لا يخلف الميعاد، وقوله أو أن الغرض الخ هو ظاهر عند من يجوز تعليل أفعاله تعالى بالإغراض، إما عند من لا يجوزه فقد تجوز بإطلاق الغرض على ما يترتب على أفعاله من الحكم والمصالح، وكونه غرضا أصليا يفهم من إعادة حرف التعليل معه فإنه يقتضي الاعتناء به وأهميته، وما سواه من قرة عينها وذهاب حزنها لكونه أمرا دنيويا تابع لعلمها بتحقق وعده، فإن قلت الذي يفيده الكلام إنما هو كون كل منهما كالغرض، أو غرضحا مستقلا وأم تبعية غيره له لا سيما مع تقدمه عليه فلا قلت لما حذف حرف

العلة من الأول إشعارا بأنه غير مقصود بالتعليل، أفاد النظم أنه علة لذلك الأمر المعلل فكأنه قيل الرد الذي قرت به عينها لتعلم الخ فتدبر. قوله: (وفيه تعريض الخ) هو من التعبير بالمضارع فإنه يفهم أنها لم تتيقن ذلك في الماضي إذ لو كان كذلك لم يعرض لها خوف، وحيرة وفرط بتخفيف الراء بمعنى سبق وهذا جار على الوجهين، ولا يختص بالأول حتى يرد عليه أن الأولى ذكره عقبه. قوله: (مبلغه الذي لا يريد عليه نشؤه) المبلغ اسم زمان من البلوغ، وهو الانتهاء إلى حد النمو وغايتة، ولهذا سمي سن الوقوف والنشء بوزن قفل، وقوله: وذلك من ثلاثين إلى أربعين أورد عليه أنه روي عن مجاهد أن بلوغ الأشد في ثلاث وثلاثين، والاستواء في الأربعين وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن الا شد ما بين ثماني عشرة إلى ثلاثين والاستواء ما بين الثلاثين إلى الأربعين وما ذكره المصنف رحمه الله لا يوافق شيئا منهما، **وجوابه** أن أصل معناه القوة دون تعيين وهي تختلف باختلاف الأقاليم والإعصار والأحوال ٤ ولذا وقع له تفاسير في كتب اللغة والتفسير بحسب القرائن والمقامات، وفي

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤٦/٧

لسان العرب قال الزجاج هو من نحو سبعة عشر إلى الأربعين وقال: مرة هو ما بين الثلاثين والأربعين انتهى، واختار الأخير المصنف هنا لموافقته لقوله تعالى: ﴿حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة﴾ [سورة الأحقاف، الآية: ١٥] لأنه يشعر بأنه منته إلى الأربعين وهي سن الوقوف فينبغي أن يكون مبدؤه مبدأه، وهو الثلاثون وقد صرح به في سورة يوسف، ولذا يفسر تارة بسن البلوغ وغيره فلا **إشكال فيه** كما توهم. قوله: (فإن العقل الخ) تعليل لقوله وذلك الخ يعني أن الأشد هو الكمال والقوة وقوته بالشباب، وكماله بالعقل وهما يتمان في هذه المدة فلذا فسر به، وقوله وروي الخ في تخريج أحاديث الكشاف إنه لم يوجد في شيء من كتب الحديث ويؤيده ما في حق يحيى عليه الصلاة والسلام: ﴿وآتيناه الحكم صبيا﴾ [سورة مريم، الآية: ١٢] فإنه فسر بالنبوة وأن عيسى عليه الصلاة والسلام بعث في ثلاث وثلاثين ورفع في الأربعين ولعله إن صح أغلبي، والرأس الطرف ولو آخرا كما هنا وكما قد صرحوا به، واستوى بمعنى كمل وتم وهو تأكيد وتفسير لما قبله ولذا عطف عليه، وقوله علم الحكماء تفسير للحكم والعلم. قوله: (وهو أوفق لنظم القصة الأنه إذا فسر العلم بالدين والشريعة يكون هذا بعد النبوة وعلى هذا هو قبلها، والمراد بالهجرة خروجه عليه الصلاة والسلام إلى مدين، والمراجعة بمعنى رجوعه منها، وإنما عبر بصيغة التفصيل لأن هذا القول على المعنى الأول يكون بيانا إجماليا لإنجاز الوعد بجعله من المرسلين بعد رده لأمه وما سيأتي تفصيل له، والعطف بالواو لا يقتضي الترتيب فلا ممانعة ولا اعتراض عليه كما توهم ولم يفسر العلم بالتوراة كما في الكشاف لأنه لم يؤتها حين

بلغ أشده بل بعد إغراق فرعون كما ذكره الزمخشري في سورة المؤمنين لكنه إذا كان إجمالا لأحواله يهون خطبه فتأمل. قوله: (على إحسانهم) تنبيه على أنه إنما آتاه العلم والحكم لاستحقاقه إياه بإحسانه العمل فهو دليل على أن المراد بالحكم الحكمة، وعلم الحكماء لا النبوة فإنها لا تكون جزاء على العمل كما قاله الإمام: فهو إشارة إلى ترجيح الوجه الثاني، وأما استلزام الأول لحصول النبوة لكل محسن كما ذكره فليس بشيء. قوله: (وقيل منف) عطف على مصر، وهي بلغة معروفة وهي بضم الميم وفتحها وان ذكره بعضهم لا يوثق به والنون ساكنة وهي ممنوعة من الصرف كماه وجور والمعروف فيها منون بواو وتفصيله في أسماء البلدان، وحا بين بحاء مهملة وباء موحدة في النسخ وهي وعين شمس أسماء بلدتين من نواحي مصر وكون الوقت بين العشاءين مروي، عن ابن عباس رضي الله عنهما وشايعه بمعنى تابعه. قوله: (والإشارة) أي بهذا واقعة على طريق الحكاية لما وقع وقت الوجدان." (١)

"ووجه العدول أن المراد بالجناح يداه لا إحداهما كما في الأول وفيه بحث، والرهب الخوف والرعب. قوله: (من أجل الرهب) إشارة إلى أن من تعليلية، وقوله تجلدا وضبطا على التفاسير لا على الأخير كما يتوهم، وقوله إشارة الخ والتذكير لمراعاة الخبر، وقوله: وشدده الخ وهي لغة فيه فقيل إنه عوض من الألف المحذوفة نونا وأدغمت، وقال المبرد أنه بدل من لام ذلك كأنهم أدخلوها بعد نون التثنية، ثم قلبت اللام نونا لقرب المخرج وأدغمت وكان القياس قلب الأولى لكنه حوفظ على علامة التثنية، والبرهان إذا كان مشتقا من البره وهو البياض فهو كما يقال حجة بيضاء، واذا كان من البره بمعنى القطع فهو أظهر ولا يقال في فعله برهن لأنها مولدة بنوها من لفظه على ما عليه الأكثر. قوله: (مرسلا) إشارة إلى

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٧/٦٦

أن إلى فرعون متعلق بحال مقدرة، وقيل تقديره اذهب إلى فرعون، وقوله كالدفء أي ما يتدفأ به من اللباس والغطاء، وقوله بالتخفيف أي بفتح الدال من غير همز وقد جوز في هذه القراءة كونه منقوصا بمعنى زيادة من رديت عليه إذا زدت. قوله: (بتلخيص الحق الخ) يعني ليس المراد بقوله يصدقني مجرد قوله له صدقت، أو أخي صادق لأنه لا يحتاج إلى فصاحه إذ سبحانه وبأقل فيه سواء، وتصديق الغير بمعنى إظهار صدقه كما يكون بقولك هو صادق يكون بتأييده بالحجج، ونحوها كتصديق الله للأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالمعجزة، ولا حاجة إلى ادعاء أن فيه تجوزا في الطرف، أو في الإسناد إلى السبب، كثما في الكشاف لأن المراد يصدق من أرسلت إليه بما يقيمه هرون من الحجج، ويزيله من الشبه بدليل قوله: ﴿إني أخاف أن يكذبون﴾ ولا يخفى إن صدقه معناه إما قال إنه صادق أو اعتقد صدقه فإطلاقه على غيره الظاهر أنه مجاز فتأمله، وقوله على أنه صفة أي لقوله ردأ، وقوله **والجواب** محذوف لا حاجة إليه إذ الأمر لا يلزم أن يكون له **جواب**. قوله: (سنقؤيك به (هو المعنى المراد منه، والشدة التقوية والعضد من اليد معروف فهو إما كناية تلويحية عن تقويته لأن اليد تشتد بشدة العضد والجملة تشتد بشدة اليد، ولا مانع من الحقيقة كما توهم، أو استعارة تمثيلية شبه حال موسى عليه الصلاة والسلام في تقويته بأخيه بحال اليد في تقوبتها بيد شديدة، ويجوز فيه وجوه أخر وكلام المصنف فيه ميل إلى الأول، ويحتمل أن يريد أنه مجاز بعلاقة السببية بمرتبتين كما قيل في تبت يدا أبي لهب في وجه. قوله: (باستيلاء أو حجاج الما كان قوله سنشد الخ استئنافا لبيان، إجابة مطلوبه تأوله ببيان أن قواه بأخيه فهو راجع لقوله أرسله معي الخ، وقوله ونجعل لكما سلطانا راجع إلى قوله إني أخاف أن يكذبون ولذا فسره بغلبة الحجة، وقوله فلا يصلون تفريع على ما حصل له من مراده بأنهم لا يصلون إليهما بقهر ولا إلزام حجة، وهو المراد من الحجاج لأنه مصدر حاجة محاجة، وحجاجا فلا غبار عليه، ويحتمل أن يكون قوله باستيلاء رأجعا إلى غلبة، وحجاح إلى حجة على اللف والنشر. قوله: (أي نسلطكما بها) فيه إشارة إلى

جواز تعلقه بسلطان لما فيه من معنى التسلط والغلبة، وقوله أو بمعنى لا يصلون لا بحرف النفي لأن تعلق الجار به خلاف الظاهر وان جوزوه، وقال: تمتنعون دون تمتنعان لأن المراد أنتما ومن اتبعكما، وقوله: **جوابه** لا يصلون أي مقدر لا المذكور قبله لأن **جواب** القسم لا يتقدمه، ولا يقترن بالفاء أيضا وقوله بيان للغالبون أي لسببه فقوله بمعنى أنه صلة لما بينه أي لمقدر فسره ففي قوله بيان للغالبون تسمح، وقوله اللام فيه للتعريف إما على رأي المازني أو لأنه أريد به الثبوت، وهذا بناء على أن ما في حيز الموصول لا يتقدمه ولو ظرفا فإن قلنا بالتوسع فيه فلا **إشكال فيه**، وتقدمه إما للفاصلة أو للحصر. قوله:) سحر تختلقه) الاختلاق تفسير للافتراء فليس بمعنى الكذب، وقوله: (أو سحر تعلمه) أي تتعلمه من غيرك، ثم تنسبه إلى الله كذبا فالافتراء بمعنى الكذب لا بمعنى الاختلاق، وقوله موصوف بالافتراء أي من شأنه ذلك فإنه تخييل لا حقيقة له فالصفة مؤكدة لا مخصصة كما في الوجهين السابقين، فالافتراء ليس على حقيقته على هذا وفي الوجه الأول لأنه من صفات الأقوال، وهو غير لازم في السحر. قوله: (يعنون السحر) أي نوعه أو ما صدر من موسى عليه الصلاة والسلام ففيه مضاف

مقدر أي بمثل هذا، وقوله: أو اذعاء النبوة إما تعمد للكذب، وعناد بإنكار النبوات وان كان عهد يوسف قريبا منهم أو لأنهم لم يؤمنوا به أيضا، وقوله: كائنا في أيامهم إشارة إلى أنه حال من." (١)

"العلوم فوجب إرسالك الخ وهو قريب مما ذكره المصنف إلا أنه لا إضمار فيما هنا، والعمر على تفسيره زمان انقطاع الوحي وعلى ما هنا بمعناه المعروف وحذف المستدرك للإيجاز. قوله: (تقرأ عليهم الخ) فالمراد بالتلاوة القراءة للتعلم كقراءة الدرس في زماننا لأنه المناسب، وقوله ولكنا كالاستدراك السابق لكنه لا تجوز فيه، والمعنى أن قصة شعيب عليه الصلاة والسلام إنما علمتها بالوحي أيضا، وقوله لعل المراد به الخ لئلا يتكرر، وراعى فيه الترتيب الوقوعي والزمخشري عكس هذا وتبعه بعض المفسرين، وقد قيل إنه أولى لأنه الأنسب بما يلي كلا من الاستدراك لا سيما وقد فسر الشاهدين بالسبعين المختارين للميقات، وهم كانوا معه إذ أعطى التوراة فكان على المصنف أن لا يفسره به وتغيير الترتيب الوقوعي لا ضير فيه، ولذا قدمت قصة مدين، وقوله المذكوران في القصة أي قصة موسى عليه الصلاة والسلام في هذه السورة، وغيرها. قوله: (ولكن علمناك رحمة) إن كان مفعولا به فالمراد به القرآن، وان كان مفعولا له فقوله لتنذر علة للفعل المعلل، وأما كونه مصدرا فبعيد، وقوله متعلق بالفعل المحذوف هو علمنا وعلى قراءة الرفع فهو صفة ويحتمل تعلقه بالمستدركات كلها على التنازع. قوله: (لوقوعهم) الضمير لقوما وهذا بناء على أن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أرسلا للعرب، وأنه ليس بينهما نبي كما ورد لا نبي بيني وبين عيسى وما ذكر في سورة أخرى أن بينهما أربعة أنبياء ثلاثة من بني إسرائيل، وواحد من العرب وهو خالد بن سنان رواية أخرى ذكرها في محل آخر تكثيرا للفائدة، وزمن الفترة مختلف فيه ففي رواية ما ذكره المصنف وفي أخرى عن سلمان الفارسي أنها ستماثة سنة وما بينه وبين إسماعيل عليه الصلاة والسلام أكثر من ألفي سنة، وقوله على أن الخ أي هذا بناء الخ أو على للتعليل. قوله: الولا الأولى امتناعية (أي تدل على امتناع جوابها لوجود شرطها، ولذا أورد هنا إشكال وهو وأنه يقتضي إصابتهم بها وقولهم حتى قدروا كراهة أن الخ لدفعه، وقال صاحب الانتصاف أن التحقيق أنها إنما تدل على أن ما بعدها مانع من جوابها عكس لو فإنها تدل على لزوم جوابها لما بعدها، والمانع قد يكون موجودا وقد يكون مفروضا وما هنا من الثاني فلا إشكال فيه، وإن لم يقدر المضاف والتحضيضية هي بمعنى هلا للحث والحض على وقوع أمر، وقوله: واقعة خبر بعد خبر، وقوله لأنها الخ تعليل لكونها تحضيضية ووجه شبهها بالأمر أن التحضيض طلب فهو والأمر من واد واحد فيجاب بالفاء دون الامتناعية. قوله: (مفعول يقولوا) بالإضافة واردة اللفظ أي لولا الخ مقول القول ومفعوله، وهو إما منصوب بواقعة ولا يضر فصله بقوله لأنها الخ لأنه ليس بأجنبي عنه، وإنما قدم لئلا يطول الفصل بين المعلل وعلته أو خبر لأن بترك العاطف فيه جائز أو بدل من الخبر وقوله المعطية معنى السببية أي الدالة عليه، والمنبهة صفة للسببية ووقع في نسخة القول بدون ميم وهما بمعنى هنا، ووجه التنبيه أن وجود ما بعد لولا سبب لانتفاء جوابها فيكون هذا سبب السبب فالتصريح فيه بأداة السببية يدل على أنه هو المقصود بها لأن المعنى لولا قولهم هذا: ﴿إذا أصابتهم مصيبة﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٥٦] كقوله: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ والسبب في جعل سبب السبب سببا وعطف السبب الأصلي القريب عليه مزيد العناية بسبب السبب الموجب لتقديمه كما ذكره

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٧٣/٧

سيبويه، وفيه تنبيه على سببية كل منهما أما الأول فظاهر؟ وأما الثاني فلاقترانه بالفاء كما حققه بعض شراح الكشاف. قوله: (وأنه لا يصدر الخ (أي لا يصدر عنهم هذا القول الدال على طلب إرسال الرسل ابتداء وعرضا وليس المراد الطلب في ذلك بل إنكار العقوبة قبل إرسال المنذر بها، وهو نكتة لترك الاختصار بالاقتصار على ما هو المقصود بالسببية، وهو معطوف على أن المقول، وقوله لولا قولهم إذا الخ إشارة إلى أن القول هو السبب كما مز، وقوله فنتبعها أي الآيات والمراد اتباع من أتى بها وعبر به موافقة للنظم، وقوله ما أرسلناك هو **الجواب** المقدر، وهو منفي ونفى النفي إثبات ولذا فسره بقوله إنما أرسلناك الخ. قوله:) يعني الرسول الخ أليس المراد إن الآيات بمعنى المرسل مجاز مرسل كما قيل بل إنه كناية عنه لأن اتباعها تصديق له، وقد فسر بنعمل بها أيضا ونتبع ما جاءت به، وقوله بنوع من المعجزات يعني ليس المراد به آيات." [1]

"إلى التخصيص لأن جزاء الوالد في الدنيا يتحقق في الكبار فهو أوجه ليس بشيء لأن الشفاعة ليست بقضاء ولو سلم فلتوقفها على القبول يكون لقضاء منه تعالى حقيقة، وتخصيص الاعتراض مما لا وجه له أصلا وقطع بالجر معطوف على مجرور اللام أو على، وترك ما في الكشاف من أن في لفظ المولود أيضا تأكيدا لأنه من ولد بغير واسطة بخلاف الولد فإنه عام فإذا لم يشفع للأب الأدنى الذي يولد منه فكيف لغيره قيل لأن هذه التفرقة لم يثبتها أهل اللغة، وقد رد بأن الزمخشري والمطرزي ذكرا ذلك وكفى بهما حجة. قوله تعالى: (﴿إن وعد الله حق﴾ الخ) تعليل لعدم الجزاء، وقوله بالثواب والعقاب ففي الوعد تغليب أو هو بمعناه اللغوي، وقوله يرجيكم بالتشديد أي يوقعكم في الرجاء ويجعلكم راجين وهو المراد وقد يرد بمعنى المخفف كقوله:

ورج الفتى للخير ما إن رأيته على السن خيرا لا يزال يزيد

وقوله بالله صلة يغرنكم يعني يخدعكم أو قسم. قوله: (علم وقت قيامها) بيان لحاصل المعنى أو إشارة إلى التقدير وهذا على أن الساعة اسم للقيامة لا لوقتها ولم يقل إن علم الساعة عند الله مع أنه أخصر لأن اسم الله أحق بالتقديم ولأن تقديمه وبناء الخبر عليه يفيد الحصر كما قرره الطيبي مع ما فيه من مزية تكرر الإسناد، وتقديم الظرف يفيد الاختصاص أيضا بل لفظ عند لأنها تفيد حفظه بحيث لا يوصل إليه فتتوافق الآية والحديث في الدلالة على الحصر مع أنه قال في شرح البخاري إن المغيبات لا تنحصر فيما ذكر وإنما خصت لوقوع السؤال عنها أو لنكتة أخرى، وقوله الحرث بن عمر ورجل من محارب وهي قبيلة والحديث المذكور رواه الثعلبي والواحدي بغيو سند، وقوله وعنه عليه الصلاة والاسلام رواه البخاري، وقوله خمس باعتبار تأويل المفتاح بالآلة أو الخزانة وفي نسخة خمسة وهي ظاهرة، والمراد بالمفاتح

الخزائن التي لا يطلع عليها ففيه استعارة. قوله تعالى: (﴿وينزل الغيث﴾ (إن قلنا علم الساعة فاعل الظرف الواقع خبرا وهذا معطوف على الخبر فلا **إشكال وإلا** فيحتاج إلى أن يقال أصله أن ينزل الغيث فحذف أن كقوله أحضر الوغى سواء قلنا إنه معطوف على علم أو على الساعة، وكذا قوله ويعلم الخ وابانه بكسر الهمزة وتشديد الموحدة بمعنى وقته، وقوله في علمه راجع لهما والمعنى لا علم لغيره به وهذا على تقدير عطفه على الخبر من تقديم الجلالة وبناء الخبر عليها كما ذكرناه آنفا وليس المقصود اختصاصه بانزاله لأنه لا شبهة فيه بل يعلمه بزمانه، ومكانه وهو على هذا الوجه الثاني ظاهر وعلى

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٧٦/٧

الثالث أظهر ما قيل من أن قول لا علم لغيره به مقدر بقرينة وقوعه **جوابا** للسائل المذكور لا صحة له إذا ليس كل تال واقفا على ذلك السؤال فلا يصلح قرينة، وكذا ما قيل إنه مقدر لقرينة السياق والحال فتدبر، والتشديد على أنه من التنزيل. قوله تعالى: (﴿وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ الما كانت نفس نكرة في سياق النفي عامة جعل نفي العلم عن الجميع كناية عن اختصاصه تعالى بعلم ذلك كما يقال لقوم تكلموا في مسألة بحضرة العلماء أنتم لا تعلمون مثل هذا فيعلم منه أن العالم من كان عندهم، والجملة معطوفة على قوله إن الله عنده لا على الخبر كما اختاره صاحب الكشف، وفيه وجه آخر ذكره الطيبي لم يرتضه المدقق وقوله روي الخ رواه أحمد وابن أبي شيبة موقوفا. قوله: (العلم دله والدراية للعبد الخ) لأن أصل معنى درى رمى الدرية وهي الحلقة التي يقصد رميها الرماة وما يختفي خلفه الصائد وكل منهما حيلة فلذا كانت الدراية أخص من العلم لأنها علم بتحيل، وتكلف وأما كونها لا يوصف بها الله لذلك وقوله:

لا هم لا أدري وأنت الداري

كلام أعرابي جلف لا يعرف ما يجوز إطلاقه على الله مما يمتنع فكلام ذكره بعض أهل

اللغة وتبعه بعضهم، وقد وقع في البخاوي ما يخالفه من إطلاقه على الله حيث قال خمس لا يدريهن إلا الله تعالى فقال الكرماني أطلقت الدراية على الله لأنه أريد بها مطلق العلم، وقد يقال الممنوع إطلاقه عليه بانفراده أم مع غيره تغليبا فلا وقد يقال في البيت إنه مشاكلة. قوله:

(هيدل) أي ما ذكر من استعمال الدراية في جانب العبد، وقوله ما هو الحق أي اللائق به، وفيل إنه أفعل تفضيل من لحق بمعنى لصق ويؤيده إنه وقع في نسخة بدله ألصق أفعل من اللصوق، ومن كسبه بيان لما وكسبه من قوله ماذا تكسب وعاقبته من قوله بأي أرض تموت، وقوله ينصب مجهول نائب فاعله دليل، وقيل معلوم فاعله ضمير." (١)

"وكذا قوله الورق قيما قبله لغلبة إطلاقه على أوراق الشجر فلا **إشكال فيه** كما قيل، وقوله فيستدلون الخ إشارة إلى أنه هو المقصود من النظر وقدم الأنعام لأن انتفاعها مقصور على النبات، وأكثر ولأن كلها منه مقدم لأنها تأكله قبل أن يثمر ويخرج سنبله، وجعلت الفاصلة هنا يبصرون لأن الزرع مرئي وفيما قبله يسمعون لأن ما قبله مسموع، أو ترقيا إلى الأعلى في الاتعاظ مبالغة في التذكير ودفع العذر. قوله: (النصرا للزومه للفتح، وقوله الفصل بالحكومة هو أحد معاني الفتح، ولذا قيل للقاضي فتاح وفي نسخة بالخصومة أي بسببها وقوله من قوله الخ أو فوله وفتحت السماء، وقوله لا ينفع الذين كفروا إيمانهم إن عم غير المستهزئين فهو تعميم بعد تخصيص، وإن خص بهم فإظهار في مقام الإضمار تسجيلا لكفرهم، وبيانا لعلة عدم النفع وعدم إمهالهم. قوله: (فإنه الخ) بيان لجريان هذا التفسير على الوجهين في معنى الفتح، وقوله وقيل يوم بدر مرضه لبعده عن كون السورة مكية وأما كونه يوم الفتح أي فتح مكة فمع ذلك يبعده قلة المقتولين فيه جدا. قوله: (والمراد بالذين كفروا الخ) دفع لما يتبادر إلى الذهن من أن يوم الفتح ليس زمانه زمان ياس حتى لا ينفع إيمانهم فيه بأن المراد بهم من قتل فيه على الكفر فمعنى لا ينفعهم إيمانهم لا! يمان لهم حتى ينفعهم فهو على حد قوله:

على لا حب لا يهتدى بمناره

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٤٤/٧

سواء أريد بهم قوم مخصوصون استهزؤوا أم لا وسواء عطف وقوله ولا هم ينظرون على المقيد أو على المجموع فتأمل. قوله: (وانطباقه جوابا عن سؤالهم) بقولهم متى هذا الفتح لأن الظاهر في الجواب تعيين ذلك اليوم المسؤول عنه فكأنه قيل لا تستعجلوا أو لا تكذبوا فإنه آت لا محالة، وإنه إذا أتى ندمتم وحصل لكم اليأس ومرض كونه منسوخا لاحتمال أن المراد الإعراض عن مناظرتهم لعدم نفعها أو تخصيصه بوقت معين، وقوله وقرئ بالفتح اي في منتظرون على أنه سم مفعول والمعنى ما ذكره. قوله: (عن انتبئ صلى الله عليه وسلم الخ) قال ابن حجر رواه الثعلبي وابن مردويه والواحدي مسندا وأشار إلى ضعفه ولم يقل إنه موضوع، وقوله كأنما

الخ تفسير! لمفعول أعطى المحذوف وهو أجرا عظيما، وأما قوله من قرأ الخ فقال إنه لم يجده في شيء من كتب الحديث تمت السورة بحمد الله ومنه والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه.

سورة الأحزاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: (ثلاث وسبعون آية) قال! الداني هذا متفق عليه وفي الكشاف عن أبي بن كعب إنها

كانت تعدل سورة البقرة طولا فنسخ أكثرها كآية الشيخ والشيخة إذ! زنيا فارجموهما، وأما كونها كانت في صحيفة عند عائشة رضي الله عنها فأكلتها الداجن فمن كذب الملاحدة، وكذبهم في أنه ضاع بأكل الداجن من غير نسخ فلا يرد عليه ما ذكره ابن حجر من أن نسخ آيات منها روي في كتب الحديث فانظره. قوله: (تعظيما! له وتفخيما لشأن التقوى الف ونشر مرتب أي ناداه بوصفه دون اسمه تعظيما له فإن مواجهة العظماء بأسمائهم في النداء لا تليق بخلاف الأخبار في أن محمدا رسول الله، وأمره بما ذكر تفخيما وتعظيما للتقوى نفسها حيث أمر بها مثله فإن مراتبها لا تتناهى مع أن المقصود الدوام والثبات عليها فلا يلزم اللغوية وتحصيل الحاصل، وقيل إن النداء المذكور للاحتراس وجبر ما يوهمه الأمر والنهي كقوله عفا الله عنك ولم يجعل الأمر والنهي لأمته كما في نظائره لأن سياق ما بعده لأمر يخصه كقصة زيد رضي الله عنه. قوله: (ليكون ممانعا عما نص عنه الخ) قيل عليه لو كان كذلك صدر النهي بالفاء فالظاهر أنه تخصيص بعد تعميم لاقتضاء المقام الاهتمام به كما يدل عليه سبب النزول وليس بشيء لأن التقوى وان منعت عما ذكر فعدم طاعته لهم أمر محقق سابق على الأمر فلو قرن بالفاء أوهم خلاف المراد فلا حاجة إلى جعله موكولا لفهم المخاطب، ولم يؤوله بالثبات على عدم ا! ماعة كما في الأمر لتجدده بتجدد ما طلبوه ولأن النفاق حدث بالمدينة فتدبر. قوله: (فيما يعود بوهن في الدين) أي فيما يصير مضعفا للدين وأبو الأعور كنية لرجل من بني سليم يسمى." (١)

"أنه لا يعزب عنه إلا ما هو عنده في أم الكتاب على نهج قوله:

ولا عيب فيهم غيرأن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

فيكون مؤكدا لعدم العزوب ويروى أيضا بجر أصغر وأكبر وفيها إشكال مع جوابه في البحر والدر المصون. قوله: (علة لقوله لتأتينكم) ولم يجعله علة لقوله لا يعزب لأن علمه تعالى ليس لأجل الجزاء، وقد جوزه أبو البقاء وجوز أيضا تعلقه

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٥٥/٧

بمتعلق في كتاب، وقوله بيان لما يقتضي إتيانها بالمثناة الفوقية والنون لأن المقتضى لمجيء الساعة جزاء المحسن والمسيء، ووقع في بعض النسخ إثباتها بالمثلثة والموحدة بعدها والمثناة الفوقية والمعنى أن الجزاء مقتض لإثبات الأشياء في علمه أو في اللوح فيكون مرتبطا بجملة ما قبله، والأولى أولى. قوله: الا تعب الخ الأن الكريم من شأت أن لا يتعب من يحسن إليه، ولا يمن عليه فوصف بوصف صاحبه، وقوله والذين سعوا الخ جوز فيه أن يكون مبتدأ وجملة أولئك الخ خبره وأن يعطف على الذين قبله أي ويجزي الذين سعوا ويكون جملة أولئك التي بعده مستأنفة، والتي قبله معترضة قيل وعلى هذا يحتمل مدلولهما أن يكون هو الثواب والعقاب وأن يكون غيره مما هو أعظم منه كدوام رضا الله وسخطه، وهو غير متوجه وكيف يتأتى حمله على رضوان الله وضحده وقد صرح فيه بالمغفرة والرزق في مقابله بالعذاب وجعل الأول جزاء. قوله: (مثبطين) أي معوقين ومانعين وتقدم فيه كلام في سورة الحج وسيأتي في آخر هذه السورة، وقوله سيئ العذاب بناء على أن الرجز أشد العذاب فيكون قوله أليم صفة مؤكدة واذا كان مطلقه فهي مؤسسة وكون أليم بمعنى مؤلم تقدم ما فيه، واذا رفع أليم فهو صفة عذاب.
قوله: (ويعلم) فرأى علمية لا بصرية، وشايعهم بمعنى تابعهم ووافقهم وقوله أو من مسلمي أهل الكتاب في الكشاف ويجوز أن يريد وليعلم من لم يؤمن من الأحبار أنه هو الحق فيزدادوا حسرة، وغما وتركه المصنف قيل لأن وصفهم بأولى العلم يأباه لأنها صفة مادحة، وهو غير مسلم عنده كما أشار إليه بأن المراد ازدياد حسرتهم، وقد وصفوا بمثله كقوله:! تيناهم الكتاب﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٢١] فالظاهر أنه لمقابلته بقوله: ﴿وقال الذين كفروا﴾ والفرق بين الوجهين أن علمهم من النبي صلى الله عليه وسلم على الأول دون الثاني وقوله من رفع الحق الخ يعني ومن نصبه جعله ضمير فصل. قوله: (وهو) أي يرى مرفوع بضمة مقدرة على آخره، وقوله مستأنف أي ابتداء كلام
غير معطوف على ما قبله، وقيل إنه عطف على قوله: ﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة﴾ على معنى وقال الجهلة: لا ساعة وعلم أولوا العلم أنه الحق الذي نطق به الكتاب المنزل عليك بالحق، ولو فسر أولوا العلم على هذا بالأحبار الذين لم يؤمنوا لم يستقم المعنى، وأما على وجه النصب فصحيح لصلوحه تعليلا كما بينه، وقد جعل تكلفا بعيدا لأن دلالة النظم إنما هي على الاهتمام بشأن القرآن لا غير وأنت خبير بأن ما قبله من قوله: ﴿وقال الذين كفروا هل ندلكم﴾ [سورة مبأ، الآية: ٧] الخ في شأن الساعة ومنكري الحشر فكيف يكون ما ذكره بعيدا بسلامة الأمير فذكر حقية القرآن هنا بطريق الاستطراد، والمقصود بالذات حقية ما نطق به من أمر الساعة. قوله: (وقيل منصوب) أي يرى صنصوب بفتحة مقدرة فقوله والذين سعوا معطوف على الموصول الأول، أو مبتدأ والجملة معترضة فلا يضر الفصل كما توهم. قوله تعالى: (﴿ويهدي إلى صراط العزيز الحميد﴾) فيه وجوه أحدها أنه مستأنف وفاعله إما ضمير الذي أنزل أو الله فقوله العزيز الحميد التفات الثاني أنه معطوف على الحق بتقدير، وأنه يهدي الثالث أنه معطوف عليه عطف الفعل على الاسم كقوله صافات ويقبضن الرابع أنه حال بتقدير وهو يهدي وتخصيص الوصفين للتحريض على الرهبة والرغبة، وقوله الذي الخ تفسير للصراط.
قوله: (قال بعضهم لبعض) بيان لحاصل المعنى لا لأنه من إسناد ما للبعض إلى الكل كما قيل وقوله يعنون محمدا عليه الصلاة والسلام والتعبير عنه برجل المنكر من باب التجاهل كأنهم لم يعرفوا منه إلا أنه رجل، وهو عندهم أشهر من الشمل:
وليس قولك من هذا بضائره والعرب تعرف من أنكرت والعجم

وقوله يحدثكم بأعجب الأعاجيب كما قالوا:

حياة بعد موت ثم حشر حديث خرافة يا أم عمرو." (١)

"أخلصوا! الإيمان وجددوه لأن الأول كان إيمان يأس، وقوله أو إلى غيرهم قيل هو متعلق بمقدر لا معطوف على قوله إليهم لأن قوله ثان يأباه وفي إبانه نظر. قوله: (في مرأى الناظرا لما كانت أو للشك، وهو محال على علام الغيوب وجهه بأنه ناظر إلى الناظر منا والمقصود بيان كثرتهم، أو أن الزيادة ليست كثيرة كثرة مفرطة كما يقال هم ألف وزيادة، وجوز أيضا أن تكون أو للإبهام من غير اعتبار للناظر لنكتة أو بمعنى بل أو الواو كما قرئ به وأما كون المكلفين بالفعل مائة ألف والمراهقون الذين بصدد التكليف زيادة، ولذا عبر فيه بالفعل فمع أن المناسب له الواو وتكلف ركيك وأقرب منه أن الزيادة بحسب الإرسال الثاني، ويناسبه صيغة التحذد يزيدون أو تجريده

للمصدرية فإنه ضعيف. قوله: (فصدقوه أو فجددوا الإيمان به) متعلق بالإيمان وقوله بمحضره متعلق بجددوا وهو بعدما آمنوا بغيبته بعدما رأوا أمارات العذاب كما قيل تبعا لبعض المفسرين، ويرد عليه إذا نزل العذاب أو بدا نزوله لا يصح الإيمان لأنه إيمان يأس فإما أن يكون ما ذكر قبل معاينة العذاب فلا إشكال، أو بعده فيجوز أن يقبل منهم لأنه علم صدقهم فيه ويقينهم لا قصد دفع العذاب وهؤلاء هم الذين أخبر الله عنهم أنهم لا ينفعهم الإيمان بعد المعاينة كما صرح به السمرقندي أو يكون هذا مخصوصا بهؤلاء لقوله تعالى: ﴿إلا قوم يونس لمآ آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي﴾ [سورة يونس، الآية: ٩٨] الخ والتفسير الأول على الوجوه والثاني على تكرير الإرسال. قوله ة (لم يختم قصته الخ) أي بقوله ﴿وتركنا عليه في الآخرين سلام﴾ الخ والكبر بضم ففتح جمع كبرى، وتوله أو اكتفاء الخ قيل تخصيصهما بالاكتفاء محتاج المخصص فهذا الجواب لا يغني عما قبله فينبغي الاكتفاء بالأول ودفعه ظاهر لأنهما لتأخر ذكرها قربا منه فكان الاستغناء به عن سلامهما ظاهرا وكيف يصح الاقتصار على الأول، واليأس ليس من أولي العزم وأصحاب الشرائع الكبر. قوله: (معطوف على مثله في أول السورة) وهو قوله: ﴿فاستفتهم أهم أشد خلقا﴾ [سورة الصافات، الآية: ١١] الخ والفاء في المعطوف عليه جزائية في جواب شرط مقدر وهذه عاطفة تعقيبية لأنه أمر بهما من غير تراخ لكنه أورد عليه أنه فيه فصل طويل إن لم يمتنع لا ينبغي ارتكابه، وقد استقبح النحاة الفصل بجملة في نحو أكلت لحما وأضرب زيدا وخبزا فما بالك بجمل بل سورة، وأشار المصنف رحمه الله إلى جوابه تبعا للزمخشري بأن ما ذكره النحاة في عطف المفردات وأما الجمل فلاسنقلالها مغتفر فيها ذلك، وهذا الكلام لما تعانقت معانيه وارتبطت مبانيه، آخذا بعضها يحجز بعض حتى كأنها كلمة واحدة لم يعد بعدها بعدا فقال لما يلائمه من القصص موصولا يعضها ببعض الخ واتصالها بأول السورة كاتصال المعطوف لأن عظيم خلقه كما دل على الحشر دل على تنزهه عما لا يليق بجلاله كالولد والرد على مثبتي الولد مناسب للرد على منكري البعث أتم مناسبة، والسائل والمسؤول منه والأمر فيهما متحد:

وليس يضير البعد بين جسومنا إذا كان ما بين القلوب قريبا

وأما ما قيل إن ضمير استفتهم للرسل المذكورين، وما عداه لقريش والمراد أحد إحبارهم

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٨٩/٧

ممن يوثق به من أممهم أو كتبهم أي ما منهم أحد إلا نزهه تعالى عن أمثال هذا حتى يونس

عليه الصلاة والسلام في بطن حوت! هـ فلا يليق بالنظم الكريم لما فيه من التعسف إذ كيف يستفتي من لم يره فلما شعر به هذا جعل استفتاءه سؤال علماء أمته، والنظر في صحفه فليت شعري بماذا يجيب لو قيل له ما دعاك لهذا المضيق حتى ارتكبت ما لا يليق، وعدى الاستفتاء بعن وهو يتعدى بفي لما فيه من معنى التفتيش. قوله: (جارا لما يلائمه) من ذكر الأنبياء وتكذيبهم؟ وما حل بهم من سوء العاقبة وشآمة الإنكار ليعتبروا بهم وتفصيل ملاءمة كل جملة لما بعدها مفصل في شرح الطيبي فإن أردت فانظره، وقوله ثم أمر الخ عطف بثم والذي في النظم العطف بالفاء فلا وجه للعدول عنه كما وقع في الكشاف فكأنه لما كان بينهما فصل طويل، وهو بصدد بيانه ناسب هنا ثم، وقوله هؤلاء يعني به القائمين والتجسيم وما بعده بدل من ضلالات والتجسيم من التوالد لأنه من خواص الأجسام، وقوله تجويز البنات وقع في نسخة الفناء بدله لأن التوالد لبقاء النوع، وإنما يطلبه من." (١)

"ثمان ولم يقل أحدا أن ص، وحدها آية كما قيل في غيرها من الحروف في أوائل السور، وقد مر إعرابه في سورة البقرة. قوله: (بالكسرا لأنه الأصل في التخلص من الساكنين كما قال بعض الظرفاء:

لأي معنى كسرت قلبي وما التقى فيه ساكنان

وقوله يعارض الصوت الأول أي يقابله بمثله في الأماكن الخالية والأجرام الصلبة العالية،

وقوله عارض القرآن بعملك أي اعمل بأوامره ونواهيه. قوله: الأنه أمر) استعيم لما ذكر أو استعمل في مطلق الموافقة، وقوله لذلك أي لالتقاء الساكنين أيضا فإنه يتخلص منه بالكسر لأنه أخو السكون، وهو اكثر ولذا قدمه وبالفتح لخفته والحركة فيهما بنائية. قوله:) أو لحذف حرف القسم الخ) توجيه آخر للفتح على أنه معرب بأنه منصوب بفعل القسم بعد نزع الخافض لما فيه من معنى التعظيم المتعدى بنفسه، أو مجرور بالفتح لمنع صرفه، ولذا عبر بالحذف والإضمار لفرق شراح الكشاف بينهما بأن الحذف ترك ما لم يبق أثره والإضممار خلافه وهو اصطلاح للنحاة أغلبي فلا يرد قوله في الهداية يضمر حرف الفسم فينصب أو يجر كما قيل. قوله: (لأنها علم السورة) قد مر ما حققه الشريف في أوجل البقرة من أنه إذا اشتهر! سمى بإطلاق لفظ عليه يلاحظ المسمى في ضمن ذلك اللفظ، وأنه بهذا الاعتبار يصح اعتبار التأنيث في الاسم فاندفع أنه ليس علما للفظ السورة، بل لمعناها فلا تأنيث فيه ومر ماله وعليه ثمة فإن أردت تفصيله فانظره. قوله:) وبالجر والتنوين على تأويل الكتاب (ولا ينافيه كون الثلاثي الساكن الوسط يجوز صرفه بل هو الأرجح وإن لم يؤول كما صرحوا به كما قيل لأنه يؤيده فإنه لا مانع من اجتماع سببين لشيء، ويقتصر على أحدهما لاطراده في الساكن وغيره كما دفع به بعضهم هذا لا يراد وفيه أنه إذا جاز صرفه بلا تأويل يصير ذكر التأويل عبثا بل مصب الإبهام أنه إذا لم يؤول امتنع فالظاهر أن مراده بالتأويل التفسير أي إذا جعل اسما للقرآن كان مصروفا

حتما، وهو أحد الاحتمالات في الحروف المقطعة كما مر. قوله: (مذكورا للتحدي) هكذا هو في النسخ الصحيحة بدون أو ووقع في نسخة بها فقيل الأولى طرحها وجهت بأن المراد ذكرها للتحدي سواء كانت اسم حرف أولا فتظهر المقابلة

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢٨٦/٧

بينهما وفيه نظر، وقيل المراد بكونه اسم حرف سواء كان للتحدي أو لا وقد مر إيضاحه في البقرة وقوله خبرا أي هذه صادا ولفظ الأمر بمعنى عارضه بعملك وعلى كونه اسم السورة فهو لم يظهر رفعه لنية الوقف، وقد قرئ به كما روي عن الحسن وغيره في الشواذ وهذا لا يتمشى على ما ذكره المصنف من القرا آت فكان عليه ذكره وأما كون الساكن جعل علما للسورة، ولم يغير فلا وجه له إلا أن يقصد الحكاية. قوله: (وللعطف الخ الا للقسم لئلا يلزم توارد قسمين على مقسم عليه واحد وقد مر أنه ضعيف لكن إذا كان الأول قسما منصوبا على الحذف، والإيصال يكون العطف عليه باعتبار المعنى والأصل عكس قوله:

بدا لي أني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا إذا كان جائيا

فلا إشكال فيه حتى يلزم حينئذ أنها للقسم كما قيل. قوله: (والجواب اللقسم محذوف

لم يقل كما في الكشاف أنه كلام ظاهره متنافر غير منتظم لما فيه من ترك الأدب فإن الحذف في كلامهم كثير والقسم هنا دال على المقسم عليه، وكذا ما قبله كما أشار إليه بقوله دل عليه ما في ص الخ سواء كان اسم حرف دال على التحدي أو اسم السورة فإن هذه سورة ص، في معنى هذا المتحدي به المعجز، ولذا جوز في الكشاف أن يكون هو المقسم عليه وقدم كما تقول هذا حاتم والله أي هذا هو المعروف بالجود، وتركه المصنف لخفائه بالحذف والتقدم، وجعل المقسم عليه لازم معناه. قوله: (أو الأمر بالمعادلة) أي مقابلة علمه بالقرآن بعمله بما فيه من قولهم هو عدله وعديله أي نظيره، ومقابله وهو معطوف على الدلالة لا على ص، وليست المعادلة تحريفا وتصحيفا من المصاداة لتفسيره به السابق كما توهم، وهذا على كونه أمرا، وقوله أي إنه لمعجز على كون القرينة ما في ص، من المتحدي وقوله الواجب الخ على كونه أمرا من المصاداة، وقوله إن محمدا الخ على كونه رمزا لصدق محمد صلى الله عليه وسلم ففيه لف ونشر طوى بعضه في الأول لقيام القرينة." (١)

"شرطية مفعولا مقدما لأوتيتم، وقوله: للتمتع بها أنثه رعاية لمعنى ما ولو قال به كان أظهر، وقوله: فجاءت الفاء في جوابها أي في خبرها الذي هو في معنى الجواب وعبر به ليفيد علة الدخول على أحسن وجه، وقيل إن فيه إيماء إلى تقدير مبتدأ فيه أي فهو متاع لأن الجواب لا يكون إلا جملة، وفيه نظر لأن تقدير المبتدأ غير متعين كما أشار إليه السعد رحمه الله، وقوله: من حيث الخ بيان لوجه تضمينه ذلك، وان مداره السببية. قوله: (بخلاف الثانية) قيل عليه منع فإنه لاحظ في مسببيته كونه عند الله في خيريته كيف والموصول المبتدأ إذا وصل بالظرف يتضمن معنى الشرط، وهو هنا كذلك، وقد أشار إلى دفع هذا الشارح المحقق بأن المراد إن مسببيته كون الشيء عند الله لخيريته أمر معلوم مقرر غني عن الدلالة عليه بحرف موضوع له بخلاف ما عند غيره، والتعبير عنه بأنه عند الله دون ما ادخر لكم لذلك ومنعه وادعاء أنه غير ظاهر غير ظاهر نعم عبارة المصنف لا تلائمه بخلاف عبارة الزمخشري، ولزوم تضمن معنى الشرطية غير مسلم ولو سلم لا ينافي المدعي. قوله تعالى ﴿للذين آمنوا﴾ إما متعلق بأبقى أو اللام لبيان من له هذه النعمة فهو خبر مبتدأ محذوف وكافي الإثم ما يترتب عليه الوعيد، أو ما يوجب الحد كما سيأتي في سورة النجم أو كل ما نهى الله

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢٩٣/٧

عنه، والفواحش ما فحش منها واذا نصب الذين على المدح بمقدر فالواو اعتراضية كما ذكره الرضى وإعرابه بدلا سهو لمنع الواو عته، وقوله: على ضميرهم بكسر الهاء وضمها على قصد لفظه على أنه من إضافة العام للخاص. قوله: (للدلالة على أنهم الأحقاء الخ) جمع حقيق وفي نسخة أخصاء جمع خصيص كأطباء والباء داخلة على المقصور يعني إنه ليس تأكيد الضمير غضبوا وتقديمه لإفادة الاختصاص لأنه فاعل معنوي، واختصاصهم باعتبار أنهم أحقاء بذلك دون غيرهم، وإذا ظرفية متعلقة بيغفرون لا شرطية لعدم الفاء واليه أشار بقوله: حال الغضب وفيه إيماء إلى أنهم يغفرون قبل الاستغفار وقراءة كبير الإثم بالإفراد لإرادة الجنس أو الفرد الكامل منه، وهو الشرك ولا يلزم تكراره لأن المراد الاستمرار والدوام. قوله:) نزلت في الأنصار) فهو من ذكر الخاص بعد العام لبيان شرفه لإيمانهم دون تردد وتلعثم والآية إن كانت مدنية فظاهر والا كما هو المناسب لما قدمه المصنف رحمه الله فلا **إشكال فيه** لأنهم آمنوا بالمدينة قبل الهجرة، أو المراد أصحاب العقبة فلا يرد الاعتراض به على المصنف رحمه الله، وقوله: دعاهم مستأنفة لبيان وجه نزولها فيهم، وقوله: فاستجابوا له أي للرسول ع! هـ لأن الاستجابة له استجابة لربهم. قوله: (ذو شورى) قدره بيانا لوجه حمله على أمرهم لأن الشورى مصدر كالبشرى، والأمر متشاور فيه لا مشاورة إلا إذا قصد المبالغة وأورد عليه أن يقال من غير تأويل شأن الكرم فكأنه حمل الأمر على القضايا المتشاور فيها فاحتاج للتأويل، وما قيل: إن إضافة المصدر للعموم فلا يصح إلا بذلك رد بأن المراد أمرهم فيما يتشاور فيه لا جميع أمورهم وفيه نظر، وقوله: في سبيل الخير قدره لأنه مسوق للمدح ولا يمدح بمجرد الإنفاق. قوله: (على ما جعل الله) أي انتصارهم كائن على لوجه الذي جعله الله مشروعا لهم فيغضبون لله لا للحمية الجاهلية لعزة أنفسهم وكراهتهم للتذلل، وقوله: هو أي وصفهم بالإنتصار في هذه الآية وصف لهم بالشجاعة، وأمهات الفضائل أي أصولها التي تدور عليها الفضائل، وهي ما ذكر في قوله: للذين آمنوا وفيه إشارة إلى أن القصر إضافي وبه يوفق بين تخالفهما أيضا وكراهة التذلل متعلق بينتصرون. قوله: (وهو) أي الانتصار بغي لا يخالف وصفهم بالعفو عمن أساء إليهم في قوله: ﴿إذا ما غضبوا هم يغفرون﴾ [سورة الشورى، الآية: ٣٧] وهو دفع لما
يتوهم من المخالفة بين مفهوم الآيتين سواء اتحد الموصوفان فيهما أو لا فإن الأول يدل على مدح العفو وترك الانتصار، وهذا على خلافه وحاصله إنهما في محلين مختلفين فلا تعارض! بينهما فالعفو عن العاجز المعترف بجرمه محمود ولفظ المغفرة مشعر به، والانتصار من المخاصم المصر محمود ولفظ الانتصار مشعر به فليس كل منهما على وجه كقي مطرد حتى يرد ما ذكر قال الشارح المحقق والأوجه أن لا يحمل الكلام على التخصيص بل على التقوى أن يفعلون المغفرة تارة والانتصار أخر! لا دائما للتناقض فتأمل. قوله: (إجراء) أي موافقة، ومساعدة من قولهم أجراه إذا جاراه والإغراء الحث كما قال:." (١)

"وذهب آخرون إلى أنه متصل، وتأولوه بأن المؤمن عند موته لمعاينة ما يعطاه في الجنة كأنه فيها لتيقنه بنعيمها، وقيل إلا فيه بمعنى سوي، وهو صحيح شائع بخلاف كونها بمعنى بعد الذي اختاره الطبري فإن الجمهور لم يثبتوه. قوله: (والضمير (أي في قوله: فيها للأخرة فيشمل البرزخ لتنزيله منزلتها باعتبار مشارفته، وقربه منها فهو مجاز، والظاهر أنه على هذا شامل

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٤٢٤/٧

لمن هو في الجنة حقيقة لأن المقصود نفيه عمن هو فيها فيكون فيه الجمع بين الحقيقة، والمجاز، وهو جائز عند المصنف، والتجوز في قوله فيها ففيه استعارة تبعية كما أشار إليه المصنف لكن في عود الضمير للآخرة تفكيك لأن ما قبله للجنات كما قيل، وتسهيله أن الجنة والآخرة هنا في حكم شيء واحد، وقد قيل إن السؤال مبني على أن الاستثناء من النفي إثبات فيثبت للمستثنى الحكم المنفي عن المستثنى منه، ومحال أن تثبت الموتة الأولى الماضية الذوق في الجنة، وأما من جعله تكلما بالثاني بعد الثنعي، والمعنى لا يذوقون سوى الموتة الأولى، من الموت فلا إشكال لكن الحق هو الأول، وعليه قاعدة الكلام، وخاصية التركيب، وكون الأول مذهب الحنفية لا يرد هنا، ولا على ما في شرح الكشاف كما توهم مع جعل الكلام مبنيا عليه فتأمل. قوله: (أو الاستثناء للمبالغة في قحميم النفي اللمستقبل كأنه قيل لا يذوقون الموت البتة أصلا، وهو متصل حينئذ على الفرض، والتقدير كما في قوله: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف﴾ [سورة النساء، الآية: ٢٢] وقوله:

ولا عيب فيهم غيرأن نزيلهم يعاب بنسيان الأحبة والوطن

فهو من تأكيد إثبات الشيء بنفيه فيقدر الدخول للمبالغة في النفي، وضمير فيها للجنات حينئذ، وأو عاطفة على قوله والمؤمن الخ، وحاصله منع الدخول مستندا لأنه يجوز فرضا للمبالغة وفي نسخة بالواو فلا يكون جوابا آخر بل راجع لما قبله وله وجه فتدبر. قوله: (وقرئ ووقاهم على المبالغة) في الوقاية لأن التفعيل لزيادة المعنى لا للتعدية لأنه متعد قبله، وبعده فالمبالغة مأخوذة من الصيغة الدالة على التكثير. قوله: (أي أعطوا كل ذلك عطاء وتفضلا (إشارة إلى أنه منصوب على المصدرية، وجوز فيه أن يكون حالا ومفعولا له، وهو إشارة إلى أنه ليس بإيجاب لاستحقاقهم له بالأعمال كما مر غير مرة. قوله: (لأنه خلاص عن المكاره (كما يدل عليه قوله ووقاهم الخ، والفوز بالمطالب مما قبله ففيه لف، ونشر مرتب وقوله: بلغتك إشارة إلى أن اللسان هنا بمعنى اللغة لا الجارحة، وقيل المعنى أنزلناه على لسانك بلا كتابة لكونك أميا فاللسان بمعناه المشهور. قوله: (وهو فذلكة للسورة) أي إجمال لما فيها من التفصيل وقد مر أنه من قول الحساب فذلك كذا فيكون تذكيرا وشرحا لما مضى، وقوله: لعلهم يفهمونه لموافقته لغتهم، والكلام على لعل وكونها بمعنى كي تقدم، وقوله: لما لم يتذكروا الخ، وفي نسخة، ولما لم يتذكروا الخ بالواو، وهي أولى، وهو تقدير لشرط يكون قوله فارتقب جوإبا له فإن جواب لما يجوز اقترانه بالفاء كما صرح به النحاة، وذكره ابن مالك في التسهيل، وحذف مفعول فارتقب للتعميم، ولذا قدره المصنف بقوله: ما يحل، وهو تعميم بعد تخصيص بقوله: فارتقب يوم تأتي السماء الخ، وقوله ة منتظرون كما قالوا نتربص به ريب المنون، وقيل: معناه مرتقبون ما يحل بهم تهكما، وقيل هو مشاكلة، والمعنى صائرون للعذاب. قوله: (عن النبئي صلى الله عليه وسلم الخ) الحديث أخرجه الترمذي، وليس موضوعا، وأصبح بمعنى صار ومغفورا مفعوله أو بمعنى دخل في الصباح وهو حال، وقوله: حم الدخان بالإضافة أو التوصيف لكنه يحتاج إلى تكلف، وتخصيص ليلة الجمعة توقيفي تمت السورة بحمد الله المعين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله، وصحبه أجمعين.

سورة الجاثية

وتسمى سورة الشريعة، وسورة الدهر لذكرها فيها. قوله: (مكية) استثنى بعضهم منها:

﴿قل للذين آمنوا يغفروا﴾ الآية فإنه قيل إنها مدنية نزلت في شأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما سيأتي، وقوله: سبع." (١)

"بإعجاز القرآن، ومعجزاته كما كانوا يقرون به فيما بينهم.

قوله: (وحذف المضاف) ، وهو رسوله لتعظيمه بجعل مضرته، وما يلحقه كالمنسوب دثه

فيدل على التعظيم باتحاد الجهة، وكذا التفظيع أي عده فظيعا عظيما مهولا حيث نسبه إلى الله ظاهرا، وقوله: وسيحبط السين للاستقبال لأنه في القيامة أو هي لمجرد التأكيد على أنها حابطة الآن أي باطلة، وبين أن المراد ببطلانها عدم ترتب الثواب عليها، وقوله: بذلك أي الصد والكفر، والشقاق، ولا تثمر لهم إلا القتل كما وقع لبني قريظة، وأكثر قريش من المطعمين أو الجلاء كما وقع لبني النصير. قوله: (بما أبطل به هؤلاء الخ) توطئة للرد على الزمخشري حيث استدل بالآية على مذهبه من أن الكبيرة الواحدة تبطل مع الإصرار الأعمال، ولو كانت بعدد نجوم السماء بأنه لا دليل فيها لأنه لما نهاهم عن إبطال الأعمال بعد الأمر بطاعة الله، ورسوله دل ذلك على أن المراد بالمحيط عدم طاعته ظاهرا أو باطنا بالكفر والنفاق، وهو ليس بمحل اختلاف أو المراد ب! بطال أعمالهم تعقيبها بما يبطلها كتعقيب العمل بالعجب به أو الصدقة بالمن، والأذى لأنه المتبادر منه، وللتصريح به في آيات، وآثار آخر فيحمل عند الإطلاق عليه كما أشار إليه في الكشف فلا وجه لما قيل لا دلالة في النظم على إحباط أعمال هؤلاء بمثلى العجب والرياء والمن، والأذى فتدبر، وقوله: وليس فيه دليل أي كما زعمه الزمخشري. قوله: (عام في كل من مات الخ) هذا إنما يتمشى إذا أريد بالصد عدم الدخول في الإسلام كما مر في أول السورة والا فالعموم مع التخصيص به محل نظر، والقليب بئر طرح فيها قتلى بدر من المشركين، والدلالة بالمفهوم المذكورة بناء على مذهبه في الاستدلال به. قوله تعالى: (﴿فلا تهنوا﴾) الفاء فصيحة في جواب شرط مفهوم مما قبله أي إذا علمتم أنه تعالى مبطل أعمالهم، ومعاقبهم فهو خاذلهم في الدنيا، والاخرة فلا تبالوا بهم ولا تظهروا ضعفا، وقوله: ولا تدعوا إشارة إلى أنه مجزوم بالعطف على النهي، والخور بخاء معجمة وواو مفتوحة، وراء مهملة بزنة حسن ضعف القلب، واظهار العجز. قوله: (ويجوز نصبه بإضماو أن) بعطف المصدر المسبوك على مصدر متصيد مما قبله كقوله:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله

وقوله: ولا تدعوا أي بالتشديد فإنه يقال: اذعوا بمعنى دعوا كما مر واعادة لا هو ما في الكشاف، وما قيل إنها قراءة السلمي، ولم يعد فيها لا محل نظر فانها قراءة شاذة وقد يكون مثله رواية فيها، أو شهادة النفي غير مسموعة. قوله: (الأغلبون) فان العلو بمعنى الغلبة مجاز مشهور، وقوله: ناصركم فإنه لا يتصور في حقه المعية الحقيقية فيحمل في كل مقام على ما يلائمه. قوله تعالى: (﴿ولن يتركم﴾ الخ) قيل إنه معطوف على قوله معكم، وهي وإن لم تقع استقلالا حالا لتصديرها بحرف الاسنقبال المنافي للحال كما صرح به النحاة لكنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في غيره فإن عطف على الجملة المصدرة بحرف الاستقبال فلا إشكال قيل، والمانع في مثله مخالفته للسماع، والا فلا مانع من كونها حالا مقدرة أو تجرد لن لمجرد النفي المؤكد، وفيه بحث. قوله: (ولن يضيع أعمالكم) بيان لمحصل المعنى المراد مته، وحقيقته أفردته ممن قرب

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٣/٨

منه بصداقة أو قرابة نسبية كما بينه المصنف أخذا من الوتر بمعنى الفرد أي جعلته، وترا منه فهو متعد لمفعولين لتضمينه معنى السلب، ونحوه مما يتعذى لاثنين بنفسه، وفي الصحاح إنه من الترة، وانه محمول على نزع الخافض كأنه نقضه منه أو هو نظير دخلت البيت، وهو سديد أيضا، ويجوز أن يكون متعديا لواحد، وأعمالكم بدل من ضمير الخطاب أي لن يفرد أعمالكم من ثوابها، وكلام المصنف محتمل لما ذكر، وهو أقرب لتعديه لواحد. قوله: (من قريب أو حميم) أي صديق بيان لقوله متعلقا بزنة المفعول، وقوله: من الوتر بفتح الواو مصدر، ويجوز كسرها والأول هو الأصح، وقوله: شبه به أي بالوتر إشارة إلى أن الاستعارة تبعية وقع التشبيه، والتصرف في المصدر فشبه تعطيل العمل عن الثواب بالوتر أي قتل من ذكر، ويلزمه بطريق التغ تشبيه آخر، وقد جوز فيه المكنية بأن يشبه العمل بلا ثواب بمن قتل قريبه، وحميمه ويتركم تخييلية، وقرينة لها، وتعطيل الثواب عدم ترتبه على العمل، وقوله: وأفراده عطف تفسير على تعطيل. قوله: (جميع أموالكم) إشارة إلى إفادة الجمع المضاف للعموم، وهو معطوف على الجزاء، والمعنى أن تؤمنوا لا يسألكم الجميع أي." (١)

"لأن الذي يوصف ويوصف به، وإذا نصب على المدح فهو بتقدير أعني أو أمدح، ويجوز كونه عطف بيان أو بدلا لجعل إحسان العمل بدون اجتناب المنهيات في حكم العدم المطروح، ومن غفل عنه قال إنه لا حسن فيه، وقوله: خبر محذوت لم يقل فيه على المدح كالذي قبله لا لاحتمال كونه استئنافا لتعينه بل للتفنن في العبارة.

قوله: (ولعله عقب به الخ (أي ذكر قوله: ﴿إن ربك واسع المغفرة﴾ بعد الوعد والوعيد

لما ذكر وهو رد على المعتزلة في قولهم: بعدم غفران الكبيرة من غير توبة ووجوب عقاب المسيء على الله بناء على الأصلح، والكلام عليه مفصل في كتب الكلام، وقوله: منكم قدره لما فيه من المبالغة البليغة، ولو قدره من كل أحد كان جائزا أيضا.

قوله: (علم أحوالكم الخ (﴿خلقكم من تراب﴾ [سورة الروم، الآية: ٢٠، تفسير لقوله: من الأرض كما أن قوله: ﴿يصوركم في الأرحام﴾ معنى قوله: أجنة الخ وقوله: فلا تتنوا الخ فالمراد به الثناء وأصله من الزكاء بمعنى الزيادة أو الطهارة وهذا إذا قصد التمذح والرياء فإن ذكرت لغير ذلك فلا ولذا قيل المسرة بالطاعة طاعة، وذكرها شكر لقوله: ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾ [سورة الضحى، الآية: ١١] وقوله: الحافر اسم فاعل بمعنى من يحفر البئر بدليل قوله: فترك الحفر. قوله: (ئزلت في الوليد) ذكره الواحدي في أسباب النزول، ولم أر له تخريجا في غيره والمراد بالأشياخ

رؤساء الكفار، وقوله: بخل بالباقي ليس الذم فيه بالبخل فقط كما توهم لأن توليه عن الحق بالردة واعتقاده تحمل الغير لأوزاره واعطاءه في مقابلته ما أعطى ثم رجوعه المتضمن لبخله، وكذبه كله قبيح مذموم، والفاء في قوله: فهو يرى للتسبب عما قبله، وقوله: أتم الخ تفسير لقوله: وفر من التوفير، وهو التكثير فتكثيره لفعله، وأمر الغير به أو لمبالغته في كيفيته. قوله: (وتخصيصه) أي إبراهيم بذلك أي بالوصف بالوفاء بما التزمه، ونمروذ من الجبابرة معروف، وقصته مع الخليل عليه الصلاة والسلام مشهورة، وقوله: أما إليك فلا لأنه كان عاهد الله أن لا يسأل غيره فقال: فادع الله قال: حسبي من سؤالي علمي بحالي وذبح الولد أي عزمه على ذبحه إذ لم يقع الذبح كما هو مشهور، وقوله: فإن وافقه أي إن وجده فوافقه على الذهاب معه، وليس وافقه بمعنى وجده كما قيل، وقوله: أكبر وقع في نسخة أكثر بالمثلثة، وقوله: مخففة من الثقيلة واسمها ضمير

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٨/٥٠

شأن مقدر، ولا تزر خبرها، وقوله: كأنه الخ يعني أنه استئناف بياني في جواب سؤال مقدر. قوله: (ولا يخالف ذلك قوله الخ (فإن هذه الآية تدل على أن أحدا لا يعاقب بوزر غيره مع أن الآية الأخرى تدل على أن القاتل لنفس عليه وزر من قتل بعده، والحديث يدل على أن من سن سنة سيئة عذب بوزر من عمل بها بعده، وكل ذلك وزر غيره فتتعارض هذه الآية، والآية الأخرى، والحديث هكذا يقرر الإشكال، وأشار إلى الجواب عنه بقوله: فإن ذلك للدلالة الخ يعني أن ما عذب عليه ليس هو وزر غيره بل وزر عمله نفسه، وهو دلالته، وتسببه الذي هو صفة قائمة به لا عمل غيره، وهكذا يوفق بين ما ذكر

وقوله: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ [سورة النجم، الآية: ٣٩] . قوله تعالى: (﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ الخ) قد اختلف في تفسير هذه الآية على أقوال فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنها منسوخة لقوله: ألحقنا بهم ذرياتهم كدخولهم الجنة بعمل آبائهم وقال عكرمة إنها في غير أمة محمد جميه، كقوم موسى عليه الصلاة والسلام، وقيل: إنها في الكفار لانتفاع المؤمنين بسعي غيرهم، وعن الحسن أنه من طريق العدل لا من طريق الفضل، وقيل: اللام بمعنى على أي ليس عليه غير سعيه وفيه نظر، وقد قدمنا قبل ما يفيد الجواب أيضا. قوله: (إلا سعيه) إشارة إلى أن ما مصدرية ولو جعلت موصولة صح، ويرى في قوله: سوف يرى بصرية أو علمية مفعولها مقدر أي حاضرا ونحوه، وقوله: كما لا يؤاخذ الخ إشارة إلى أن السعي مراد به الخير فيكون تتميما لما قبله لا عام للتأكيد. قوله: (وما جاء في الأخبار الخ) جواب عما قيل من أن الحج عن الميت، والصدقة عنه تنفعانه، وليس ذلك من سعيه فكيف التوفيق بينه، وبين الحصر الذي في هذه الآية بأن الغير لما نواه له صار بمنزلة الوكيل عنه القائم مقامه شرعا فكأنه بسعيه، وهذا لا يتأتى إلا بطريق عموم المجاز عندنا أو جواز الجمع بين الحقيقة، والمجاز عند المصنف كما لا يخفى، وقد أجيب أيضا بأن سعي غيره لما لم ينفعه إلا مبنيا على سعي نفسه من الإيمان، والعمل الصالح فكأنه سعيه، وفيه نظر، وكذا تضعيف الثواب كما في الكشاف." [(١)]

"﴿وأنزلنا معهم الكتاب﴾ (إن كان مرجع الضمير الرسل بمعنى الملائكة فلا إشكال فيه إلا أنه كان ينبغي الاقتصار عليه كما في الكشاف إذ على الثاني يحتاج إلى تأويل بتقدير متعلق لقوله معهم أو جعله حالا من الكتاب، والحال حينئذ مقدرة أو لاتصاله

به جعلت مقارنة تسمحا، ولا يخلو من تكلف فما في الكشاف أولى، وقوله: ليبين الخ قيل إنه إشارة إلى جمعه لتكميل القوتين النظرية، والعملية، والظاهر أنه لبيان المناسبة بينه، وبين الميزان المحسنة لعطفه عليه كما أشار إليه بقوله: لتسوى به الحقوق، وقوله: يقام به العدل تفسير لقوله: ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾ وفيه إشارة إلى أن الباء للتعدية فلا حاجة لأخذها من خارج الكلام. قوله: (وإنزاله إنزال أسبابه) ولو بعيدة وهو جواب عن أن الميزان لم ينزل من السماء بأن أسبابه كالمطرقة، ونحوها على قول منها أو المطر المنبت للكتان والقطن، والخشب الذي هو مادته، وأمر الناس باتخاذه مع تعليم كيفيته منها وهذا على تسليم أنه لم ينزل حقيقة، وقوله: وقيل الخ منع له مع سنده وقوله: يراد به العدل الخ جواب آخر، وهو أنه مجاز عن العدل، ونزوله من السماء نزول الكتاب المتضمن له، والوحي الآمر به، والباء حينئذ للتعدية أيضا، ويجوز أن تكون

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١١٥/٨

للسببية، وهو المناسب لقوله: ليقام به الخ فتأملي. قوله: (ويدفع به الأعداء) أي يدفع الحكام بالعدل عن الناس أعداءهم لإنصافهم منهم، وأخذ حقوقهم واقامة الحدود عليهم، وما قيل في تفسيره إن الظلم يفضي إلى هجوم الأعداء، ولذا قيل الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم بعيد في نفسه. قوله: (كما قال وأنزلنا الحديد الخ) إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن الجمل المتعاطفة لا بد فيها من المناسبة، وانزال الكتاب لا يناسب إنزال الحديد فكان الظاهر ترك عطفه بأن بينهما مناسبة تامة لأن المقصود ذكر ما يتم به انتظام أمور العالم في الدنيا حتى ينالوا السعادة في الأخرى، ومن هداه الله من الخواص العقلاء ينتظم حاله في الدارين بالكتب، والشرائع المطهرة، ومن أطاعهم وقلدهم من العامة بإجراء قوانين الشرائع العادلة بينهم، ومن تمرد وطغى وقسا يضرب بالحديد الراد لكل مريد، والى الأولين أشار بقوله: أنزلنا الكتاب، والميزان فجمعهم، وأتباعهم في جملة واحدة، والى الثالث أشار بقوله: ﴿وأنزلنا الحديد﴾ فكأنه قال أنزلنا ما يهتدي به الخواص، وما يهتدي به أتباعهم، وما يهتدي به من لم يتبعهم فهي حينئذ معطوفة لا معترضة لتقوية الكلام كما توهم إذ لا داعي له وليس في الكلام ما يقتضيه بل فيه ما ينافيه قال العتبي في أول تاريخه: كان يختلج في صدري أن في الجمع بين الكتاب، والميزان، والحديد تنافرا وسألت عنه فلم أحصل على ما يزيح العلة وبنقع الغلة حتى أعملت التفكر فوجدت الكتاب قانون الشريعة، ودستور الأحكام الدينية يتضمن جوامع الأحكام، والحدود قد حظر فيه التعادي، والتظالم ودفع التباغي، والتخاصم وأمر بالتناصف، والتعادل، ولم يكن يتم إلا بهذه الآية فلذا جمع الكتاب، والميزان وأنما تحفظه العامة على اتباعها بالسيف، وجذوة عقابه، وعذب عذابه، وهو الحديد الذي وصفه الله بالبأس الشديد فجمع بالقول الوجيز معاني كثيرة الشعوب متدانية الجنوب محكمة المطالع مقومة

المبادي، والمقاطع اهـ وأنما نقلناه على ما فيه من الطول لأنه أحسن ما فيه من الفصول. قوله: (فإن آلات الحروب الخ) إشارة إلى أن السياسة العامة متوقفة عليه فلذا عطف على ما قبله مما يتضمن العدل، والسياسة، وقوله: باستعمال الأسلحة متعلق بينصره لبيان ارتباطه بما قبله، وقوله: والعطف أي في قوله وليعلم الخ، وقوله: فإنه حال الخ توجيه لدلالة ما قبله، وهو قوله: فيه بأس شديد، ومنافع فإنها جملة حالية محصلها لينتفعوا به، وشمتعملوه في الجهاد وليعلم الله الخ، وحذف المعطوف عليه إيماء إلى أنه مقدمة لما ذكر، وهو المقصود سنه، والجملة الحالية ظرفية على أن المرفوع فاعل لقوله: فيه لاعتماده على ذي الحال لا اسمية لئلا ينافي ما مر مرارا من أنها لا بد فيها من الواو، وقد مر ما فيه في سورة الأعراف فتذكره، وقوله: أو اللام صلة لمحذوف أي أنزله ليعلم الخ، والجملة معطوفة على ما قبلها فحذف المعطوف، وأقيم متعلقه مقامه وقد وقع في بعض النسخ معطوفا بالواو أو أصح كما لا يخفى وقيل: قوله وليعلم معطوف على قوله: ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾ وهو قريب بحسب اللفظ بعيد بحسب المعنى. قوله: (حال من المستكن) أو من البارز كما مر تحقيقه في البقرة، وقوله: بأن استنبأناهم." (١)

"لا أشربه، وقد رواه بعضهم عنه، كما في شرح مسلم، فالكفارة لذلك اليمين لا للتحريم وحده، فما ذكر وجهان لا وجه واحد، محصله أنه أتى باليميق والكفارة، فإنه مخالف لسياقه من غير داع له.

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ١٦١/٨

قوله:) أو العسل) قد عرفت أن هذا هو الصحيح، إلا أنه لم يكن عند حفصة على الصحيح، وأنما كان عند زينب كما مر، وأما كون أو هنا لمنع الخلو ليصح التبعيض، فلا أرى له وجها فتدبر وأسرار أمر الخلافة ذكره ابن حجر عن الطبراني- ، وفي عبارته طسامح فإنها تشعر بالحصر، وليس بمراد، وقوله: أي على إفشائه فهو على التجوز، أو تقدير مضاف فيه، ولم يجعله لمصدر نبأت مع أنه بمعنى الإفشاء لئلا تنتشر الضمائر. قوله: (ويؤيده قراءة الكسائتي بالتخفيف الخ) فإنه على هذه القراءة لا يحتمل معنى العلم، لأن العلم تعلق به كله بدليل قوله: أظهره، وقوله: أعرض الخ فتعين أن يكون بمعنى المجازاة، لا بمعنى الإقرار كما في القاموس فإنه لا وجه له هنا، قال الأزهري في التهذيب من قرأ عرف بالتخفيف، يعني غضب من ذلك، وجازى عليه، كما تقول للرجل يسيء إليك والله لأعرفن لك ذلك، قال الفراء وهو حسن، انتهى وقد وردت المعرفة والعلم بمعنى المجازاة كثيرا في القرآن، لأنها لازمة لها إذ ما لا يعرف لا يجازي عليه. قوله: (لكن المشذد الخ) ويجوز أن يكون العلاقة اللزوم أيضا، والسببية إذ المجازاة بالتطليق مثلا سبب لتعريفها بالجناية، والمخفف بالعكس. قوله: (على الالتفات) من الغيبة إلى الخطاب للمبالغة، فإن المبالغ في العتاب يصير المعاتب مطرودا بعيدا عن ساحة الحضور، ثم إذا اشتد غضبه توجه إليه وعاتبه بما يريد. قوله:) فقد وجد منكما الخ) يعني أن قوله: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ لا يصح أن يكون جوابا للشرط إلا بهذا التأويل، أي إن تتوبا فلتوبتكما موجب وسبب، كقوله: ﴿من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك﴾ [سورة البقرة، الآية: ٩٧] أي فلمعاداته سبب وموجب، أو التقدير حق لكما ذلك فقد صدر ما يقتضيها، وقال ابن هشام هذا كقوله: إن تكرمني اليوم فقد أكرمتك أمس، وفيه إشكال من وجهين، أحدهما أن الإكرام الثاني سبب للأول، فلا يستقيم أن يكون مسببا عنه، والثاني أن ما في حيز الشرط مستقبل، وهذا ماض، ولذا قال ابن الحاجب توهم كثير أن جواب الشرط يكون سببا ومسببا وهو فاسد، وتوجيهه أنه سبب للإخبار بقوله: صغت قلوبكما فإن قلت الآية سبب للتحريض على التوبة فكيف تجعل سببا لذكر الذنب، قلت: ذكر الذنب متسبب عنه، وهو لا ينافي التحريض، وقيل الجواب محذوف تقديره يمسح إثمكما، وقوله: فقد صغت الخ، بيان لسبب التوبة فإن قلت: ما قدره في الكشف لا يتسبب عن الشرط، بل الأمر بالعكس، فإن اعتبر الإعلام فليعتبر ابتداءكما، فعله ابن الحاجب وإلا فحقه أن تقديره فقد أديتما ما يجب عليكما، أو أتيتما بما يحق لكما، ويجعل ما ذكر دليلا على الجواب المقدر حينئذ (قلت) هذا جواب آخر غير ما ذكره ابن الحاجب، وهو نظير ما قاله النحاة في قوله:

إذا ما انتسبنا لم تلدني لئيمة

فإنه بتاويل تبين أني لم تلدني لئيمة، والمعنى هنا فقط ظهر أن ذلك حق لكم، فليس

مآله إلى ما قاله ابن الحاجب، لكنه أقرب إلى التأويل مما ذكره كما قيل. قوله: (وهو ميل قلوبكما) الدال عليه صغت، وقال عن الواجب دون إلى الواجب، والحق أو الخير حتى يصح جعله جوابا من غير احتياج إلى الإضماو، فإنه يقال: صغا إليه إذا مال ورغب، كما في الأساس لأنه الماضي، وقد قرأه ابن مسعود زاغت، وتكثير المعنى مع تقليل اللفظ يقتضي ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى، كما قيل لكنه إنما يتمشى على ما ذهب إليه ابن مالك، من أن الجواب يكون ماضيا، وإن لم يكن لفظ، كان فيه نظر. قوله: (من مخالقة رسول الله) بالخاء المعجمة واللام والقاف أي موافقة أخلاقه والتخلق بها وهو

بيان للواجب، والفاء تحريف من الناسخ، وقوله: تتظاهرا أي تتفقا وتتعاونا عليه، وقوله: فلن يعدم من باب علم أي يفقد من يظاهره ويعينه، وهو إشارة إلى أن ما ذكر دليل **الجواب** وسببه أقيم مقامه، أو هو مجازا وكناية عما ذكر، فيكون **جوابا** بنفسه، وقوله: صلحاء المؤمنين إشارة إلى ما سيأتي، من أن صالح في معنى الجمع كما ستسمعه عن قريب. قوله: (رئيس الكروبيين) في الفائق الكروبيون سادة الملائكة كجبرائيل وإسرافيل، وهم المقربون من كرب إذا قرب، وقال ابن مكتوم في تذكرته إن الكروبين بفتح الكاف وتخفيف الراء من كرب إذا قرب قال:

كروبية منهم ركوع وسجد

وقد تقدم تفصيله. قوله: (ناصره اللمولى معان كما مر، فكون الله مولاه." (١)

"من ذكر المعاد والحاصل أنهم أمروا بالنظر فيما ذكر ليستدلوا به على ذلك، وقوله: ولذلك أي لكون المعنى ما ذكر عقبه بذكر المعاد والأمر بالتذكر، وقرن بالفاء لأنه مترتب عليه أو هي فصيحة. قوله: (فلا عليك) أي ليس عليك بأس وضرر، وقوله: إن لم ينظروا بكسر الهمزة على أنها إن الشرطية وبفتحها على أنها مصدرية قبلها حرف جر مقدر وهو إشارة إلى وجه تفريعه على ما قبله، وقوله: إذ ما عليك الخ تفسير لقوله: إنما أنت مذكر، وقوله: وعن هشام عن ابن عامر، وروي عن قنبل وابن ذكوان أيضا كما في النشر وهكذا هو في النسخ وفي بعضها بدل قوله عن هشام عن الكسائي، واعترض عليه بأنه لم يظفر به في الكتب المشهورة وقوله: بالسين على الأصل فمان الصاد مبدلة منها فإنه من السطر بمعنى التسلط يقال سطر عليه إذا تسلط، وقوله: بالإشمام أي إشمام الصاد زايا باشمام الصاد سينا كما توهم فإنه لم يذكر في كتب الأداء وقد تقدم تفصيله. قوله: (لكن من تولى وكفر) يعني أن الاستثناء منقطع والا بمعنى لكن وبعده جملة فإن من مبتدأ متضمن لمعنى الشرط، وقوله: فيعذبه الخ خبره ومن المنقطع ما يقع بعد إلا فيه جملة، وفي الكشاف الاستثناء منقطع أي لست بمستول عليهم لكن من تولى وكفر منهم فإن لله الولاية عليه والقهر فيعذبه في نار جهنم فقيل: إنه لم يجعله متصلا لأنه لو كان كذلك كان مستوليا عليهم، وقد ذكر أن الولاية لله لا لغيره بقوله: فيعذبه الخ ومن شرطية، والأصح أنها موصولة هنا لا شرطية لمكان الفاء والشرطية فيها تكلف ولا **إشكال في** الانقطاع كما قيل فتدبر. قوله: (يعني عذاب الآخرة) فانه أكبر، وعذاب الدنيا بالنسبة له أصغر كما مر،

وقوله: وقيل متصل مستثنى من ضمير عليهم متبع له فهو في محل جر، وقوله: فإن الخ توجيه له لأنه يدل على الاستيلاء والتسلط لكونه من النفي، وقوله: وكأنه أوعدهم الخ **جواب** سؤال مقدر بأنه كيف يسلط عليهم والسورة مكية، ولم يؤمر بالقتال فيها فأجاب بأنه وعد للنبي لمجر ووعيد للكفار بما سيكون، وقوله: وعذاب النار في الآخرة إشارة إلى أن الاسنيلاء بغيره وهدا زيادة عليه، وقوله: فذكر إلا من تولى الخ فيكون لمن تكرر تذكيره وفيه ما مر في قوله: إن نفعت الذكرى فتذكره، وقوله: ألا بفتح الهمزة وتخفيف اللام على التنبيه ووجه التأييد أنه استثناء منقطع عما قبله فيؤيد الانقطاع معنى لأن الأصل توافق القرا آت. قوله: (رجوعهم) فهو بمعنى إليه المصير كما مر مرارا. قوله: (وقرئ بالتشديد) أي إيابهم بياء مشذدة بعد همزة مكسورة، وهي قراءة شيبة وأبي جعفر قال الطبليوسي في كتاب المثلثات هذه القراءة تحتمل تأويلين أحدهما أن يكون

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٢١٠/٨

فعالا وأصله أواب فلم يعتد بالواو الأولى حاجزا لضعفها بالسكون فأبدل من الواو الثانية ياء لانكسار الهمزة فصار في التقدير أو يا بأتم قلبت الأولى ياء أيضا لاجتماع ياء وواو وسكون إحداهما ولأن الواو الأولى إذا لم تمنع من انقلاب الثانية فهي أجدر بالانقلاب، والثاني أن يكون فيعالا وأصله إيوابا فأعل إعلال سيد وفعله على هذا أيب، وأصله أيوب كما ذكرنا والوجه الأول أقيس لأنهم قالوا في مصدره التأويب والتفعيل مصدر فعل لا فيعل، ومع ذلك فقد قالوا: هو سريع الأوبة والأيبة فكأنهم آثروا الياء لخفتها انتهى فقول المصنف رحمه الله تعالى مصدر فيعل هو الوجه الثاني، وقد عرفت تحقيقه، وقوله: أو فعال هو الوجه الأول فيكون مثل كذب كذابا، وقوله: قلبت الخ قيل عليه إنه مخالف لما قرر في الصرف من أن الواو الموضوعة على الإدغام لا تقلب الأولى ياء، وإن انكسر ما قبلها ومثلوا له بهذا فكأن ابن السيد عدل عنه ليكون أتم، ثم إن ما ذكروه على تسليمه لا ينافي ورود خلافه شذوذا. قوله: (قلبها في ديوان الخ) قيل عليه أن التشبيه ليس بجيد لأنه لم ينطق بدوان، ولولا جمعه على دواوين لم يعلم أصله وقد نصوا على شذوذ ديوان فلا يقاس عليه غيره ورد بأن عدم النطق بدو أن لا يلزم منه رده، وقد صرحوا بأصل ديوان وقيراط بدليل الجمع فيهما وديوان لم يذكر للقياس عليه بل للتنظير به، واعترض عليه بأن المراد أنه لا حاجة إلى ارتكاب مخالفة القياس إذا كان عنه مندوحة لجواز كون أصله فيعالا أو فعوالا ولا يلزم من تنصيص النحاة على أن أصله دوان النطق به فإن أصل قال: قول ولم ينطق به، وقد عرفت رد. مما ذكرناه عن ابن السيد فتذكره. قوله: (وتقديم الخبر) وهو علينا للتخصيص به تعالى فالمبالغة
من جعله لازما عليه دون." (١)

"المستوقد الحطب اليابس بين النار وبين الحطب الرطب وفائدة قوله تعالى للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة اربعة امور الاول تعليم المشاورة في أمورهم قبل ان يقدموا عليها وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم وان كان هو بعلمه وحكمته البالغة غنيا عن المشاورة: قال في المثنوى

مشورت ادراك وهشيارى دهد ... عقلها مر عقل را يارى دهد

كفت پيغمبر بكن اى رأى زن ... مشورت كه المستشار مؤتمن

ويقال اعقل الرجال لا يستغنى عن مشاورة اولى الألباب وأفره الدواب لا يستغنى عن السوط وأورع النساء لا تستغنى عن الزوج والثاني تعظيم شأن المجعول بان بشر بوجوده سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلقه والثالث اظهار فضله الراجح على ما فيه من المفاسد بسؤالهم وهو قوله أتجعل إلخ **وجوابه** وهو قوله إني أعلم ما لا تعلمون إلخ والرابع بيان ان الحكمة تقتضى ما يغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير كقطع العضو الذي فيه آكلة شر قليل وسلامة جميع البدن خير كثير فلو لم يقطع ذلك العضو سرت تلك الآفة الى جميع البدن وأدت الى الهلاك الذي هو شر كثير قالوا استئناف كانه قيل فماذا قالت الملائكة حينئذ فقيل قالوا أتجعل فيها اى الأرض من يفسد فيها كما أفسدت الجن وفائدة تكرار الظرف تأكيد الاستبعاد ويسفك الدماء اى يصبها ظلما كما يسفك بنوا الجان والتعبير عن القتل بسفك الدماء لما انه أقبح انواع القتل قال بعض العارفين الملائكة الذين نازعوا في آدم ليسوا من اهل الجبروت ولا من اهل الملكوت السماوية

---

(١) حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي =عنايه القاضي وكفاية الراضي الشهاب الخفاجي ٣٥٤/٨

فانهم لغلبة النورية عليهم واحاطتهم بالمراتب يعرفون شرف الإنسان الكامل ورتبته عند الله وان لم يعرفوا حقيقته كما هي بل نازعت ملائكة الأرض والجن والشياطين الذين غلبت عليهم الظلمة والنشأة الموجبة للحجاب وفي قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة بتخصيص الأرض بالذكر وان كان خليفة في العالم كله في الحقيقة هو ايماء ايضا بان ملائكة الأرض هم الطاعنون إذا الظن لا يصدر الا ممن هو في معرض ذلك المنصب واهل السموات مدبرات للعالم العلوي فما قالت الملائكة الارضية الا بمقتضى نشأتهم التي هم عليها من غبطة منصب الخلافة في الأرض والغيرة على منصب ملكهم وتعبدهم بما هم عليه من التسبيح والتقديس فكل اناء يترشح بما فيه واما الاعتراض على فعل الحكيم والنزاع في صنعه عند حضرته فمعفو عنه لكمال حكمته وإتقان صنعته: قال في المثنوى

زانكه اين دمها چه گر نالايقست ... رحمت من بر غضب هم سابقست

از پى اظهار اين سبق اى ملك ... در تو بنهم داعيه **إشكال وشك**

تا بگويى ونكيرم بر تو من ... منكر حلمم نيارد دم زدن

صد پدر صد مادر اندر حلم ما ... هر نفس زايد در افتد در فنا

حلم ايشان كف بحر حلم ماست ... كف رود آيد ولى دريا بجاست

وفي الفتوحات ان هاروت وماروت من الملائكة الذين نازعوا آدم ولاجل هذا ابتلاهما الله تعالى بإظهار الفساد وسفك الدماء فافهم سر قوله عليه السلام (دع الشماتة عن أخيك فيعافيه الله تعالى." (١)

"أصعب فيلزمهم بأن يقول لهم ايها السفهاء من قدر على الأصعب الأعسر كيف لا يقدر على اعادتكم وحشركم وهى أسهل وأيسر فخلقكم على وجه الاعادة اولى ان يكون مقدور الله فكيف تنكرون ذلك قوله ءانتم مبتدأ وأشد خبره وخلقا تمييز والسماء عطف على أنتم وحذف خبره لدلالة خبر أنتم عليه اى أم السماء أشد خلقا بناها الله تعالى وهو استئناف وتفصيل لكيفية خلقها المستفاد من قوله أم السماء فيتم الكلام حينئذ عند قوله أم السما ويبتدأ من قوله بناها وأم متصلة واستعمل البناء فى موضع السقف فان السماء سقف مرفوع والبناء انما يستعمل فى أسافل البناء لا فى الأعالي للاشارة الى انه وان كان سقفا لكنه فى البعد عن الاختلال والانحلال كالبناء فان البناء ابعد عن تطرق الاختلال اليه بالنسبة الى السقف رفع سمكها فسواها بيان للبناء اى جعل مقدار ارتفاعها من الأرض وذهابها الى سمت العلو مديدا رفيعا مسيرة خمسمائة عام فان امتداد الشيء ان أخذ من أسفله الى أعلاه سمى سمكا وإذا أخذ من أعلاه الى أسفله سمى عمقا وقال بعضهم السمك الارتفاع الذي بين سطح السماء الأسفل الذي يلينا وسطحها الأعلى الذي يلى ما فوقها فيكون المراد ثخنها وغلظها وهو ايضا تلك المسيرة وأغطش ليلها الغطش الظلمة قال الراغب وأصله من الاغطش وهو الذي فى عينه شبه عمش يقال اغطشه الله إذا جعله مظلما وأغطش الليل إذا صار مظلما فهو متعد ولازم والاول هو المراد هنا اى جعله مظلما ذهب النور فان قيل الليل اسم لزمان الظلمة الحاصلة بسبب غروب الشمس فقوله وأغطش ليلها يرجع معناه الى انه جعل المظلم مظلما وهو بعيد **والجواب** معناه ان الظلمة الحاصلة فى ذلك الزمان انما حصلت بتدبير الله وتقديره فلا **إشكال**

---

(١) روح البيان إسماعيل حقي ٩٤/١

وأخرج ضحاها اى ابرز نهارها عبر عنه بالضحى وهو ضوء الشمس ووقت الضحى هو الوقت الذي تشرق فيه الشمس ويقوم سلطانها لانه اشرف أوقاتها وأطيبها على تسمية المحل باسم اشرف ما حل فيه فكان أحق بالذكر فى مقام الامتنان وهو السر فى تأخير ذكره عن ذكر الليل وفى التعبير عن احداثه بالإخراج فان اضافة النور بعد الظلمة أتم فى الانعام وأكمل فى الإحسان واضافة الليل والضحى الى السماء لدوران حدوثها على حركتها والاضافة يكفيها أدنى ملابسة المضاف اليه ويجوز ان تكون اضافة الضحى إليها بواسطة الشمس اى ابرز ضوء شمسها بتقدير المضاف والتعبير عنه بالضحى لانه وقت قيام سلطانها وكمال إشراقها. امام زاهد فرموده كه روز وشب دنيا بآسمان پيدا كردد بسبب آفرينش آفتاب وماه دور. قال بعض العارفين الليل ذكر والنهار أنثى فلما تغشاها الليل حملت فولدت فظهرت الكائنات عن غشيان الزمان فالمولدات أولاد الزمان واستخراج النهار من الليل كاستخراج حواء من آدم قال تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذاهم مظلمون وقال يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل كعيسى فى مريم وحواء فى آدم فاذا خاطب أبناء النهار قال يولج الليل وإذا خاطب أبناء الليل قال يولج النهار وقال بعض اهل الحقائق ان توارد الليل والنهار اشارة الى توارد السيئة والحسنة فكما ان الدنيا لا تبقى على ليل وحده ولا على نهار وحده بل." (١)

"من جلالك وان تطاول الزمان وامتد عمر الإنسان يا أيها النبي يا رفيع القدر حرض المؤمنين على القتال اى بالغ فى حثهم على قتال الكفار ورغبهم فيه بوعد الثواب او التنفيل عليه. والتحريض على الشيء ان يحث الإنسان غيره ويحمله على شيء حتى يعلم منه انه ان تخلف عنه كان حارضا اى قريبا من الهلاك فتكون الآية اشارة الى ان المؤمنين لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبي عليه السلام إياهم على القتال لكانوا حارضين مشرفين على الهلاك والحث انما يكون بعد الاقدام بنفسه ليقتدى القوم به ولهذا كان النبي عليه السلام إذا اشتدت الحرب اقرب الى العدو منهم كما قال على رضى الله عنه كنا إذا أحر البأس ولقى القوم القوم اتقينا برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فما يكون أحد اقرب الى العدو منه: قال السلطان سليم فاتح مصر

كر لشكر عدو بود از قاف تا بقاف ... بالله كه هيچ روى نمى تابم از مصاف

چون آفتاب ظلمت كفر از جهان برم ... كاهى چوصبح تيغ برون آرم از غلاف

وفى الآية بيان فضلة الجهاد والا لما وقع الترغيب عليه وفى الحديث (ما جميع اعمال العباد عند المجاهدين فى سبيل الله الا كمثل خطاف أخذ بمنقاره من ماء البحر) إن يكن منكم ايها المؤمنون عشرون صابرون فى معارك القتال يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بيان للالف وهذا القيد معتبر فى المائتين ايضا كما ان قيد الصبر معتبر فى كل من المقامين بأنهم قوم لا يفقهون متعلق بيغلبوا اى بسبب انهم قوم جهلة بالله باليوم الآخر لا يقاتلون احتسابا وامتثالا لامر الله وإعلاء لكلمته وابتغاء لمرضاته وانما يقاتلون للحمية الجاهلية واتباع الشهوات وخطوات الشيطان واثارة ثائرة البغي والعدوان فيستحقون القهر والخذلان وهذا القول وعد كريم منه تعالى متضمن لا يجاب مقاومة الواحد للعشرة وثباته لهم. وقد بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة فى ثلاثين راكبا فلقى أبا جهل فى ثلاثمائة راكب فهزمهم فثقل عليهم ذلك

---

(١) روح البيان إسماعيل حقي ١٠/٣٢٤

وضجوا منه بعد مدة فنسخ الله هذا الحكم بقوله الآن خفف الله عنكم ففرض على الواحد ان يثبت لرجلين قال ابن عباس رضى الله عنهما من فر من ثلاثة لم يفر ومن فر من اثنين فقد فر اى ارتكب المحرم وهو كبيرة الفرار من الزحف قال الحدادي وهذا إذا كان للواحد المسلم من السلاح والقوة ما لكل واحد من الرجلين الكافرين كان فارا. واما إذا لم يكن لم يثبت حكم الفرار وعلم أن فيكم ضعفا اى ضعف البدن قال التفتازاني تقييد التخفيف بقوله الآن ظاهر الاستقامة لكن فى تقييد العلم به **إشكال توهم** انتفاء العلم بالحادث قبل وقوعه. **والجواب** ان العلم متعلق به ابدا اما قبل الوقوع فبانه سيقع وحال الوقوع بانه يقع وبعد الوقوع بانه وقع وقال الحدادي وعلم فى الأزل ان فى الواحد منكم ضعفا عن قتال العشرة والعشرة عن قتال المائة والمائة عن قتال الالف فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله بتيسيره وتسهيله وهذا القيد معتبر فيما سبق ايضا ترك ذكره تعويلا على ذكره هاهنا والله مع الصابرين بالنصر والتأييد فكيف لا يغلبون وما تشعر به كلمة مع من متبوعية مدخولها لاصالتهم من حيث انهم المباشرون للصبر دلت الآية على ان من صبر ظفر فان الصبر مطية الظفر." (١)

"الجنتين من ثمر ماله الذي ذكر وقال لشيخ فى تفسيره بفتحتين جمع ثمرة وهى المجنى من الفاكهة وذكرها وان كانت الجنة لا تخلو عنها إيذان بكثرة الحاصل له فى الجنتين من الثمار وغيرها وقال الكاشفى وكان له ثمر [همه ميوه يعنى از انگور خرما وميوهاى ديكر داشت واختصاص آنها بذكر غالبيت بوده] فقال لصاحبه أخيه المؤمن وهو اى والحال ان القائل يحاوره يكلمه ويراجعه الكلام من حار إذا رجع قال الكاشفى [واو مجادله مى كرد با او وسخن باز مى كردانيد انتهى] ولهذه المحاورة والمعية اطلق عليه الصاحب أنا أكثر منك مالا عن محمد بن الحسن رحمه الله المال كله ما يتملكه الناس من دراهم او دنانير او ذهب او فضة او حنطة او خبز او حيوان او ثياب او سلاح او غير ذلك والمال العين هو المضروب وأعز نفرا حشما وأعوانا وأولادا ذكورا لانهم الذين ينفرون معه دون الإناث والنفر بفتحتين من الثلاثة الى العشرة من الرجال ولا يقال فيما فوق العشرة يقول الفقير لاح لى هاهنا **إشكال وهو** انه ان حمل افعل على حقيقته فى التفضيل يلزم ان يكون الرجلان المذكوران مقدرين لا محققين أخوين لانه على تقدير التحقيق يقتضى ان لا يكون لاحدهما مال أصلا كما يفصح عنه البيان السابق وقد أنبت هاهنا الاكثرية للكافر والا قلية للمؤمن **وجوابه** يستنبط من السؤال والله اعلم بحقيقة الحال ودخل صاحب الجنتين وهو قطروس جنته بصاحبه يطوف به فيها ويعجبه منها ويفاخره بها وتوحيدها يعنى بعد التثنية لا تصال إحداهما بالأخرى واما لان الدخول يكون فى واحدة فواحدة وقال الشيخ أفردها ارادة للروضة وهو اى والحال انه ظالم لنفسه ضار لها يعجب بماله وكفره بالمبدأ والمعاد وهو أقبح الظلم كأنه قيل فماذا قال إذ ذاك قال ما أظن كثيرا ما يستعار الظن للعلم لان الظن الغالب يدانى العلم ويقوم مقامه فى العادات والاحكام ومنه المظنة للعلم أن تبيد تفنى وتهلك وتنعدم من باد إذا ذهب وانقطع هذه الجنة أبدا الابد الدهر وانتصابه على الظرف والمراد هنا المكث الطويل وهو مدة حياته لا الدوام المؤبد إذ لا يظنه عاقل لدلالة الحس والحدس على ان احوال الدنيا ذاهبة باطلة فلطول أمله وتمادى غفلته واغتراره بمهلته قال بمقابلة موعظة صاحبه وتذكيره بفناء جنته والاغترار بها وامره بتحصيل الباقيات الصالحات وما أظن الساعة اى

---

(١) روح البيان إسماعيل حقي ٣٧١/٣

القيامة التي هى عبارة عن وقت البعث قائمة كائنة فيما سيأتى ولئن رددت والله لئن رجعت إلى ربي بالبعث على الفرض والتقدير كما زعمت فليس فيه دلالة على انه كان عارفا بربه مع ان العرفان لا ينافى الإشراك وكان كافرا مشركا قال فى البرهان قال تعالى ولئن رددت إلى ربي وفى حم ولئن رجعت إلى ربي لان الرد عن الشيء يتضمن كراهة المردود ولما كان فى الكهف تقديره ولئن رددت عن جنتى هذه التي أظن ان لا تبيد ابدا الى ربى كان لفظ الرد الذي يتضمن الكراهة اولى وليس فى حم ما يدل على كراهته فذكر بلفظ الرجع ليقع فى كل سورة ما يليق بها لأجدن يومئذ خيرا منها من هذه الجنة منقلبا تمييز اى مرجعا وعاقبة ومدار هذا الطمع واليمين الفاجرة اعتقاد انه تعالى انما أولاه فى الدنيا لاستحقاقه الذاتي وكرامته عليه سبحانه وهو معه أينما توجه." (١)

"وجهل ربه فانه فى أول الأمر يحب هذه البهيمية التي تأكل وتشرب وتنكح وتحمل الذكورية والأنوثية اللتين اشترك فيهما جميع الحيوانات وما يدرى ان هذه الصورة الحيوانية قشر وله لب هو محبوب الحق الذي قال (يحبهم) وهو محب الحق الذي قال (يحبونه) فاذا عبر عن قشر جسمانية الظلمانية ووصل الى لب روحانية النورانية ثم علم ان هذا اللب النورانى ايضا قشر فان النبي صلى الله عليه وسلم قال (ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة) فعبر عن القشر الروحاني ايضا ووصل الى لبه الذي هو محبوب الحق ومحبه فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه بتوحيد لا شرك فيه وجهل ما سوى الله تعالى بالكلية وايضا ان الجهول هو العالم لان نهاية العلم هو الاعتراف بالجهل فى باب المعرفة والعجز عن درك الإدراك ادراك قال المولى الجامى قدس سره

غير انسان كسش نكرد قبول ... زانكه انسان ظلوم بود وجهول

ظلم او آنكه هستىء خود را ... ساخت فانى بقاى سرمد را

جهل او آنكه هر چه جز حق بود ... صورت آن ز لوح دل نزدود

نيك ظلمى كه عين معدلتست ... نغز جهلى كه مغز معرفتست

اى نكرده دل از علائق صاف ... مزن از دانش خلائق لاف

زانكه در عالم خدا دانى ... جهل علمست علم نادانى

فلو لم يكن للانسان قوة هذه الظلومية والجهولية لما حمل الامانة وبهذا الاعتبار صح تعليل الحمل بهما وقال بعض اهل التفسير وتبعهم صاحب القاموس ان الوصف بالظلومية والجهولية انما يليق بمن خان فى الامانة وقصر عن حقها لا بمن يتحملها ويقبلها فمعنى حملها الإنسان اى خانها والإنسان الكافر والمنافق من قولك فلان حامل للامانة ومحتمل لها بمعنى انه لا يؤديها الى صاحبها حتى تزول عن ذمته ويخرج من عهدتها بجعل الامانة كأنها راكبة للمؤتمن عليها كما يقال ركبته الديون فما يحمل إذا كناية عن الخيانة والتضيع والمعنى انا عرضنا الطاعة على هذه الاجرام العظام فانقادت لامر الله انقيادا يصح من الجمادات واطاعت له إطاعة تليق بها حيث لم تمتنع عن مشيئته وإرادته إيجادا وتكوينا وتسوية على هيآت مختلفة **وإشكال متنوعة** كما قال (أتينا طائعين) والإنسان مع حياته وكمال عقله وصلاحه للتكليف لم يكن حاله فيما يصح منه

---

(١) روح البيان إسماعيل حقي ٥/٢٤٦

ويليق به من الانقياد لاوامر الله ونواهيه مثل حال تلك الجمادات بل مال الى ان يكون محتملا لتلك الامانة مؤديا إياها ومن ثم وصف بالظلم حيث ترك أداء الامانة وبالجهل حيث اخطأ طريق السعادة ففى هذا التمثيل تشبيه انقياد تلك الاجرام لمشيئة الله إيجادا وتكوينا بحال مأمور مطيع لا يتوقف عن الامتثال فالحمل فى هذا مجاز وفى التمثيل السابق على حقيقته وليس فى هذا المعنى حذف المعطوف مع حرف العطف بخلافه فى محل الحمل على التحمل فان المراد حينئذ وحملها الإنسان ثم غدر بالحمل حتى يصح التعليل بقوله انه كان إلخ فاعرف هذا المقام والقول ما قالت حذام قال فى الاسئلة المقحمة كيف عرض الامانة عليه مع علمه بحاله من كونه ظلوما جهولا **والجواب** هذا سؤال طويل." (١)

"والأرض

الهمزة للانكار وانكار النفي إيجاب والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام فهمزة الإنكار وان دخلت على حرف العطف ظاهرا لكنها فى التحقيق داخلة على كلمة النفي قصدا الى اثبات القدرة له وتقريرها. والمعنى أليس القادر المقتدر الذي انشأ الأناسي أول مرة وأليس الذي جعل لهم من الشجر الأخضر نارا وأليس الذي خلق السموات اى الاجرام العلوية وما فيها والأرض اى الاجرام السفلية وما عليها مع كبر جرمهما وعظم شأنهما: وبالفارسية [آيا نيست آنكس كه بيافريد آسمانها وزمينها با بزركى اجرام ايشان] بقادر فى محل النصب لانه خبر ليس على أن يخلق فى الآخرة مثلهم اى مثل الأناسي فى الصغر والحقارة بالنسبة إليهما ويعيدهم احياء كما كانوا فان بديهة العقل قاضية بان من قدر على خلقهما فهو على خلق الأناسي اقدر كما قال تعالى (لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس) او مثلهم فى اصول الذات وصفاتها وهو المعاد فان المعاد مثل الاول فى الاشتمال على الاجزاء الاصلية والصفات المشخصة وان غايره فى بعض العوارض لان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضر سه مثل أحد وغير ذلك وقال شرف الدين الطيبي لفظ مثل هاهنا كناية عن المخاطبين نحو قولك مثلك يجود اى على ان يخلقهم وفى التأويلات النجمية قال ان الاعادة فى معنى الابتداء فاذا أقررتم بالابتداء فأى **إشكال بقي** فى جواز الاعادة فى الانتهاء ثم قال الذي قدر على خلق النار فى الاغصان من المرخ والعفار قادر على خلق الحياة فى الرمة البالية ثم زاد فى البيان بان قال القدرة على مثل الشيء كالقدرة عليه لاستوائهما بكل وجه وانه يحيى النفوس بعد موتها فى العرصة كما يحيى الإنسان من النطفة والطير من البيضة ويحيى القلوب بالعرفان لاهل الايمان كما يحيى نفوس اهل الكفر بالهوى والطغيان

دل عاشق چوباغ وفيض حق ابر بهار آسا ... حيات تازه بخشد حق دمادم باغ دلها را

بلى **جواب**

من جهته تعالى وتصريح بما أفاده الاستفهام الإنكاري من تقرير ما بعد النفي وإيذان بتعين **الجواب** نطقوا به او تلعثموا فيه مخافة الإلزام قال ابن الشيخ هى مختصة بايجاب النفي المتقدم ونقضه فهى هاهنا لنقض النفي الذي بعد الاستفهام اى بلى انه قادر كقوله تعالى (ألست بربكم قالوا بلى) اى بلى أنت ربنا وفى المفردات بلى **جواب** استفهام مقترن بنفي نحو (ألست بربكم قالوا بلى) . ونعم يقال فى الاستفهام المجرد نحو (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم) ولا يقال هاهنا بلى فاذا

---

(١) روح البيان إسماعيل حقي ٢٥٥/٧

قيل ما عندى شيء فقلت بلى فهو رد لكلامه فاذا قلت نعم فاقرار منك انتهى وهو الخلاق العليم عطف على ما يفيده الإيجاب اى بلى هو قادر على ذلك والمبالغ فى العلم والخلق كيفا وكما وقال بعضهم كثير المخلوقات والمعلومات يخلق خلقا بعد خلق ويعلم جميع الخلق- ذكر البرهان الرشيدي- ان صفات الله تعالى التي على صيغة المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها لان المبالغة ان يثبت للشيء اكثر مما له وصفاته تعالى متناهية فى الكمال لا يمكن المبالغة فيها. وايضا فالمبالغة تكون فى صفات تفيد الزيادة والنقصان وصفات الله منزهة عن ذلك واستحسنه الشيخ تقى الدين السبكى وقال الزركشي فى البرهان التحقيق ان صيغة المبالغة قسمان. أحدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل. والثاني بحسب زيادة." (١)

"حيث أصاب ظرف لتجرى او لسخرنا. وأصاب بمعنى أراد لغة حميرا وهجر وفى القاموس الاصابة القصد اى حيث قصد وأراد من النواحي والأطراف واعلم ان المراد بقوله بامره جريان الريح بمجرد امره من غير جمعية خاطر ولا همة قلب فهو الذي جعل الله من الملك الذي لا ينبغى لاحد من بعده لا مجرد التسخير فان الله تعالى سخر لنا ايضا ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما لكن انما تفعل اجرام العالم لهمم النفوس إذا أقيمت فى مقام الجمعية فهذا التسخير عن امر الله لا عن أمرنا كحال سليمان عليه السلام والشياطين عطف على الريح كل بناء بدل من الشياطين وهو مبالغة بان اسم الفاعل من بنى وكانوا يعملون له عليه السلام ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان **كالجواب** وقدور راسيات لما سبق فى سورة سبأ ويبنون له الابنية الرفيعة بدمشق واليمن ومن بنائهم بيت المقدس وإصطخر وهى من بلاد فارس تنسب الى صخر الجنى المراد بقوله تعالى (قال عفريت من الجن) وغواص مبالغة غائص من غاص يغوص غوصا وهو الدخول تحت الماء وإخراج شيء منه قال فى المفردات قوله تعالى (ومن الشياطين من يغوصون له) اى يستخرجون له الأعمال الغريبة والافعال البديعة وليس استنباط الدر فقط انتهى وكانوا يستخرجون الدرر والجواهر والحلى من البحر وهو أول من استخرج اللؤلؤ من البحر وآخرين مقرنين في الأصفاد عطف على كل بناء داخل فى حكم البدل يقال قرنت البعيرين إذا جمعت بينهما وقرنت على التكثير كما فى الآية قال الراغب والتقرين بالفارسية [برهم كردن] قال ابن الشيخ مقرنين صفة لآخرين وهو اسم مفعول من باب التفعيل منقول من قرنت الشيء بالشيء اى وصلته به وشدد العين للمبالغة والكثرة. والأصفاد جمع صفد محركة وهو القيد وسمى به العطاء لانه يرتبط بالمنعم عليه وفرقوا بين فعليهما فقالوا صفده قيده واصفده أعطاه على عكس وعد وأوعد فان الثلاثي فيه للخير والمنفعة والرباعي للشر والمضرة ولكن فى كون اصفد بمعنى اعطى نكتة وهى ان الهمزة للسلب. والمعنى أزلت ما به من الاحتياج بان أعطيته ما تندفع به حاجته بخلاف أوعد فانه لغة اصلية موضوعة للتهديد. ومعنى الآية وسخرنا له شياطين آخرين لا يبنون ولا يغوصون كأنه عليه السلام فصل الشياطين الى عملة استعملهم فى اعمال الشاقة من البناء والغوص ونحو ذلك والى مردة قرن بعضهم مع بعض فى السلاسل وأوثقهم بالحديد لكفهم على الشر والفساد فان قيل ان هذه الآية تدل على ان الشياطين لها قوة عظيمة قدروا بها على تلك الابنية العظيمة التي لا يقدر عليها البشر وقدروا على الغوص فى البحار واستخراج جواهرها وانى يمكن تقييدهم بالاغلال والأصفاد وفيه **إشكال وهو** ان هذه الشياطين اما

(١) روح البيان إسماعيل حقي ٤٤٠/٧

ان تكون أجسادهم كثيفة او لطيفة فان كانت كثيفة وجب ان يراهم من كان صحيح الحاسة إذ لو جاز ان لا يراهم مع كثافة أجسادهم لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وأصوات هائلة لا نراها ولا نسمعها وذا سفسطة وان كانت أجسادهم لطيفة واللطافة تنافي الصلابة فمثل هذا يمتنع ان يكون موصوفا بالقوة الشديدة بحيث يقدر بها على ما لا يقدر عليه البشر لان الجسم اللطيف يكون ضعيف القوام تتمزق اجزاؤه بأدنى المدافعة فلا يطيق." (١)

"ويمكن ان يقال تعليق اللحوق بالمشيئة بناء على ان اللحوق بخصوص المخاطبين ويتحصل من هذا ان الاستثناء من الامن لا من الدخول لان الدخول مقطوع لا الا من حال الدخول وقال بعضهم ان هنا بمعنى إذ كما في قوله ان أردن تحصنا وقال ابن عطية وهذا احسن في معناه لكن كون ان بمعنى إذ غير موجود في لسان العرب وفيه وجه آخر وهو انه حكاية لما قاله ملك الرؤيا لرسول الله فقوله لتدخلن الآية تفسير للرؤيا كأنه قيل هو قول الملك له عليه السلام في منامه لتدخلن وإذا كان التعليق من كلام الملك لتبرك فلا إشكال او حكاية لما قاله عليه السلام لاصحابه كانه قيل قال النبي بناء على تلك الرؤيا التي هى وحي لتدخلن إلخ يعنى لما قص رؤياء على أصحابه استأنف بأن قال لتدخلن إلخ آمنين من الأعادي حال من فاعل لتدخلن والشرط معترض وكذا قوله محلقين رؤسكم اى جميع شعورها والتحليق والتحلاق بسيار ستردن سركما في تاج المصادر والحلق العضو المخصوص وحلقه قطع حلقه ثم جعل الحلق لقطع الشعر وجزه فقيل حلق شعره وحلق رأسه اى أزال شعره ومقصرين بعض شعورها والقصر خلاف الطول وقص شعره حز بعضه اى محلقا بعضكم ومقصرا آخرون والا فلا يجتمع الحلق والتقصير في كل واحد منهم فالنظم من نسبة حال البعض الى الكل يعنى ان الواو ليست لاجتماع الامرين في كل واحد منهم بل لاجتماعهما في مجموع القوم ثم ان قوله محلقين ومقصرين من الأحوال المقدرة فلا يردان حال الدخول هو حال الإحرام وهو لا يجامع الحلق والتقصير وقدم الحلق على التقصير وهو قطع أطراف الشعر لان الحلق أفضل

من التقصير وقد حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه بمنى واعطى شعر شق رأسه أبا طلحة الأنصاري وهو زوج أم سليم وهى والدة انس بن مالك فكان آل انس يتهادون به بينهم وروى انه عليه السلام حلق رأسه اربع مرات والعادة في هذا الزمان في اكثر البلاد حلق الرأس للرجل عملا بقوله عليه السلام تحت كل شعرة نجاسة فخللوا الشعر وأنقوا البشرة وانما قلنا للرجل لان حلق شعر المرأة مثلة وهى حرام كما ان حلق لحية الرجل كذلك لا تخافون حال مؤكدة من فاعل لتدخلن او استئناف جوابا عن سؤال انه كيف يكون الحال بعد الدخول اى لا تخافون بعد ذلك من أحد فعلم ما لم تعلموا عطف على صدق والفاء للترتيب الذكرى فالتعرض لحكم الشيء انما يكون بعد جرى ذكره والمراد بعلمه تعالى العلم الفعلى المتعلق بامر حادث بعد المعطوف عليه اى فعلم عقيب ما أراه الرؤيا الصادقة ما لم تعلموا من الحكمة الداعية الى تقديم ما يشهد بالصدق علما فعليا فجعل لاجله من دون ذلك اى من دون تحقق مصداق ما أراه من دخول المسجد الحرام إلخ وبالفارسية پس ساخت براى شما يعنى مقرر كرد پيش ازين يعنى قبل از دخول در مسجد حرام بجهت عمره قضا فتحا قريبا هو فتح خيبر مضى عليه السلام بعد خمس عشرة ليلة كما في عين المعاني والمراد بجعله وعده وإنجازه من غير تسويف

(١) روح البيان إسماعيل حقي ٣٧/٨

ليستدل به على صدق الرؤيا حسبما قال ولتكون آية للمؤمنين واما جعل ما في قوله ما لم تعلموا عبارة عن الحكمة في تأخير فتح مكة الى العام القابل." (١)

"يقول الحق جل جلاله: واذكر إذ قال الله يا عيسى بعد رفعه إلى السماء، أو يقوله له يوم القيامة، وهو الصحيح، بدليل قوله: قال الله هذا الخ، فإن اليوم الذي ينفع الصادقين صدقهم هو يوم القيامة، فيقول له حينئذ: أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله يريد به توبيخ الكفار الذين عبدوه وتبكيتهم، وفيه تنبيه على أن من عبد مع الله غيره فكأنه لم يعبد الله قط، إذ لا عبرة بعبادة من أشرك معه غيره.

قال عيسى عليه السلام مبرءا نفسه من ذلك وقد أرعد من الهيبة: سبحانك أي: تنزيها لك من أن يكون لك شريك، ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق أي: ما ينبغي لي أن أقول ما لا يجوز لي أن أقوله، إن كنت قلته فقد علمته، وكل العلم إلى الله لتظهر براءته لأن الله علم أنه لم يقل ذلك، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك أي: تعلم ما أخفيته في نفسي، كما تعلم ما أعلنته، ولا أعلم ما تخفيه من معلوماتك، سلك في اللفظ مسلك المشاكلة، فعبر بالنفس عن الذات. إنك أنت علام الغيوب لا يخفى عليك شيء من الأقوال والأفعال.

ما قلت لهم إلا ما أمرتني به وهو عبادة الله وحده، فقلت لهم: اعبدوا الله ربي وربكم، وكنت عليهم شهيدا أي: رقيبا عليهم، أمنعهم أن يقولوا ذلك أو يعتقدوه. ما دمت فيهم، فلما توفيتني بالرفع إلى السماء، أي: توفيت أجلي من الأرض. والتوفي أخذ الشيء وافيا، فلما رفعتني إلى السماء كنت أنت الرقيب عليهم أي: المراقب لأحوالهم وأنت على كل شيء شهيد: مطلع عليه مراقب له.

إن تعذبهم فإنهم عبادك وأنت مالك لهم، ولا اعتراض على المالك في ملكه، وفيه تنبيه على أنهم استحقوا العذاب، أي: لأنهم عبادك وقد عبدوا غيرك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم، فلا عجز ولا استقباح، فإنك القادر والقوي على الثواب والعقاب بلا سبب، ولا تعاقب إلا عن حكمة وصواب، فإن عذبت فعدل، وإن غفرت ففضل، وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد، فلا امتناع فيه لذاته ليمتنع الترديد والتعليق بإن.

قاله البيضاوي.

وقال ابن جزي: فيه سؤالان: الأول: كيف قال: إن تغفر لهم وهم كفار، والكفار لا يغفر لهم؟

فالجواب: أن المعنى تسليم الأمر إلى الله، وإنه إن عذب أو غفر فلا اعتراض عليه لأن الخلق عباده، والمالك يفعل ما يشاء، ولا يلزم من هذا وقوع المغفرة للكفار، وإنما يقتضي جوازها في حكمة الله وعزته، وفرق بين الجواز والوقوع، وأما على قول من قال: إن هذا الخطاب وقع لعيسى عليه السلام حين رفعه الله إلى السماء فلا إشكال، لأن المعنى: إن تغفر لهم بالتوبة، وكانوا حينئذ أحياء، وكل حي معرض للتوبة.

---

(١) روح البيان إسماعيل حقي ٥٣/٩

السؤال الثاني: ما مناسبة قوله: العزيز الحكيم لقوله: إن تغفر لهم، والأليق إن قال: فإنك أنت الغفور الرحيم؟ **فالجواب**: أنه لما قصد التسليم له والتعظيم، كان قوله: (فإنك أنت العزيز الحكيم) أليق، فإن الحكمة." (١)

"بعثوا له أهمه ذلك، واستحيا أن يكلمهم فيه مخافة أن يظنوا به ثقل مقامهم، فعلم المغنيتين بيتين من الشعر، وأمرهما أن تغنيا به وهما:

ألا يا قيل ويحك، قم، فهينم ... لعل الله يسقينا الغماما

فيسقي أرض عاد، إن عادا ... قد امسوا لا يبينون الكلاما

فلما غنيتا به أزعجهم ذلك، فقال مرثد: والله لا يسقون بدعائكم، ولكن إن أطعتم نبيكم، وتبتم إلى الله، سقيتم، فقالوا لمعاوية: أحبسه عنا، لا يقدمن معنا مكة فإنه فد أتبع دين هود، وترك ديننا، ثم دخلوا مكة، فقال قيل: اللهم اسق عادا ما كنت تسقيهم، فأنشأ الله سحابات ثلاثا بيضاء وحمراء وسوداء، ثم ناداه مناد من السماء: يا قيل اختر لنفسك ولقومك. فقال: اخترت السوداء فإنها أكثرهن ماء، فخرجت إلى عاد من وادي المغيث، فاستبشروا بها، وقالوا: هذا عارض ممطرنا، فجاءتهم، فيها ريح عقيم، فأهلكتهم، روي أنها لما قربت من ديارهم حملت أنعامهم في الهواء، كأنها جراد، فاستمرت عليهم سبع ليال وثمانية أيام، شدخت رؤوسهم إلى الحجارة حتى هلكوا جميعا، ونجا هود والمؤمنون معه، فأتوا مكة وعبدوا الله حتى هلكوا. قاله البيضاوي وغيره.

وهاهنا بحث وهو أن البيت إنما بناه إبراهيم عليه السلام حسبما في الصحيح، ولم تعمر مكة إلا بعد إنزال إسماعيل فيها، وهود كان قبل إبراهيم، والبيت حينئذ خرب، كان خربه الطوفان، فكيف يتوجهون إليه وهو لم يكن؟.

ويمكن **الجواب**: بأنهم كانوا يلتجئون إلى رسومه وخربته التي بقيت بعد الطوفان لأن أول من بناه آدم عليه السلام فلما خربه الطوفان بقي أثره، فكانوا يتبركون به، وفي بعض التواريخ: أن العماليق بنوه قبل إبراهيم، فكانوا يطوفون به ويتبركون، ثم هدم، وبناه بعدهم خليل الله إبراهيم. وبهذا- إن صح- يزول الإشكال. والله تعالى أعلم.

وأما من قال: إن هودا تعدد، فغير سديد.

الإشارة: قد تضمنت موعظة هود عليه السلام لقومه خصلتين، بهما النجاة من كل هول وشر، والفوز بكل خير، وهما: التوحيد والتقوى، وهي الطاعة لله ولرسوله فيما جاء به من أمر ونهي. فالتوحيد تطهير الباطن من الشرك الجلي والخفي، والتقوى: حفظ الجوارح من المخالفة في السر والعلانية، وهاتان الخصلتان هما أساس الطريق ونهايته. والله تعالى أعلم.

ثم ذكر قصة صالح عليه السلام، فقال:." (٢)

"فقولا له قولا لينا لأن تليين القول مما يكسر ثورة عناد العتاة، ويلين عريكة الطغاة. قال ابن عباس:

أي: لا تعنفا في قولكما. وقيل: القول اللين: هل لك إلى أن تزكى.. الخ، ويعارضه قوله بعد: فقولا إنا رسولا ربك وقيل: كنياه، وكان له ثلاثة كنى: أبو العباس، وأبو الوليد، وأبو مرة. وقيل: عداه على قبول الإيمان شبابا لا يهرم، وملكا لا ينزع

---

(١) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ابن عجيبة ٢/٩٣

(٢) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ابن عجيبة ٢/٢٣٢

منه إلا بالموت، وتبقى عليه لذة المطعم والمشرب والمنكح إلى الموت،. وقيل: اللطافة في القول فإنه رباك وأحسن تربيتك، وله عليك حق الأبوة، لعله يتذكر بما بلغتماه من ذكر، ويرغب فيما رغبتماه فيه، أو يخشى عقابي.

ومحل الجملة: النصب على الحال من ضمير التثنية، أي: فقولا له قولا لينا، راجيين تذكرته، أي: باشرا وعظه مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر علمه ولا يخيب سعيه. وفائدة هذا الإبهام: الحث على المبالغة في وعظه. هذا جواب سيبويه عن الإشكال، وهو أنه تعالى علم أنه لا يؤمن، وقال: لعله يتذكر، فصرف الرجاء إلى موسى وهارون، أي: اذهبا على رجائكما. وقال الوراق: قد تذكر حين ألجمه الغرق. وقال الزجاج: خاطبهم بما يعقلون.

قلت: كونه تعالى علم أنه لا يؤمن هو من أسرار القدر الذي لا يكشف في هذه الدار، وهو من أسرار الحقيقة، وإنما بعثت الرسل بإظهار الشرائع، فخاطبهم الحق تعالى بما يناسب التبليغ في عالم الحكمة، والله تعالى أعلم. وجدوى إرسالهما إليه، مع العلم بإحالته، إلزام الحجة وقطع المعذرة.

قالا ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أي: يعجل علينا بالعقوبة، ولا يصبر إلى تمام الدعوة وإظهار المعجزة. وهو من «فرط» إذا تقدم، ومنه: الفارط، للوليد الذي مات صغيرا. وقرئ بضم الياء، من «أفرط» إذا حمله على العجلة، أي: نخاف أن يحمله حامل من الاستكبار والخوف على الملك أو غيرهما، على المعاجلة والعقاب، أو أن يطغى يزداد طغيانا، كأن يقول فى شأنك مالا ينبغي، لكمال جرأته وقساوته، وإظهار «أن» لإظهار كمال الاعتناء بالأمر، والإشعار بتحقيق الخوف من كل منهما، وهذا القول يحتمل أن يكون قاله موسى ودخل هارون بالتبع، إيذانا بأصالة موسى عليه السلام في كل قول وفعل، وتبعية هارون عليه السلام، أو يكون هارون قال ذلك بعد تلاقيهما، فحكى الله قولهما عند نزول الآية، كما في قوله تعالى: يا أيها الرسل كلوا من الطيبات «١» ، فإن هذا الخطاب قد حكى لنا بصيغة الجمع، مع أن كلا من المخاطبين لم يخاطب إلا بطريق الانفراد لاستحالة جمعهم في الوجود، فكيف باجتماعهم فى الخطاب؟.

---

(١) من الآية ٥١ من سورة «المؤمنون» .." (١)

"يقدم المدينة، فإن ولدت امرأته غلاما ونتجت خيله، قال: هذا دين صالح، وإن لم تلد امرأته، ولم تنتج خيله، قال: هذا الدين سوء» «١» . وكأن الحق تعالى سلك في الآية مسلك التدلي، بدأ بالكافر المصمم، يجادل جدالا مجملا، يتبع فيه كل شيطان مريد. والثاني: مقلد مجادل، من غير دليل ولا برهان، والثالث: كافر أسلم إسلاما ضعيفا. ثم قابل الأقسام الثلاثة بضدهم، بقوله: إن الله يدخل الذين آمنوا ... الآية.

ثم كمل حال المذبذب بقوله: فإن أصابه خير أي: دنيوي من الصحة في البدن، والسعة في المعيشة، اطمأن به أي: ثبت على ما كان عليه ظاهرا، لا أنه اطمأن به اطمئنان المؤمنين، الذين لا يلويهم عنه صارف، ولا يثنيهم عنه عاطف. وإن أصابته فتنة: بلاء في جسده، وضيق في معيشته، أو شيء يفتتن به، من مكروه يعتريه في بدنه أو أهله أو ماله، انقلب على وجهه أي: ارتد ورجع إلى الكفر، كأنه تنكس بوجهه إلى أسفل. أو انقلب على جهته التي كان عليها. وتقدم عن ابن

---

(١) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ابن عجيبة ٣/٣٩٠

عباس أنها نزلت في أعاريب قدموا المدينة، مهاجرين، فكان أحدهم إذا صح بدنه ونتجت فرسه مهرا سريا، وولدت امرأته غلاما سويا، وكثر ماله وماشيته، قال: ما أصبت، مذ دخلت في ديني هذا، إلا خيرا، واطمأن، وإن كان الأمر خلافه، قال: ما أصبت إلا شرا، وانقلب عن دينه. وعن أبي سعيد رضى الله عنه: أن يهوديا أسلم فأصابته مصائب، وتشاءم بالإسلام، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أقلني، فقال: «إن الإسلام لا يقال» ، فنزلت «٢» .

خسر الدنيا والآخرة: فقدهما، وضيعهما بذهاب عصمته، وحبوط عمله بالارتداد. وقرأ يعقوب: خاسر، على الحال. ذلك هو الخسران المبين الواضح، الذي لا يخفى على أحد أنه لا خسران مثله.

ثم بين وجه خسرانه بقوله: يدعوا أي: يعبد من دون الله أي: متجاوزا عنه تعالى، ما لا يضره إذا لم يعبده، وما لا ينفعه إذا عبده. ذلك الدعاء هو الضلال البعيد أي: التلف البعيد عن الحق.

يدعوا أي: يعبد لمن ضره أي: الصنم الجامد الذي ضرره أقرب من نفعه. وقرأ ابن مسعود:

«يدعو من ضره» ، بحذف اللام. أو: ذلك هو الضلال البعيد يدعوه هذا المذبذب المنقلب على وجهه. قال ابن جزي: وهنا إشكال: وهو أنه تعالى وصف الأصنام بأنها لا تضر ولا تنفع، ثم وصفها بأن ضررها أكثر من نفعها، فنفى الضر ثم أثبته؟ **والجواب**: أن الضر المنفي أولا يراد به ما يكون من فعلها، وهي لا تفعل شيئا، والضر الثاني، الذي أثبته لها، يراد به ما يكون بسببها من العذاب وغيره. هـ. لبئس المولى أي: الناصر، ولبئس العشير أي: الصاحب. أو: يدعو ويصرخ يوم القيامة، حين يرى استضراره بالأصنام، ولا يرى لها أثر الشفاعة، ويقول لمن ضره أقرب من نفعه: لبئس المولى هو ولبئس العشير. والله تعالى أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري فى (التفسير، سورة الحج) عن ابن عباس رضى الله عنه.

(٢) ذكره الواحدي فى الأسباب (٣١٧) ، بدون إسناد، عن عطية العوفى عن أبي سعيد الخدري.." [(١)]

"وايضا يدل على كون الطعم علة حديث معمر بن عبد الله مرفوعا الطعام بالطعام مثلا بمثل- رواه مسلم فان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية ماخذ الاشتقاق- **والجواب** انه لا بد في التعليل من كون العلة مناسبا- والترتيب على المشتق ايضا انما يدل على علية المأخذ بشرط المناسبة- والمناسبة هاهنا مفقودة لان ما به بقاء النفوس يشتد به الحاجة وما يشتد به «١» الحاجة يجرى فيه من الله تعالى التوسعة كالماء والكلاء ولا يناسب به التضيق- وايضا كون الطعام اسما مشتقا ممنوع بل هو اسم لبعض الأعيان كالبر والشعير لا يعرف به المخاطبون غيره من المطعومات كالقمر مع انه غالب مأكولاتهم ووجه قول ابى حنيفة في كون العلة الكيل او الوزن ان الحكمة في تحريم الربوا صيانة اموال الناس عن التوى ولاجل ذلك الصيانة وضع الكيل والوزن وامر الله تعالى بالعدل فيهما وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون وقد حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الزيادة وأوجب المماثلة والزيادة والمماثلة لا يعرف الا بالكيل او الوزن فالمناسب ان يجعل ذلك علة وقد اعتبره رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث

---

(١) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ابن عجيبة ٥١٧/٣

قال ما وزن مثلا بمثل إذا كان نوعا واحدا وماكيل فمثل ذلك وإذا اختلف النوعان فلا بأس به- رواه الدارقطني من حديث عبادة وانس وفي حديث ابى سعيد وابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سواد بن عرية وامره على خيبر فقدم عليه بتمر جنيب يعنى طيب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل تمر خيبر هكذا قال لا والله يا رسول الله انا نشترى الصاع بالصاعين والصاعين بثلاثة اصع من الجمع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم- لا تفعل ولكن بع هذا بثمنه واشتر بثمنه من هذا وكذلك الميزان- يعنى ما يدخل في الميزان- رواه الدارقطني- قال العبد الضعيف عفا الله تعالى عنه والذي سخ لى ان اية الربوا ليست بمجلة فان المجمل ما لا يدرك معناه بالطلب والتأمل بل من جهة الشرع فقط وهاهنا ليس كذلك لكن فيه نوع **إشكال يظهر** بالتأمل وبيانه ان الربوا في اللغة الزيادة والزيادة عبارة عن فضل يعلو على المماثلة والمساوات وهى ضد الجنس والتنقيص فهذه الاية نظير قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالله سبحانه كما أوجب ضمان العدوان بالمثل والمساوى كذلك أوجب في المبايعة والمقارضة

---

(١) وفي الأصل وما به يشتد الحاجة-." (١)

"عبد الله أنسيتم ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا النأتين الناس فلنصيبن من الغنيمة وقال عبد الله ومن معه لا تجاوز امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وعصيتم امر الرسول صلى الله عليه وسلم- وقيل الواو زائدة ومعناه إذا فشلتم تنازعتم وهذا ليس بشيء لانه يقتضى تقدم الفشل على التنازع والواقع ان الفشل اى الجبن انما وجد بعد التنازع والعصيان فانهم اجترءوا أول الأمر حيث كروا على عسكر المشركين للنهب وقيل فى الكلام تقديم وتأخير تقديره حتى إذا تنازعتم فى الأمر وعصيتم فشلتم فلا **إشكال على** كون الواو زائدة- والأظهر ان الواو ليست بزائدة **وجواب** إذا محذوف يعنى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتم منعكم نصره والقاكم فيما أصابكم والواو لمطلق الجمع دون الترتيب فلا يقتضى تقديم الفشل على التنازع والعصيان من بعد متعلق بفشلتم ما أراكم الله ما تحبون من الظفر والغنيمة منكم من يريد الدنيا يعنى تركوا المركز واقبلوا على النهب ومنكم من يريد الآخرة يعنى ثبتوا مع عبد الله بن جبير- قال عبد الله بن مسعود ما شعرت ان أحدا من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يريد الدنيا حتى كان يوم أحد نزلت هذه الاية يعنى لم يرد أحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الدنيا الا هؤلاء النفر فى ذلك اليوم فقط حتى نزلت فيهم هذه الاية ثم صرفكم ايها المسلمون بشوم عصيانكم عنهم اى عن الكفار بالهزيمة حتى حالت الحالة فغلبوكم ليبتليكم اى ليمتحنكم حتى يظهر المؤمنين من المنافقين او المعنى لينزل البلاء عليكم بما صنعتم وبهذا يظهر انه قد يبتلى العامة بمعصية بعضهم فيكون ذلك عقوبة للعاصى وسببا لمزيد الاجر للمطيع ولقد عفا عنكم فلم يستأصلكم بعد المعصية والمخالفة تفضلا او بعد ما ندمتم على المخالفة والله ذو فضل على المؤمنين (١٥٢) يتفضل عليهم بالعفو إذا شاء او يتفضل عليهم فى الأحوال كلها فان إنزال المصيبة بالمؤمنين بعد معصيتهم ايضا تفضل من الله تعالى حيث يمحصهم من الذنوب- روى البغوي بسنده عن على بن ابى طالب قال الا أخبركم بأفضل اية من كتاب الله حدثنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أصابكم من

---

(١) التفسير المظهري المظهري، محمد ثناء الله ١/٤٠١

مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير وسافسرها لك يا على ما أصابكم من مرض او عقوبة او بلاء فى الدنيا فبما كسبت ايديكم ... ." (١)

"محمدا صلى الله عليه وسلم وسمع منه أإنكم لتشهدون يا اهل مكة أن مع الله آلهة أخرى تقرير لهم مع انكار واستبعاد وتعجب حيث يشهدون على امر ظاهر بطلانه بالادلة القطعية النقلية والعقلية على التوحيد هذه الاية تدل على ان اهل مكة طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم شاهدا على التوحيد ومعنى الاية ان الله يشهد على التوحيد بنصب الادلة عليه وإنزال القران المعجز وهو اكبر شهادة أأنتم تشهدون على خلافه قلت لعلهم طلبوا شاهدا على التوحيد والرسالة جميعا واقتصر الكلبي فى ذكر شان النزول على طلب الشهادة على الرسالة فان الشهادة على الرسالة يستلزم الشهادة على التوحيد من غير عكس قل لا أشهد بما تشهدون قل إنما هو اى الله إله واحد متوحد فى استحقاق العبودية ووجوب الوجود والتخليق والترزيق وغير ذلك من صفات الكمال لا شريك له فى شيء منها منزه عن أنحاء التركيب والتعدد وما يستلزمه أحدهما من الجسمية والتحيز والمشاركة لشئ من الأشياء فى صفة من صفات الكمال فلا يرد ما يقال ان الحمل غير مفيد فان الله جزئى حقيقى والجزئى الحقيقي لا يحتمل التعدد هذا على تقدير كون ما كافة وضمير هو راجعا الى الله تعالى وجاز ان يكون ما موصولة مبتدأ وضمير هو راجعا الى الموصولة وجملة هو اله صلة وواحد خبر للموصول مع الصلة فلا إشكال يعنى ما هو اله مستحق للعبادة لاجل كونه واجبا وجوده وصفات كماله مقتضيا لوجود من عداه وتوابعه واحد لا شريك له والمعنى لا اشهد ما تشهدون بل على التوحيد وإنني بريء مما تشركون بالله تعالى إياه فى استحقاق العبادة من الأصنام او من اشراككم. الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه يعنى محمدا صلى الله عليه وسلم موصوفا بالرسالة من الله تعالى لتطابق حليته وأخلاقه وأوصافه بما نعت فى التورية والإنجيل كما يعرفون اى معرفة كمعرفة أبناءهم من بين الصبيان بحلاهم الذين خسروا أنفسهم من اهل الكتاب بكتمان نعته صلى الله عليه وسلم حيث قدر الله تعالى عليهم بالخسران فى علمه القديم فهم لا يؤمنون بالنبي صلى الله عليه وسلم ويجحدون بنبوته بعد ما استيقنت به أنفسهم ظلما وعلوا وتعنتا وعنادا هذه الاية جواب لقولهم لقد سالنا عنك اليهود والنصارى." (٢)

"واخرج الشيخان عن عائشة وعن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سددوا وقاربوا وابشروا فانه لا يدخل الجنة أحدا عمله قالوا ولا أنت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدنى الله بمغفرته ورحمته– وعند مسلم عن جابر نحوه وقد ورد هذا ايضا من حديث ابى سعيد أخرجه احمد ومن حديث ابن ابى موسى وشريك بن طارق أخرجهما البزار ومن حديث شريك بن طريف واسامة بن شريك واسد بن كرز أخرجها الطبراني.

وهاهنا إشكالان أحدهما انه لا يبقى حينئذ فائدة فى الطاعة وترك المعصية فان الله تعالى لو لم يتفضل عذب اهل الطاعة ولو تفضل غفر اهل المعصية وادخل الجنة وثانيهما انه معارض لقوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون فانه يدل على ان دخول الجنة مسبب بالأعمال– والجواب عن الاول ان الطاعة يقتضى محبة الله عبده حيث قال الله تعالى إن كنتم تحبون

---

(١) التفسير المظهري المظهري، محمد ثناء الله ٢ ق ١/١٥٥

(٢) التفسير المظهري المظهري، محمد ثناء الله ٢٢٤/٣

الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله سبحانه ما يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحببته رواه البخاري عن ابى هريرة فى حديث طويل والمحبة يقتضى التفضل والتفضل سبب لجلب كل خير ودفع كل ضرر وعن الثاني بان للجنة منازل تنال فيها بالأعمال فان درجات الجنة متفاوتة بحسب تفاوت الأعمال واما اصل دخولها والخلود فيها فبفضل الله ورحمته يؤيده ما أخرجه هناد فى الزهد عن ابن مسعود قال تجوزون الصراط بعفو الله وتدخلون الجنة برحمة الله وتقسمون المنازل بأعمالكم واخرج ابو نعيم عن عون بن عبد الله مثله والله اعلم..

ومن آياته دلائل قدرته أن يرسل الرياح من الشمال الى الجنوب وبالعكس ومن المشرق الى المغرب وبالعكس على حسب إرادته من غير محرك كما يشهد به الحس قرا حمزة «١» والكسائي الريح على ارادة الجنس مبشرات بالمطر حال من الرياح وليذيقكم المذوقات من الحبوب والثمار وغيرها معطوف على معنى مبشرات كانه قال ليبشركم وليذيقكم او على محذوف تقديره يرسل

---

(١) هذا وهم لانهم جمعوا على قراءته بالجمع والمختلف فيه الريح فتثير والذي وقع بعد هذا فقرأه بالتوحيد ابن كثير وحمزة والكسائي وخلف- ابو محمد عفاء الله عنه-." [1]

"والشتم وودوا لو تكفرون ط لو للتمنى والجملة بيان الوداد والماضي فى **جواب** ان الشرطية وان كان يفيد معنى الاستقبال ولكن أورد صيغة الماضي للاشعار بانهم ودوا ذلك قبل كل شيء وان ودادهم حاصل بالفعل.

لن تنفعكم أرحامكم اى قرباتكم ولا أولادكم ج الذين أشركوا والذين توالون المشركين لاجلهم يوم القيامة ج فيه رد لعذر الحاطب بن بلتعة ومن كان يعتذر بنحو ذلك يفصل قرأ عاصم على البناء للفاعل من الثلاثي المجرد ونافع وابن كثير وابو عمرو على البناء للفاعل من باب التفعيل وابن عامر على البناء للمفعول منه بينكم اى ليفرق الله بينكم حين يفر بعضكم من بعض لشدة الهول ويصير الأخلاء يومئذ اعداء الا المتقين او المعنى يفصل بينكم اى يدخل المؤمنين الجنة والمشركين النار فمالكم تتوالونهم اليوم وترفضون حق الله ونبيه والله بما تعملون بصير فيجازيكم عليه.

قد كانت لكم ايها المؤمنون أسوة اسم لما يوتسى به اى اقتداء حسنة في إبراهيم والذين معه من المؤمنين متعلق بالظرف المستقر اعنى لكم الذي هو خبر او صفة ثانية لاسوة إذ قالوا ظرف لخبر كان او خبر لكان لقومهم الكفار إنا برآؤا جمع بريء كظريف وظرفاء منكم ومما تعبدون من دون الله من الأصنام كفرنا بكم الكفر بالحقيقة ضد الايمان لانه ستر الحق والنعمة لكن اطلق هاهنا للتبرى كما فى قوله تعالى ويوم القيامة يكفر بعضكم عن بعض وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده فينقلب العداوة والبغضاء الفة ومحبة إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك قال البيضاوي وغيره استثناء من قوله أسوة حسنة وفيه **إشكال فان** أسوة نكرة لا يتيقن دخول المستثنى فيه حتى يكون متصلا ولا عدم دخوله حتى يكون منقطعا نظيره قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فالاولى ان يقال انه استثناء من محذوف تقديره اتبعوا اقوال ابراهيم الا قوله لابيه لاستغفرن لك كذا قال صاحب البحر المواج وعندى انه استثناء من قوله فى ابراهيم بتقدير

---

(١) التفسير المظهري المظهري، محمد ثناء الله ٢٤٠/٧

المضاف تقديره قد كانت لكم أسوة حسنة فى قول ابراهيم الا قوله لابيه لاستغفرن لك ولعل هذا هو المراد من كلام البيضاوي فان استغفاره لابيه الكافر لا ينبغى فيه التأسي والاتباع وانما كان ذلك قبل النهى لموعدة وعدها إياه وما أملك لك من الله من شيء ط هذا من تمام المستثنى ولا يلزم من استثناء المجموع استثناء كل جزء منه وكلمة من زائدة وشيء فى محل النصب على المفعولية لا ملك ربنا عليك توكلنا فى محل النصب بتقدير." (١)

"قوله: وكان أبوهما صالحا قال: حفظا بصلاح أبيهما. وأخرج ابن مردويه عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله عز وجل يصلح بصلاح الرجل الصالح ولده وولد ولده وأهل دويرته وأهل دويرات حوله، فما يزالون في حفظ الله تعالى ما دام فيهم» . وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال: إن الله يصلح بصلاح الرجل ولده وولد ولده ويحفظه في دويرته، والدويرات حوله، فما يزالون في ستر من الله وعافية.

وأخرج ابن جرير من طريق الحسن بن عمارة عن أبيه قال: قيل لابن عباس: لم نسمع لفتى موسى بذكر وقد كان معه؟ فقال ابن عباس فيما يذكر من حديث الفتى قال: إنه شرب من الماء فخلد، فأخذه العالم فطابق به سفينة ثم أرسله في البحر، فإنها لتموج به إلى يوم القيامة، وذلك أنه لم يكن له أن يشرب منه. قال ابن كثير: إسناده ضعيف، الحسن متروك، وأبوه غير معروف.

[سورة الكهف (١٨) : الآيات ٨٣ الى ٩١]

ويسئلونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا (٨٣) إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا (٨٤) فأتبع سببا (٨٥) حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ووجد عندها قوما قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسنا (٨٦) قال أما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذابا نكرا (٨٧)

وأما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يسرا (٨٨) ثم أتبع سببا (٨٩) حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا (٩٠) كذلك وقد أحطنا بما لديه خبرا (٩١)

لما أجاب سبحانه عن سؤالين من سؤالات اليهود، وانتهى الكلام إلى حيث انتهى شرع سبحانه في السؤال الثالث **والجواب** عنه، فالمراد بالسائلين هنا هم اليهود.

واختلفوا في ذي القرنين اختلافا كثيرا فقيل: هو الإسكندر بن فيلقوس الذي ملك الدنيا بأسرها اليوناني باني الإسكندرية. وقال ابن إسحاق: هو رجل من أهل مصر، اسمه مرزبان بن مردبة اليوناني، من ولد يونان بن يافث بن نوح. وقيل: هو ملك اسمه هرمس، وقيل: ملك اسمه هرديس، وقيل: شاب من الروم، وقيل: كان نبيا، وقيل: كان عبدا صالحا، وقيل: اسمه عبد الله بن الضحاك، وقيل: مصعب بن عبد الله، من أولاد كهلان بن سبأ. وحكى القرطبي عن السهيلي أنه قال: إن الظاهر من علم الأخبار أنهما اثنان: أحدهما كان على عهد إبراهيم عليه السلام، والآخر كان قريبا من عيسى عليه السلام. وقيل: هو أبو كرب الحميري، وقيل: هو ملك من الملائكة، ورجح الرازي القول الأول، قال: لأن من بلغ ملكه من السعة

---

(١) التفسير المظهري المظهري، محمد ثناء الله ٩/٢٦٠

والقوة إلى الغاية التي نطق بها التنزيل إنما هو الإسكندر اليوناني كما تشهد به كتب التاريخ، قال:
فوجب القطع بأن ذا القرنين هو الإسكندر، قال: وفيه **إشكال لأنه** كان تلميذا لأرسطاطاليس الحكيم، وكان على مذهبه، فتعظيم الله إياه يوجب الحكم بأن مذهب أرسطاطاليس حق وصدق، وذلك مما لا سبيل إليه.
قال النيسابوري: قلت: ليس كل ما ذهب إليه الفلاسفة باطلا فلعله أخذ منهم ما صفا وترك ما كدر والله أعلم. ورجح ابن كثير ما ذكره السهيلي أنهما اثنان كما قدمنا ذلك، وبين أن الأول طاف بالبيت مع إبراهيم أول ما بناه وآمن به واتبعه، وكان وزيره الخضر. وأما الثاني فهو الإسكندر المقدوني اليوناني، وكان وزيره." (١)

"وصوله إلى ماء مدين قال شعيب لا تخف نجوت من القوم الظالمين أي: فرعون وأصحابه، لأن فرعون لا سلطان له على مدين، وللرازي في هذا الموضع إشكالات باردة جدا لا تستحق أن تذكر في تفسير كلام الله عز وجل، **والجواب** عليها يظهر للمقصر فضلا عن الكامل، وأشف ما جاء به أن موسى كيف أجاب الدعوة المعللة بالجزاء لما فعله من السقي. ويجاب عنه بأنه اتبع سنة الله في إجابة دعوة نبي من أنبياء الله، ولم تكن تلك الإجابة لأجل أخذ الأجر على هذا العمل، ولهذا ورد أنه لما قدم إليه الطعام قال:
إنا أهل بيت لا نبيع ديننا بملء الأرض ذهبا قالت إحداهما يا أبت استأجره القائلة هي التي جاءته، أي: استأجره ليرعى لنا الغنم، وفيه دليل على أن الإجارة كانت عندهم مشروعة. وقد اتفق على جوازها ومشروعيتها جميع علماء الإسلام إلا الأصم فإنه عن سماع أدلتها أصم، وجملة إن خير من استأجرت القوي الأمين تعليل لما وقع منها من الإرشاد لأبيها إلى استئجار موسى، أي: إنه حقيق باستئجارك له لكونه جامعا بين خصلتي: القوة، والأمانة. وقد تقدم في المروي عن ابن عباس وعمر أن أباها سألها عن وصفها له بالقوة والأمانة، فأجابته بما تقدم قريبا قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين فيه مشروعية عرض ولي المرأة لها على الرجل، وهذه سنة ثابتة في الإسلام، كما ثبت من عرض عمر لابنته حفصة على أبي بكر وعثمان، والقصة معروفة، وغير ذلك مما وقع في أيام الصحابة أيام النبوة، وكذلك ما وقع من عرض المرأة لنفسها على رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن تأجرني ثماني حجج أي: على أن تكون أجيرا لي ثماني سنين. قال الفراء:
يقول على أن تجعل ثوابي أن ترعى غنمي ثماني سنين، ومحل على أن تأجرني النصب على الحال، وهو مضارع أجرته، ومفعوله الثاني: محذوف، أي: نفسك وثماني حجج ظرف. قال المبرد: يقال:
أجرت داري ومملوكي غير ممدود وممدودا والأول أكثر فإن أتممت عشرا فمن عندك أي: إن أتممت ما استأجرتك عليه من الرعي عشر سنين فمن عندك، أي: تفضلا منك لا إلزاما مني لك، جعل ما زاد على الثمانية الأعوام إلى تمام عشرة أعوام، موكولا إلى المروءة، ومحل فمن عندك الرفع على تقدير مبتدأ، أي: فهي من عندك وما أريد أن أشق عليك بإلزامك إتمام العشرة الأعوام، واشتقاق المشقة من الشق، أي: شق ظنه نصفين، فتارة يقول: أطيق، وتارة يقول: لا أطيق. ثم رغبه في قبول الإجارة فقال:

---

(١) فتح القدير للشوكاني الشوكاني ٣/٣٦٢

ستجدني إن شاء الله من الصالحين في حسن الصحبة والوفاء، وقيل: أراد الصلاح على العموم، فيدخل صلاح المعاملة في تلك الإجارة تحت الآية دخولا أوليا، وقيد ذلك بالمشيئة تفويضا للأمر إلى توفيق الله ومعونته.

ثم لما فرغ شعيب من كلامه قرره موسى ف قال ذلك بيني وبينك واسم الإشارة مبتدأ وخبره ما بعده، والإشارة إلى ما تعاقدا عليه، وجملة أيما الأجلين قضيت شرطية **وجوابها** فلا عدوان علي والمراد بالأجلين: الثمانية الأعوام، والعشرة الأعوام، ومعنى قضيت: وفيت به، وأتممته، والأجلين مخفوض بإضافة أي إليه، وما زائدة. وقال ابن كيسان: «ما» في موضع خفض بإضافة أي إليها، و «الأجلين» بدل منها، وقرأ الحسن (أيما) بسكون الياء، وقرأ ابن مسعود (أي الأجلين ما قضيت) ومعنى فلا عدوان علي فلا ظلم علي بطلب الزيادة على ما قضيته من الأجلين، أي: كما لا أطالب بالزيادة على الثمانية الأعوام لا أطالب." (١)

"إن يشأ يسكن الريح قرأ الجمهور بهمز يشأ وقرأ ورش عن نافع بلا همز. وقرأ الجمهور الريح بالإفراد، وقرأ نافع «الرياح» على الجمع: أي يسكن الريح التي تجري بها السفن فيظللن أي: السفن رواكد أي: سواكن ثوابت على ظهره البحر، يقال ركد الماء ركودا: سكن، وكذلك ركدت الريح وركدت السفينة وكل ثابت في مكان فهو راكد. قرأ الجمهور فيظللن بفتح اللام الأولى، وقرأ قتادة بكسرها، وهي لغة قليلة إن في ذلك الذي ذكر من أمر السفن لآيات دلالات عظيمة لكل صبار شكور أي: لكل من كان كثير الصبر على البلوى كثير الشكر على النعماء. قال قطرب:

الصبار الشكور الذي إذا أعطي شكر وإذا ابتلي صبر. قال عون بن عبد الله:

فكم من منعم عليه غير شاكر ... وكم من مبتلى غير صابر

أو يوبقهن بما كسبوا معطوف على يسكن: أي يهلكهن بالغرق، والمراد أهلكهن بما كسبوا من الذنوب، وقيل: بما أشركوا. والأول أولى، فإنه يهلك في البحر المشرك وغير المشرك، يقال أوبقه: أي أهلكه ويعف عن كثير من أهلها بالتجاوز عن ذنوبهم فينجيهم من الغرق. قرأ الجمهور يعف بالجزم عطفا على **جواب** الشرط. قال القشيري: وفي هذه القراءة **إشكال لأن** المعنى: إن يشأ يسكن الريح فتبقى تلك السفن رواكد أو يهلكها بذنوب أهلها فلا يحسن عطف يعف على هذا، لأنه يصير المعنى:

إن يشأ يعف وليس المعنى ذلك، بل المعنى الإخبار عن العفو من غير شرط المشيئة فهو إذن عطف على المجزوم من حيث اللفظ لا من حيث المعنى، وقد قرأ قوم «ويعفوا» بالرفع وهي جيدة في المعنى. قال أبو حيان:

وما قاله ليس بجيد إذ لم يفهم مدلول التركيب، والمعنى: إلا أنه تعالى أهلك ناسا وأنجى ناسا على طريق العفو عنهم، وقرأ الأعمش «ويعفوا» بالرفع، وقرأ بعض أهل المدينة بالنصب بإضمار أن بعد الواو كما في قول النابغة:

فإن يهلك أبو قابوس يهلك ... ربيع الناس والشهر الحرام

ونأخذ بعده بذناب عيش ... أجب الظهر ليس له سنام

بنصب ونأخذ ويعلم الذين يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص قرأ الجمهور بنصب يعلم قال الزجاج: على الصرف، قال:

---

(١) فتح القدير للشوكاني الشوكاني ١٩٥/٤

ومعنى الصرف صرف العطف على اللفظ إلى العطف على المعنى، قال:

وذلك أنه لما لم يحسن عطف، ويعلم، مجزوما على ما قبله إذ يكون المعنى: إن يشأ يعلم عدل إلى العطف على مصدر الفعل الذي قبله، ولا يتأتى ذلك إلا بإضمار أن لتكون مع الفعل في تأويل اسم، ومن هذا بيتا النابغة المذكوران قريبا، وكما قال الزجاج. قال المبرد وأبو علي الفارسي: واعترض على هذا الوجه بما لا طائل تحته. وقيل: النصب على العطف على تعليل محذوف، والتقدير: لينتقم منهم ويعلم. واعترضه أبو حيان بأنه ترتب على الشرط إهلاك قوم ونجاة قوم فلا يحسن تقدير لينتقم منهم. وقرأ نافع، وابن عامر برفع «يعلم» على الاستئناف وهي قراءة ظاهرة المعنى واضحة اللفظ. وقرئ بالجزم عطفا على المجزوم قبله على معنى: وإن." (١)

"وليخزي الفاسقين بأن يريهم أموالهم يتحكم فيها المؤمنون كيف أحبوا من قطع وترك، والتقدير: وليخزي الفاسقين أذن في ذلك، يدل على المحذوف قوله: فبإذن الله وقد استدل بهذه الآية على جواز الاجتهاد وعلى تصويب المجتهدين، والبحث مستوفى في كتب الأصول وما أفاء الله على رسوله منهم أي: ما رده عليه من أموال الكفار، يقال: فاء يفيء إذا رجع، والضمير في «منهم» عائد إلى بني النضير فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب يقال: وجف الفرس والبعير يجف وجفا: وهو سرعة السير، وأوجفه صاحبه: إذا حمله على السير السريع، ومنه قول تميم بن مقبل:

مذاويد بالبيض الحديث صقالها ... عن الركب أحيانا إذا الركب أوجفوا

وقال نصيب:

ألا رب ركب قد قطعت وجيفهم ... إليك ولولا أنت لم يوجف الركب

وما في فما أوجفتم نافية، والفاء جواب الشرط إن كانت ما في قوله: ما أفاء الله شرطية، وإن كانت موصولة فالفاء زائدة. ومن في قوله: من خيل زائدة للتأكيد، والركاب: ما يركب من الإبل خاصة، والمعنى: أن ما رد الله على رسوله من أموال بني النضير لم تركبوا لتحصيله خيلا ولا إبلا، ولا تجشمتم لها شقة، ولا لقيتم بها حربا ولا مشقة، وإنما كانت من المدينة على ميلين، فجعل الله سبحانه أموال بني النضير لرسوله صلى الله عليه وسلم خاصة لهذا السبب، فإنه افتتحها صلحا وأخذ أموالها، وقد كان سأله المسلمون أن يقسم لهم فنزلت الآية ولكن الله يسلط رسله على من يشاء من أعدائه، وفي هذا بيان أن تلك الأموال كانت خاصة لرسول الله صلى الله عليه وسلم دون أصحابه لكونهم لم يوجفوا عليها بخيل ولا ركاب، بل مشوا إليها مشيا، ولم يقاسوا فيها شيئا من شدائد الحروب والله على كل شيء قدير يسلط من يشاء على من أراد، ويعطي من يشاء ويمنع من يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون «١» وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى هذا بيان لمصارف الفيء بعد بيان أنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة، والتكرير لقصد التقرير والتأكيد، ووضع أهل القرى موضع قوله: منهم أي: من بني النضير للإشعار بأن هذا الحكم لا يختص ببني النضير وحدهم، بل هو حكم على كل قرية يفتحها رسول الله صلى الله عليه وسلم صلحا، ولم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب. قيل: والمراد بالقرى: بنو النضير وقريظة وفدك وخيبر. وقد تكلم أهل العلم في هذه الآية والتي قبلها؟ هل معناهما متفق أو مختلف، فقيل: معناهما متفق كما ذكرنا، وقيل:

---

(١) فتح القدير للشوكاني الشوكاني ٤/٦١٨

مختلف، وفي ذلك كلام لأهل العلم طويل. قال ابن العربي: لا **إشكال أنها** ثلاثة معان في ثلاث آيات. أما الآية الأولى، وهي قوله: وما أفاء الله على رسوله منهم فهي خاصة برسول الله صلى الله عليه وسلم خالصة له، وهي أموال بني النضير وما كان مثلها. وأما الآية الثانية، وهي قوله: ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فهذا كلام مبتدأ غير الأول بمستحق غير الأول، وإن اشتركت هي والأولى في أن كل واحدة منهما تضمنت

---

(١) . الأنبياء: ٢٣. [.....]."[١]

"تهكما بهم فقال: لا ظليل ولا يغني من اللهب أي: لا يظل من الحر ولا يغني من اللهب. قال الكلبي:

لا يرد حر جهنم عنكم. ثم وصف سبحانه النار فقال: إنها ترمي بشرر كالقصر أي: كل شررة من شررها التي ترمي بها كالقصر من القصور في عظمها، والشرر: ما تطاير من النار متفرقا، والقصر: البناء العظيم. وقيل: القصر جمع قصرة ساكنة الصاد، مثل جمر وجمرة، وتمر وتمرة، وهي الواحدة من جزل الحطب الغليظ. قال سعيد بن جبير والضحاك: وهي أصول الشجر العظام، وقيل: أعناقه. قرأ الجمهور:

«كالقصر» بإسكان الصاد، وهو واحد القصور كما تقدم. وقرأ ابن عباس ومجاهد وحميد والسلمي بفتح الصاد، أي: أعناق النخل، والقصرة: العنق، جمعه قصر وقصرات. وقال قتادة: أعناق الإبل. وقرأ سعيد ابن جبير بكسر القاف وفتح الصاد، وهي أيضا جمع قصرة مثل بدر وبدرة، وقصع وقصعة. وقرأ الجمهور:

«بشرر» بفتح الشين. وقرأ ابن عباس وابن مقسم بكسرها مع ألف بين الراءين. وقرأ عيسى كذلك إلا أنه يفتح الشين، وهي لغات، ثم شبه الشرر باعتبار لونه فقال: كأنه جمالت صفر وهي جمع جمال، وهي الإبل، أو جمع جمالة. قرأ الجمهور: «جمالات» بكسر الجيم. وقرأ حمزة والكسائي وحفص «جمالة» جمع جمل. وقرأ ابن عباس والحسن وابن جبير وقتادة وأبو رجاء «جمالات» بضم الجيم، وهي حبال السفن. قال الواحدي: والصفر معناها السود في قول المفسرين. قال الفراء: الصفر: سواد الإبل، لا يرى أسود من الإبل إلا وهو مشرب صفرة، لذلك سمت العرب سود الإبل صفرا. قيل: والشرر إذا تطاير وسقط وفيه بقية من لون النار أشبه بالإبل السود. ومنه قول الشاعر:

تلك خيلي منه وتلك ركابي ... هن صفر أولادها كالزبيب

أي: هن سود، قيل: وهذا القول محال في اللغة أن يكون شيء يشوبه شيء قليل، فينسب كله إلى ذلك الشائب، فالعجب لمن قال بهذا، وقد قال تعالى: جمالت صفر. وأجيب بأن وجهه: أن النار خلقت من النور فهي مضيئة، فلما خلق الله جهنم، وهي موضع النار حشي ذلك الموضع بتلك النار، وبعث إليها سلطانه وغضبه فاسودت من سلطانه وازدادت سوادا، وصارت أشد سوادا من كل شيء، فيكون شررها أسود لأنه من نار سوداء.

قلت: وهذا **الجواب** لا يدفع ما قاله القائل لأن كلامه باعتبار ما وقع في الكتاب العزيز هنا من وصفها بكونها صفراء، فلو كان الأمر كما ذكره المجيب من اسوداد النار، واسوداد شررها، لقال الله: كأنها جمالات سود، ولكن إذا كانت العرب

---

(١) فتح القدير للشوكاني الشوكاني ٢٣٥/٥

تسمي الأسود أصفر لم يبق إشكال، لأن القرآن نزل بلغتهم، وقد نقل الثقات عنهم ذلك، فكان ما في القرآن هنا واردا على هذا الاستعمال العربي ويل يومئذ للمكذبين لرسل الله وآياته هذا يوم لا ينطقون أي: لا يتكلمون، قال الواحدي: قال المفسرون: في يوم القيامة مواقف، ففي بعضها يتكلمون، وفي بعضها يختم على أفواههم فلا يتكلمون، وقد قدمنا الجمع بهذا في غير موضع.

وقيل: إن هذا إشارة إلى وقت دخولهم النار وهم عند ذلك لا ينطقون لأن مواقف السؤال والحساب قد انقضت. وقال الحسن: لا ينطقون بحجة وإن كانوا ينطقون. قرأ الجمهور برفع «يوم» على أنه خبر لاسم." (١)

"**إشكال أيضا**. فما روي عن بعض الصحب عليهم الرضوان منشؤه قوة اليقين وشدة الخوف من هول المطلع مع ورود الحساب في كثير من الآيات في معرض أخطار القيامة مما يحق أن يخفق له فؤاد كل مؤمن. ولا تنس ما أسلفنا في المقدمة وفي غير موضع، أن قولهم: نزلت في كذا قد يراد أن كذا مما يشمله لفظ الآية لعمومها له ولغيره. وهكذا هنا. فالآية وإن كان سياقها في الشهادة وكتمانها، إلا أنها تتناول غيرها بعمومها. ولذلك دخل فيها الوسوسة وتوهم ما توهم. وقوله في الرواية: فأنزل الله تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لا يتوهم التراخي بين ما دخل قلوبهم وبين نزولها. بل المراد، كما أسلفنا في سبب النزول، أن لفظ لا يكلف الله ...

إلخ الذي نزل معها مبين أن لا حرج في مثل الوسوسة ونحوها. فافهم فإنه نفيس جدا. وبه يزاح عنك ما يبحث فيه الكثيرون في هذه الآية ويرونه من المعضلات.

وبالله التوفيق.

هذا

وفي الصحيحين «١» عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى تجاوز لي عن أمتي ما وسوست به صدورها، ما لم تعمل أو تكلم» .

وفي الصحيحين «٢» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قال الله عز وجل: (إذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه. فإن عملها فاكتبوها سيئة. وإذا هم بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة، فإن عملها فاكتبوها عشرا) »

، فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وقرئ برفع الفعلين على الاستئناف أي فهو يغفر إلخ. وبجزمهما عطفا على **جواب** الشرط. وفي تقديم المغفرة على التعذيب إشعار بسبق رحمته تعالى على غضبه والله على كل شيء قدير. قال الرازي: قد بين بقوله: لله ما في السماوات وما في الأرض أنه كامل الملك والملكوت. وبين بقوله وإن تبدوا.. إلخ. أنه كامل العلم والإحاطة. ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير أنه كامل القدرة مستول على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والإعدام. ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات. والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبدا منقادا له، خاضعا لأوامره، ونواهيه، محترزا عن سخطه.

وبالله التوفيق.

---

(١) فتح القدير للشوكاني الشوكاني ٥/٤٣٤

(١) أخرجه البخاري في: العتق، ٦- باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق.

(٢) أخرجه مسلم في: الإيمان، حديث ٢٠٣ ولم يخرجه البخاري.." [1]

"نارا أي هائلة شديدة العذاب وكان ذلك أي إصلاؤه النار على الله يسيرا هينا عليه، لا عسر فيه ولا صارف عنه. لأنه تعالى: لا يعجزه شيء.

قال النسفي: وهذا الوعيد في حق المستحل للتخليد. وفي حق غيره، لبيان استحقاقه دخول النار مع وعد الله بمغفرته. انتهى.

القول في تأويل قوله تعالى: [سورة النساء (٤) : آية ٣١]

إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما (٣١)

إن تجتنبوا أي تتركوا كبائر ما تنهون عنه أي كبائر الذنوب التي نهاكم الشرع عنها، مما ذكر هاهنا ومما لم يذكر نكفر عنكم سيئاتكم أي صغائر ذنوبكم، ونمحها عنكم، وندخلكم الجنة. كما قال تعالى وندخلكم في الآخرة مدخلا كريما أي حسنا وهي الجنة. و (مدخلا) قرئ بضم الميم، اسم مكان أو مصدر ميمي. أي إدخالا مع كرامة. وبفتح الميم، وهو أيضا يحتمل المكان والمصدر. وفي الآية دليل على أن الصغائر تكفر باجتناب الكبائر. ورد على من قال:

إن المعاصي كلها كبائر، وإنه لا صغيرة.

قال الإمام ابن القيم في (الجواب الكافي) : قد دل القرآن والسنة وإجماع الصحابة، والتابعين بعدهم، والأئمة، على أن من الذنوب كبائر وصغائر. قال الله تعالى: إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم

. وقال تعالى: الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم [النجم: ٣٢] .

وفي الصحيح «١» عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان، مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر

. وهذه الأعمال المكفرة لها ثلاث درجات: إحداها أن تقصر عن تكفير الصغائر لضعفها وضعف الإخلاص فيها والقيام بحقوقها. بمنزلة الدواء الضعيف الذي ينقص عن مقاومة الداء كمية وكيفية. الثانية- أن تقاوم الصغائر ولا ترتقي إلى تكفير شيء من الكبائر. الثالثة- أن تقوى على تكفير الصغائر وتبقي فيها قوة تكفر بها بعض الكبائر. فتأمل هذا فإنه يزيل عنك إشكالات كثيرة.

(١) أخرجه مسلم في: الطهارة، حديث ١٨.." [2]

(١) تفسير القاسمي = محاسن التأويل القاسمي ٢/٢٣٩

(٢) تفسير القاسمي = محاسن التأويل القاسمي ٣/٨٨

"النصاب عشرة دراهم مضروبة غير مغشوشة. واحتجوا بأن ثمن المجن الذي قطع فيه السارق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ثمنه عشرة دراهم،

وقد روى أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا ابن نمير وعبد الأعلى عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تقطع يد السارق في دون ثمن المجن.

وكان ثمن المجن عشرة دراهم. قالوا: فهذا ابن عباس وعبد الله بن عمرو قد خالفا ابن عمر في ثمن المجن. فالاحتياط الأخذ بالأكثر، لأن الحدود تدرأ بالشبهات.

وذهب بعض السلف إلى أنه تقطع يد السارق في عشرة دراهم أو دينار أو ما بلغ قيمة واحد منهما. يحكى هذا عن علي وابن مسعود وإبراهيم النخعي وأبي جعفر الباقر، رحمهم الله تعالى.

وقال بعض السلف: لا تقطع الخمس إلا في خمس. أي في خمسة دنانير أو خمسين درهما. وينقل هذا عن سعيد بن جبير رحمه الله.

وقد أجاب الجمهور- عما تمسك به الظاهرية من حديث أبي هريرة: يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده- بأجوبة: (أحدها) أنه منسوخ بحديث عائشة. وفي هذا نظر لأنه لا بد من بيان التاريخ. و (الثاني) أنه مؤول ببيضة الحديد وحبل السفن. قاله الأعمش فيما حكاه البخاري «١» وغيره عنه. و (الثالث) أن هذه وسيلة إلى التدرج في السرقة من القليل إلى الكثير الذي تقطع فيه يده.

ويحتمل أن يكون هذا خرج مخرج الإخبار عما كان الأمر عليه في الجاهلية حيث كانوا يقطعون في الكثير والقليل. فلعن السارق يبذل يده الثمينة في الأشياء المهينة.

وقد ذكروا أن أبا العلاء المعرى، لما قدم بغداد، اشتهر عنه أنه أورد إشكالا على الفقهاء في جعلهم نصاب السرقة ربع دينار، ونظم في ذلك شعرا فقال:

يد بخمس مئين عسجد وديت ... ما بالها قطعت في ربع دينار؟

وقد أجابه الناس في ذلك فكان **جواب** القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله أنه قال: لما كانت أمينة، كانت ثمينة. ولما خانت هانت، ومنهم من قال: هذا من تمام الحكمة والمصلحة وأسرار الشريعة العظيمة. فإن في باب الجنايات، ناسب

---

(١) أخرجه البخاري في: الحدود، ٧- باب لعن السارق إذا لم يسم. ونصه: قال الأعمش: كانوا يرون أنه بيض الحديد. والحبل، كانوا يرون أنه منها ما يسوى دراهم.." (١)

"أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا

[الفرقان: ٧] .

ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر **جواب** لمقترحهم، وبيان لمانعه، وهو البقيا عليهم، كيلا يكونوا كالباحث عن حتفه بظلفه.

---

(١) تفسير القاسمي = محاسن التأويل القاسمي ٤/١٣٣

والمعنى: أن الملك لو أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورته، وهي آية لا شيء أبين منها وأيقن، ثم لم يؤمنوا، لحاق بهم العذاب، وفرغ الأمر. فإن سنة الله قد جرت في الكفار أنهم متى اقترحوا آية. ثم لم يؤمنوا، استؤصلوا بالعذاب، كما قال تعالى: ما ننزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين [الحجر: ٨] . وقوله تعالى: يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين [الفرقان: ٢٢] .

ثم لا ينظرون أي: لا يمهلون بعد نزوله طرفة عين، فضلا عن أن ينذروا به.

ومعنى (ثم) بعد ما بين الأمرين، قضاء الأمر، وعدم الإنظار جعل عدم الإنظار. أشد من قضاء الأمر، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة.

تنبيه:

ذكر الزمخشري وجها ثانيا في تعجيل عذابهم، عند نزول الملائكة، وهو أنه يزول الاختيار الذي هو قاعدة التكليف، فيجب إهلاكهم، وفي (الكشف) الاختيار قاعدة التكليف، وهذه آية ملجئة. قال تعالى: فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا [الفتح: ٨٥] . فوجب إهلاكهم، لئلا يبقى وجودهم عاريا عن الحكمة، إذ ما خلقوا إلا للابتلاء بالتكليف، وهو لا يبقى مع الإلجاء. هذا تقريره على مذهبهم، وهو غير صاف عن الإشكال. انتهى. وفيه إشارة إلى أنه ليس على قواعد السنة، وكأن وجه إشكاله أنه وقع في القرآن، والواقع ما ينافيه، كما في قوله تعالى: أو كالذي مر على قرية ... [البقرة: ٢٥٩] . - كذا في (العناية) - وذكر أيضا وجها ثالثا. وهو أنهم إذا شاهدوا ملكا في صورته، زهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون. قال في (الانتصاف) : ويقوي هذا الوجه قوله: ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا. قال ابن عباس. ليتمكنوا من رؤيته، ولا يهلكوا من مشاهدة صورته، انتهى.

وهذا الوجه آثره أبو السعود في التقديم حيث قال: أي لو أنزلنا ملكا على هيئته حسبما اقترحوه، والحال أنه من هول المنظر، بحيث لا تطيق بمشاهدته قوى الآحاد البشرية. ألا يرى أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يشاهدون الملائكة ويفاوضونهم على الصورة البشرية؟ كضيف إبراهيم ولوط، وخصم داود عليهم." (١)

"وتمام **الإشكال أن** تعريف الماهية بلوازمها، لا يفيد الوقوف على نفس تلك الماهية، وذلك لأنا إذا قلنا في الشيء أنه الذي يلزمه اللازم الفلاني، فهذا المذكور، إما أن يكون معرفا لمجرد كونه أمرا ما يلزمه ذلك اللازم. أو لخصوصية تلك الماهية التي عرضت لها هذه الملزومية والأول محال. لأن كونه أمرا يلزمه ذلك اللازم جعلناه كاشفا. فلو كان المشكوف هو هذا القدر لزم كون الشيء معرفا لنفسه، وهو محال.

والثاني محال، لأن العلم بأنه أمر ما، يلزمه اللازم الفلاني، لا يفيد العلم بخصوصية تلك الماهية الملزومة، لأنه لا يمتنع في العقل اشتراك الماهيات المختلفة في لوازم متساوية. فثبت أن التعريف بالوصف الخارجي، لا يفيد معرفة نفس الحقيقة فلم يكن كونه ربا للسموات والأرض وما بينهما **جوابا** عن قوله وما رب العالمين فأجاب موسى عليه السلام بأن قال: ربكم

---

(١) تفسير القاسمي = محاسن التأويل القاسمي ٣١٨/٤

ورب آبائكم الأولين وكأنه عدل عن التعريف بخالقية السماء والأرض، إلى التعريف بكونه تعالى خالقا لنا ولآبائنا. وذلك لأنه لا يمتنع أن يعتقد أحد أن السموات والأرضين، واجبة لذواتها، فهي غنية عن الخالق والمؤثر. ولكن لا يمكن أن يعتقد العاقل في نفسه وأبيه وأجداده، كونهم واجبين لذواتهم. لما أن المشاهدة دلت على أنهم وجدوا بعد العدم، ثم عدموا بعد الوجود، وما كان كذلك استحال أن يكون واجبا لذاته. وما لم يكن واجبا لذاته، استحال وجوده إلا لمؤثر. فكان التعريف بهذا الأثر أظهر، فلهذا عدل موسى عليه السلام من الكلام الأول، إليه. فقال فرعون إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون يعني المقصود من سؤال (ما) طلب الماهية، وخصوصية الحقيقة. والتعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد البتة تلك الخصوصية، فهذا الذي يدعى الرسالة مجنون، لا يفهم السؤال فضلا عن أن يجيب عنه.

فقال موسى عليه السلام رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون فعدل إلى طريق ثالث أوضح من الثاني، وذلك لأنه أراد بالمشرق طلوع الشمس وظهور النهار، وأراد بالمغرب غروب الشمس وزوال النهار، والأمر ظاهر في أن هذا التدبير المستمر على الوجه العجيب، لا يتم إلا بتدبير مدبر، وأما قوله إن كنتم تعقلون فكأنه عليه السلام قال: إن كنت من العقلاء، عرفت أنه لا جواب عن سؤالك، إلا ما ذكرت، لأنك طلبت مني تعريف حقيقته بنفس حقيقته، وقد ثبت أنه لا يمكن تعريف حقيقته بنفس حقيقته ولا بأجزاء حقيقته. فلم يبق إلا أن أعرف حقيقته بآثار حقيقته. وأنا قد عرفت حقيقته بآثار حقيقته، فقد ثبت أن كل من كان عاقلا، يقطع بأنه لا جواب عن هذا السؤال إلا ما ذكرته.

ثم قال الرازي: وقد بينا في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى: وهو القاهر." (١)

"هونت بعد ذلك؟ قلت: الإعادة في نفسها عظيمة. لكنها هونت بالقياس إلى الإنشاء. انتهى.

قال الناصر: إنما يلقي في السؤال تعظيم الإعادة من عطفها ب (ثم) إيذانا بتغاير مرتبتها وعلو شأنها. وقوله (في الجواب) : إنها هونت بالنسبة إلى الإنشاء، لا يخلص. فن الإعادة ذكرت هاهنا عقيب قيام السموات والأرض بأمره. وقيامهما ابتداء وإنشاء أعظم من الإعادة. فيلزم تعظيم الإعادة بالنسبة إلى ما عطف عليه من الإنشاء.

ويعود الإشكال. والمخلص، والله أعلم، جعل (ثم) على بابها لتراخي الزمان لا لتراخي المراتب. وإن سلم أنها لتراخي المراتب، فعلى أن تكون مرتبة المعطوف عليه العليا، ومرتبة المعطوف هي الدنيا. وذلك نادر في مجيئها لتراخي المراتب.

فإن المعطوف حينئذ في أكثر المواضع، أرفع درجة من المعطوف عليه، والله أعلم.

انتهى.

وفي حواشي القاضي: إن (ثم) إما لتراخي زمان المعطوف فتكون على حقيقتها. أو لعظم ما في المعطوف من إحياء الموتى، فتكون للتفاوت في الرتبة لا للتراخي الزماني. والمراد عظمه في نفسه وبالنسبة إلى المعطوف عليه. فلا ينافي قوله وهو أهون عليه وكونه أعظم من قيام السماء والأرض، لأنه المقصود من الإيجاد والإنشاء، وبه استقرار السعداء والأشقياء في الدرجات والدركات. وهو المقصود من خلق الأرض والسموات. فاندفع اعتراض الناصر بأنه، على تسليمه، مرتبة المعطوف عليه هنا هي العليا، مع أن كون المعطوف في مثله أرفع درجة، أكثري لا كلي. كما صرح به الطيبي هنا. فلا امتناع فيما منعه. وهي

---

(١) تفسير القاسمي = محاسن التأويل القاسمي ٧/٤٥٤

فائدة نفيسة.

ويجوز حمله على مطلق البعد الشامل للزماني والرتبي كما في (شرح الكشاف) وقوله تعالى وله المثل الأعلى في السماوات والأرض أي الوصف الأعلى الذي ليس لغيره ما يدانيه فيهما. كالقدرة العامة والحكمة التامة. وذلك لأنه لما جعل ما ذكر أهون عليه على طريق التمثيل، عقبه بهذا. فكأنه قيل هذا، لتفهم العقول القاصرة أن صفاته عجيبة وقدرته عامة وحكمته تامة. فكل شيء بدءا وإعادة وإيجادا وإعداما، عنده على حد سواء، ولا مثل له ولا ند. وقال الزجاج: المراد بالمثل قوله: وهو أهون عليه فاللام فيه للعهد. فحمل المثل على ظاهره. وعلى ما ذكر أولا، هو مجاز عن الوصف العجيب. فيشمل القول وغيره مما هو جار على ألسنة الدلائل ولسان كل قائل. وهو العزيز أي الغالب على أمره، الذي لا يعجزه بدء ممكن وإعادته الحكيم الذي يجري أفعاله على سنن الحكمة والمصلحة.." (١)

"كانت في قوم نوح في العرب، بعد: أما (ود) ، فكانت لكلب بدومة الجندل، وأما (سواع) فكانت لهذيل، وأما (يغوث) فكانت لمراد ثم لبني غطيف بالجرف عند سبأ، وأما (يعوق) فكانت لهمذان، وأما (نسر) فكانت لحمير لآل ذي الكلاع:

أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابا، وسموها بأسمائهم، ففعلوا. فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك، وتنسخ العلم، عبدت.

تنبيهات:

الأول- قال الرازي: في انتقالها عن قوم نوح إلى العرب. إشكال، لأن الدنيا قد خربت في زمان الطوفان، فكيف بقيت تلك الأصنام، وكيف انتقلت إلى العرب. ولا يمكن أن يقال إن نوحا عليه السلام وضعها في السفينة وأمسكها، لأنه عليه السلام إنما جاء لنفيها وكسرها، فكيف يمكن أن يقال إنه وضعها في السفينة سعيا منه في حفظها؟ انتهى كلامه.

ونحن نقول: إن جوابه بديهي، وهو أن انتقالها إلى العرب بواسطة نقل أحوال قوم نوح وأبنائهم وعوائدهم، على ألسنة الرحل والسمار، لأن سيرة القرن المتقدم في العصر المتأخر، وسنة الخالف أن يؤرخ السالف. وجلي أن النفس أميل إلى الجهل منها إلى العلم، لا سيما إذ زين له المنكر بصفة تميل إليها، فتكون ألصق به. وهكذا كان بعد انقراض العلم وحملته، أن حدث ما حدث من عبادتها، كما أشارت إليه رواية ابن عباس عند البخاري: حتى إذا هلك أولئك، وتنسخ العلم، عبدت. وعجيب من الرازي أن لا يجد مخرجا من سؤاله، وهو على طرف الثمام.

الثاني- قال الحافظ ابن حجر في (فتح الباري) : حكى الواقدي قال: كان (ود) على صورة رجل، و (سواع) على صورة امرأة و (يغوث) على صورة أسد، و (يعوق) على صورة فرس، و (نسر) على صورة طائر. وهذا شاذ، والمشهور أنهم كانوا على صورة البشر، وهو مقتضى ما تقدم من الآثار في سبب عبادتها. انتهى.

الثالث- قال ابن القيم في (إغاثة اللهفان) أول ما كاد به الشيطان عباد الأصنام، من جهة العكوف على القبور، وتصاوير

---

(١) تفسير القاسمي = محاسن التأويل القاسمي ١٢/٨

أهلها، ليتذكروهم بها، كما قص الله سبحانه قصصهم في كتابه فقال: وقالوا لا تذرن آلهتكم.. الآية.

ثم قال: وتلاعب الشيطان بالمشركين في عبادة الأصنام له أسباب عديدة، تلاعب بكل قوم على قدر عقولهم: فطائفة دعاهم إلى عبادتها من جهة تعظيم." (١)

"ولم تكتب إلا بالضاد ففي

البسملة التخيير، وتتحتم قراءتها في الفاتحة عند الشافعي احتياطيا (! !) وخروجا من عهدة الصلاة الواجبة بيقين لتوقف صحتها على ما أسماه الشرع فاتحة الكتاب فافهم، والله أعلم بالصواب " اهـ

أقول: نعم. إن الله أعلم بالصواب، وقد وفق لعلمه أولي الألباب، وهم (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب) دون الذين يستمعون القول فيتبعون منه ما وافق رواية فلان ورأي فلان، ويوجبون على أنفسهم نصره ولو بتأويل ما مضت به السنة العملية وثبت بنص القرآن، ولولا عصبية المذاهب عند المقلدين، والغرور بظواهر بعض الروايات عند الأثريين، لما اختلف أحد من الفريقين في هذه المسألة، ونحمد الله تعالى أن اختلافهم فيها قولي جدلي لا عملي.

سبحان الله! ما أعجب صنع الله في عقول البشر! أيقول السيد محمود الألوسي العالم الذكي النزاع إلى استقلال الفكر في كثير من مسائل التفسير. وبالرغم من رضائه بمهانة جهالة التقليد: إن استشكال الجمع بين الإثبات والنفي القطعيين في مسألة البسملة " **إشكال كالجبل** العظيم "؟ ثم يرضى **بالجواب** عنه بما يقرر به الجمع بين الإثبات والنفي القطعيين.

سبحان الله! إن الجمع بين النفي والإثبات هو التناقض الحقيقي الذي يعز إيراد مثال للمحال العقلي مثله، فكيف يصدر القول به عن عالم أو عن عاقل؟

إن **الإشكال الذي** نظر إليه المفسر بعيني التقليد العمياوين فرآه كالجبل العظيم، هو في نفسه صغير حقير ضئيل قميء خفي كالذرة من الهباء، أو كالجزء لا يتجزأ من حيث كونه لا يرى ولا يثبت إلا بطريقة الفرض، أو كالعدم المحض.

والجواب الحق: أنه لم ينف أحد من القراء كون البسملة من الفاتحة نفيا حقيقيا برواية متواترة عن المعصوم – صلى الله عليه وسلم – تصرح بأنها ليست من الفاتحة – كما يقول بعض الناس بشبهة عدم رواية القراء لها، وشبه تعارض الروايات الآحادية التي ذكرنا أقواها والمخرج منها – أو ليست إلا جزء آية من سورة النمل، كما زعم من لا شبهة لهم على النفي تستحق أن يجاب عنها.

وإنما أثبت بعض القراء بالروايات المتواترة: أن البسملة آية من الفاتحة وبعضهم لم يرو ذلك بأسانيده المتواترة، وعدم نقل الإثبات للشيء ليس نفيا لذلك الشيء، لا رواية ولا دراية. وأعم من هذا، ما قال العلماء، من أن بين عدم إثبات الشيء وبين إثبات عدمه بونا بعيدا كما هو معلوم بالضرورة. ولو فرضنا أن بعضهم روى التصريح بالنفي لجزمنا بأن روايته باطلة سببها أن بعض رجال سندها اشتبه عليه عدم الإثبات بإثبات النفي، إذ يستحيل عقلا." (٢)

---

(١) تفسير القاسمي = محاسن التأويل القاسمي ٣٢٥/٩

(٢) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٧٧/١

"أن يكون الأمران المتناقضان قطعيين معا، ورواية الإثبات لا يمكن الطعن فيها، وناهيك وقد عززت بخط المصحف الذي هو بتواتره خطا وتلقينا أقوى من جميع الروايات القولية وأعصى على التأويل والاحتمال، وأما القول بأنها آية مستقلة بين كل سورتين للفصل بينهما ما عدا الفصل بين سورتي الأنفال وبراءة، فما هو إلا رأي للجمع بين الروايات الآحادية الظنية المتعارضة، ويمكن الجمع بغيره مما لا **إشكال فيه**، إذ لو كانت البسملة للفصل بين السور لم توضع في أول الفاتحة ولم تحذف من أول براءة للعلة التي ذكرناها عنهم في هذا البحث فهي لا تتحقق إلا إذا كانت البسملة من السورة، ورد على ذلك ما أوردناه من المعاني والحكم في بدء القرآن بها، وما صح مرفوعا من كونها هي السبع المثاني.

وأما **الجواب** الذي نقله الألوسي وارتضاه فلا يستغرب صدوره ولا إقراره ممن يثبت الجمع بين النقيضين المنطقيين ويفتخر بأنه يمكنه توجيه ما يعتقد بطلانه على أنه **جواب** عن **إشكال غير** وارد، وبعبارة أخرى ليس **جوابا** عن **إشكال إذ** لا إشكال. والخلاف بين القراء في مثل السراط والصراط، ومسيطر ومصيطر، وضنين، وظنين، ليس خلافا بين النفي والإثبات كمسألة البسملة بل هي قراءات ثابتة بالتواتر، فأما ضنين وظنين فهما قراءتان متواترتان –كمالك وملك في الفاتحة– كتبت قراءة الضاد في مصحف أبي وهو الذي وزع في الأمصار وقرأ بها الجمهور، وقراءة الظاء في مصحف عبد الله بن مسعود وقرأ بها ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ولكل منهما معنى وليستا من قبيل تسهيل القراءة لقرب المخرج كما سيأتي في بيان الفرق بين مخرجي الحرفين قريبا، وأما السراط والصراط ومسيطر ومصيطر فلا فرق بينهما إلا تفخيم السين وترقيقه وبكل منهما نطق بعض العرب وثبت به النص فهو من قبيل ما

صح من تحقيق الهمزة وتسهيلها، ومن الإمالة وعدمها، فلا تنافي بين هذه القراءات فنعد إثبات إحداها نفيا لمقابلتها كما هو بديهي. على أن خط المصحف أقوى الحجج فلو فرضنا تعارض هذه القراءات لكان هو المرجح، ولكن لا تعارض ولله الحمد.

نكتفي بهذا ردا لما في كلام الألوسي وأمثاله من الخطأ، فإن غيره لا يعنينا في موضوعنا ولا سيما ما رجحه عن إمامه وخالف فيه غيره، وعلله بإطلاقهم عليه لقب الإمام الأعظم، وزيادته هو عليهم لقب المجتهد الأقدم، مع علمه بأن علماء الصحابة والتابعين أقدم منه اجتهادا، وأن هذه الألقاب وإن صح معناها لا تقتضي عدم الخطأ ولا عدم النسيان ولا إهمال بعض المسائل المهمة. ونحن يسرنا أن يصح ما ذكره، وأن يخطئ ما أنكره، فإن من المصائب أن يوجد في المسلمين عالم ينكر ما ثبت في خط المصحف المتواتر كتابة ورواية. وقد نقل الرازي أن أبا حنيفة ليس له نص في المسألة، وإنما قال: يقرأ البسملة ويسر بها، ولم يقل إنها آية من أول السورة أم لا. (قال الرازي) : وسئل محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم؟." (١)

"لم تكن الحال قد تغيرت عند نزول سورة الأحزاب عقب وقعتها وكانت سنة أربع على الأرجح، وقال ابن إسحاق: كانت في شوال سنة خمس، وإنما تظهر حكمة النسخ بعد فتح مكة سنة ثمان لقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: لا هجرة بعد الفتح رواه البخاري، وكذا بعد صلح الحديبية سنة ست بإباحة الهجرة بها.

وقال الحافظ: قال السهيلي: آخى بين أصحابه ليذهب عنهم وحشة الغربة، ويتأنسوا من مفارقة الأهل والعشيرة، ويشد

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٧٨/١

بعضهم أزر بعض، فلما عز الإسلام، واجتمع الشمل وذهبت الوحشة أبطلت المواريث وجعل المؤمنين كلهم إخوة، وأنزل: إنما المؤمنون إخوة (٤٩: ١٠) يعني في التوادد وشمول الدعوة، واختلفوا في ابتدائها فقيل: بعد الهجرة بخمسة أشهر، وقيل: بتسعة أشهر، وقيل: وهو يبني المسجد، وقيل: قبل بنائه، وقيل بسنة وثلاثة أشهر قبل بدر اهـ.

أقول: فهل يعقل أن يكون التوارث بالمؤاخاة حصل قبل غزوة بدر بقليل أو كثير ونسخ بعدها في سنتها؟ وهل تظهر الحكمة التي ذكرها السهيلي في هذه المدة؟ كلا إن الإسلام قد عز بغزوة بدر ولكن الشمل لم يجتمع، والوحشة لم تذهب، والسعة في الرزق لم تحصل، وكان لا يزال أكثر أولي القربى مشركين.

(ثم قال) : وذكر محمد بن إسحاق المؤاخاة فقال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأصحابه بعد أن هاجر: " تآخوا أخوين أخوين " فكان هو وعلي أخوين،

وحمزة وزيد بن حارثة أخوين، وجعفر بن أبي طالب ومعاذ بن جبل أخوين، وتعقبه ابن هشام بأن جعفرا كان يومئذ بالحبشة إلخ.

(أقوال) : وقد تكلفوا **الجواب** عن هذا ولكن في بقية الرواية تعقبات أخرى مثلها، وابن إسحاق غير ثقة في الحديث عند الجمهور، ومن وثقه لم ينكر أنه كان مدلسا، فكيف إذا لم يذكر سندا كما هو المتبادر هنا، إذ لو ذكر سندا لما سكت عنه الحافظ ابن حجر هنا، وفيه أيضا أن بعض هذه المؤاخاة بين المهاجرين وحدهم، فإن عليا وحمزة وزيد بن حارثة ـ رضي الله عنهم ـ من المهاجرين، وهذا مناف لقول من قالوا: إن المؤاخاة بين المهاجرين كانت بمكة.

(ثم قال الحافظ) محاولا حل **إشكال بعض** التعقبات: وكان ابتداء المؤاخاة أوائل قدومه المدينة، واستمر يجددها بحسب من يدخل في الإسلام أو يحضر إلى المدينة، والإخاء بين سلمان وأبي الدرداء صحيح كما في الباب، وعند ابن سعد، وآخى بين أبي الدرداء وعوف بن مالك وسنده ضعيف، والمعتمد ما في الصحيح، وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع مذكور في هذا الباب، وسمى ابن عبد البر جماعة آخرين.

"." (١)

"فأنزل الله تعالى: ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره (٨٤) زاد مسلم في رواية أخرى " فترك الصلاة عليهم ".

وروى مسلم من حديث جابر عن عبد الله كان يقول: أتى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قبر عبد الله بن أبي – وفي رواية جاء إلى عبد الله بن أبي بعد ما أدخل في حفرته – فأخرجه من قبره فوضعه على ركبتيه ونفث عليه من ريقه وألبسه قميصه. اهـ.

وقد ورد في هذه المسألة روايات أخرى فنقتصر على هذا الذي في الصحيحين وغيرهما مما في معناه، وما استشكله العلماء منه. وما أجابوا به عنه، فإن ورود هذا في سبب نزول الآيات، وبيان المراد منها مما يخالف ظاهرها، وهي لا **إشكال في** شيء

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٩٥/١٠

منها كما تقدم، ولكن حديث معارضة عمر بطريقيه مشكل ومضطرب من وجوه:

(١) جعل الصلاة على ابن أبي سببا لنزول آية النهي، وسياق القرآن صريح في أنها نزلت في سفر غزوة تبوك سنة ثمان، وإنما مات ابن أبي في السنة التي بعدها.

(٢) قول عمر للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وقد نهاك ربك أن تصلي عليه يدل على أن النهي عن هذه الصلاة سابق لموت ابن أبي – وقوله بعده: فصلى عليه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأنزل الله تعالى: ولا تصل على أحد منهم إلخ. صريح في أنه نزل بعد موته والصلاة عليه.

(٣) قوله: إنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال. إن الله تعالى خيره في الاستغفار لهم وعدمه، إنما يظهر التخيير لو كانت الآية كما ذكر في الحديث، ولم يكن فيها بقيتها، أي: التصريح بأنه لن يغفر الله لهم بسبب كفرهم، وأن الله لا يهدي القوم الفاسقين، ومن ثم كان المتبادر من (أو) فيها أنه للتسوية بين ما بعدها وما قبلها لا للتخيير، وبه فسرها المحققون كما فهمها عمر، واستشكلوا الحديث إذ لا يعقل أن يكون فهم عمر أو غيره أصح من فهم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لخطاب الله له ؛ ولذلك أنكر بعضهم صحته.

(٤) التعارض بين رواية " فلو أعلم أنني لو زدت على السبعين غفر له لزدت عليها " ورواية " وسأزيد على السبعين ".

(٥) التعارض بين إعطائه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قميصه لابنه لتكفينه فيه وحديث جابر إخراجه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لابن أبي من قبره وإلباسه قميصه.

(٦) إذا أمكن أن تكون الصلاة على ابن أبي قبل نزول النهي عن الصلاة عليهم، فلا شك في أنها كانت بعد آية: سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم (٦٣: ٦) وآية استغفر لهم أو لا تستغفر لهم (٨٠) والجزم في كل منهما بأن الله لن يغفر لهم.

وقد لخص الحافظ في فتح الباري ما ورد وما قاله العلماء من **إشكال وجواب** بما هو أجمع مما قاله من قبله ومن بعده ممن اطلعنا على أقوالهم، وهو ما كتبه في الكلام على قول البخاري (باب قوله: ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره وهذا نصه:

"." (١)

"وقد أجاب بعض المتأخرين عن ذلك بأنه إنما قال: " سأزيد على السبعين " استمالة لقلوب عشيرته، لا أنه أراد أنه إن زاد على السبعين يغفر لهم، ويؤيده تردده في ثاني حديثي الباب حيث قال: لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر لهم لزدت لكن قدمنا أن الرواية ثبتت بقوله: " سأزيد " ووعده صادق، ولاسيما وقد ثبت قوله: " لأزيدن " المبالغة في التأكيد بصيغته. وأجاب بعضهم باحتمال أن يكون فعل ذلك استصحابا للحال ؛ لأن جواز المغفرة بالزيادة كان ثابتا قبل مجيء الآية، فجاز أن يكون باقيا على أصله في الجواز وهذا **جواب** حسن. وحاصله أن العمل بالبقاء على حكم الأصل مع فهم المبالغة لا يتنافيان، فكأنه جوز أن المغفرة تحصل بالزيادة على السبعين ؛ لأنه جازم بذلك، ولا يخفى ما فيه. وقيل:

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٤٩٦/١٠

إن الاستغفار يتنزل منزلة الدعاء، والعبد إذا سأل ربه حاجة فسؤاله إياه يتنزل منزلة الذكر، لكنه من حيث طلب تعجيل حصول المطلوب ليس عبادة، فإذا كان كذلك، والمغفرة في نفسها ممكنة، وتعلق العلم بعدم نفعها لا يغير ذلك، فيكون طلبها لا لغرض حصولها بل لتعظيم المدعو، فإذا تعذرت المغفرة عوض الداعي عنها ما يليق به من الثواب أو دفع السوء كما ثبت في الخبر، وقد يحصل بذلك عن المدعو لهم تخفيف كما في قصة أبي طالب.

" هذا معنى ما قاله ابن المنير وفيه نظر ؛ لأنه يستلزم مشروعية طلب المغفرة لمن

تستحيل المغفرة له شرعا، وقد ورد إنكار ذلك في قوله تعالى: ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين (١١٣) .

" ووقع في أصل هذه القصة **إشكال آخر**، وذلك أنه . صلى الله عليه وسلم . أطلق أنه خير بين الاستغفار لهم وعدمه بقوله تعالى: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم (٨٠) وأخذ بمفهوم العدد من السبعين فقال: " سأزيد عليها " مع أنه قد سبق قبل ذلك بمدة طويلة نزول قوله تعالى: ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى (١١٣) فإن هذه الآية – كما سيأتي في تفسير هذه السورة قريبا – نزلت في قصة أبي طالب حين قال . صلى الله عليه وسلم .: " لأستغفرن لك ما لم أنه عنك " فنزلت، وكانت وفاة أبي طالب بمكة قبل الهجرة اتفاقا، وقصة عبد الله بن أبي هذه في السنة التاسعة من الهجرة كما تقدم، فكيف يجوز مع ذلك الاستغفار للمنافقين مع الجزم بكفرهم في نفس الآية؟ ! .

" وقد وقفت على **جواب** لبعضهم عن هذا حاصله: أن المنهي عنه استغفار ترجى إجابته، حتى يكون مقصوده تحصيل المغفرة لهم كما في قصة أبي طالب، بخلاف الاستغفار لمثل عبد الله بن أبي، فإنه استغفار لقصد تطييب قلوب من بقي منهم، وهذا **الجواب** ليس بمرضي." (١)

"عندي، ونحوه قول الزمخشري، فإنه قال: (فإن قلت) كيف خفي على أفصح الخلق، وأخبرهم بأساليب الكلام وتمثيلاته أن المراد بهذا العدد أن الاستغفار ولو كثر لا يجدي، ولاسيما وقد تلاه قوله: ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله (٨٠) الآية. فبين الصارف عن المغفرة لهم؟ (قلت) لم يخف عليه ذلك، ولكنه فعل ما فعل، وقال ما قال إظهارا لغاية رحمته ورأفته على من بعث إليه، وهو كقول إبراهيم عليه السلام: ومن عصاني فإنك غفور رحيم (١٤: ٣٦) وفي إظهار النبي . صلى الله عليه وسلم . الرأفة المذكورة لطف بأمته، وباعث على رحمة بعضهم بعضا انتهى. وقد تعقبه ابن المنير وغيره قالوا: لا يجوز نسبة ما قاله إلى الرسول ؛ لأن الله أخبر أنه لا يغفر للكفار، وإذا كان لا يغفر لهم فطلب المغفرة لهم مستحيل، وطلب المستحيل

لا يقع من النبي . صلى الله عليه وسلم .. ومنهم من قال: إن النهي عن الاستغفار لمن مات مشركا لا يستلزم النهي عن الاستغفار لمن مات مظهرا للإسلام، لاحتمال أن يكون معتقده صحيحا. وهذا **جواب** جيد. وقد قدمت البحث في هذه الآية في كتاب الجنائز، والترجيح أن نزولها كان متراخيا عن قصة أبي طالب جدا، وأن الذي نزل في قصته: إنك لا تهدي من أحببت (٢٨: ٥٦) وحررت دليل ذلك هناك، إلا أن في بقية هذه الآية من التصريح بأنهم كفروا بالله ورسوله ما يدل على أن نزول ذلك وقع متراخيا عن القصة، ولعل الذي نزل أولا، وتمسك النبي . صلى الله عليه وسلم . به قوله تعالى:

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٤٩٨/١٠

استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم (٨٠) إلى هنا خاصة ؛ ولذلك اقتصر في **جواب** عمر على التخيير، وعلى ذكر السبعين، فلما وقعت القصة المذكورة كشف الله عنهم الغطاء وفضحهم على رءوس الملأ، ونادى عليهم بأنهم كفروا بالله ورسوله. ولعل هذا هو السر في اقتصار البخاري في الترجمة من هذه الآية على هذا القدر إلى قوله: فلن يغفر الله لهم (٨٠) ولم يقع في شيء من نسخ كتابه تكميل الآية كما جرت به العادة من اختلاف الرواة عنه في ذلك.

" وإذا تأمل المتأمل المنصف، وجد الحامل على من رد الحديث أو تعسف في التأمل ظنه بأنه قوله: ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله (٨٠) نزل مع قوله: استغفر لهم أي: نزلت الآية كاملة ؛ لأنه لو فرض نزولها كاملة لاقترن النهي بالعلة وهي صريحة في أن قليل الاستغفار وكثيره لا يجدي، وإلا فإذا فرض ما حررته أن هذا القدر نزل متراخيا عن صدر الآية ارتفع الإشكال. وإذا كان الأمر كذلك فحجة المتمسك من القصة بمفهوم العدد صحيح، وكون ذلك وقع من النبي . صلى الله عليه وسلم . متمسكا بالظاهر على ما هو." (١)

"رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ووعيتهما وحفظتهما، فقال عمر: وأنا أشهد لسمعتهما من رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة، فانظروا سورة من القرآن فألحقوها بها، فألحقت في آخر براءة، وأخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ أن رجلا من الأنصار جاء بهما عمر، فقال: لا أسألك عليها بينة أبدا كذلك كان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقرؤها.

وأخرج ابن أبي داود في المصاحف أن خزيمة بن ثابت جاء عثمان حين تصدى لكتابة القرآن بعد مقتل عمر فقال: إني رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما، فقالوا ما هما؟ قال تلقيت من رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز

عليه ما عنتم) إلى آخر السورة. فقال عثمان: وأنا أشهد أنهما من عند الله فأين ترى أن نجعلهما؟ قال اختم بهما آخر ما نزلت من القرآن فختمت بهما براءة.

فيؤخذ من مجموع الروايات أن الآيتين كانتا محفوظتين مشهورتين إلا أنهم اختلفوا في موضعهما، ففي بعضها أنهما آخر سورة براءة بالتوقيف من النبي – صلى الله عليه وسلم – وفي بعضها أنهما وضعتا بالرأي والاجتهاد، والمعتمد الأول قطعا لأن من حفظ التوقيف حجة على من لم يحفظ. والظاهر أن سبب الاختلاف في موضعهما أن موضوعهما يدل على أنهما مكيتان. ولم تصح لجماعة جامعي المصحف رواية بكتابتهما في إحدى السور المكية ولكن وجدتا عند أبي خزيمة مكتوبتين في آخر براءة. وفي الصحيح أن زيد بن ثابت الذي كان يكتب الوحي لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهو الذي أمره أبو بكر بجمع القرآن مع آخرين، وكان عمر يحضرهم وهم يكتبون قال: فوجدت آخر براءة مع خزيمة بن ثابت أو أبي خزيمة. بالشك وهو من الراوي لا من زيد، وفي رواية عنه مع خزيمة والتحقيق الذي قرره الحافظ ابن حجر أن آخر التوبة وجد عند أبي خزيمة، وأما الذي وجد مع خزيمة فهو آية الأحزاب، وذلك ما رواه البخاري في تفسير سورتها عن زيد بن ثابت قال لما

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٤٩٩/١٠

نسخنا الصحف في المصاحف فقدت آية من سورة الأحزاب كنت أسمع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقرؤها لم أجدها مع أحد إلا مع خزيمة الأنصاري الذي جعل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – شهادته شهادة رجلين (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) (٣٣: ٢٣) .

قال الحافظ في شرحه هذا يدل على أن زيدا لم يكن يعتمد في جميع القرآن على علمه ولا يقتصر على حفظه. لكن فيه **إشكال** ؛ لأن ظاهره أنه اكتفى مع ذلك بخزيمة وحده، والقرآن إنما يثبت بالتواتر. والذي يظهر في **الجواب** أن الذي أشار إليه أنه فقده فقد وجودها مكتوبة، لا فقد وجودها محفوظة، بل كانت محفوظة عنده وعند غيره، ويدل على هذا قوله في حديث جمع القرآن ((فجعلت أتتبعه من الرقاع والعسب)) كما سيأتي مبسوطا في فضائل القرآن اهـ

وأقول: إني قد ذكرت آنفا أن هذا هو المراد منه، وهو ما كنت أفهمه دون." (١)

"وقد فصلنا في تفسير تلك الآية ما قاله العلماء من المفسرين وغيرهم في الخلاف في أبدية النار وعذابها، ووعدنا بالعودة إليه في تفسير هذه الآية وسنجعله في الخلاصة الإجمالية للسورة لتبقى سلسلة التفسير هنا متصلة.

– وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ – أي دائما غير مقطوع، من جذه يجذه (من باب نصر) إذا قطعه أو كسره، فهو كقوله – تعالى –: – لهم أجر غير ممنون – والفرق بين هذا التذييل وما قبله عظيم، فكل من الجزاءين منه – تعالى – ومقيد دوامه بمشيئته، ولكنه ذيل هذا بأنه هبة منه وإحسان دائم غير مقطوع، ولو كان الأول مثله غير مقطوع لما كان فضلا وإحسانا، وقد تكرر وعد الله للمؤمنين المحسنين بأنه يجزيهم بالحسنى وبأحسن مما عملوا، وبأنه يزيدهم من فضله، وبأنه يضاعف لهم الحسنة بعشر أمثالها، وبأكثر من ذلك إلى سبعمائة ضعف. ولم يعد بزيادة جزاء الكافرين والمجرمين على ما يستحقون، بل كرر الوعد بأنه يجزيهم بما عملوا، وبأن السيئة بمثلها وهم

لا يظلمون، وبأنه لا يظلم أحدا، دع ما ورد من الآيات في سعة رحمته، وفي الأحاديث الصحيحة من سبقها لغضبه. وما قاله العلماء في حل هذا **الإشكال غير** ظاهر، خلاصته: أن عذاب النار الشديد الأبدي الذي لا نهاية له إنما كان جزاء لأهلها بمثل ما عملوا في سنين أو أشهر معدودة، باعتبار أنهم كانوا عازمين على الاستمرار على كفرهم وظلمهم وفسقهم لو كانوا خالدين في الدنيا، فهو إذن جزاء لهم على نيتهم وعزمهم. انتهى.

وإنما كان هذا **الجواب** غير ظاهر؛ لأن الجاحدين عنادا واستكبارا من الرؤساء والزعماء هم الذين يصح فيهم العزم على الاستمرار وهم الأقلون، لما علم بالاختبار والواقع من إيمان أهل مكة ثم أكثر العرب لما زالت الموانع من الإيمان، وظهر لهم منه ما كان خفيا عليهم، على أن قاعدة هذه الشريعة السمحة أن الله لا يؤاخذ من نوى أن يعمل سيئة ولم يعملها، والمعقول في تعليل الخلود في النار هو ما بيناه في سورة الأنعام وغيرها من أن عذاب النار الدائم أثر طبيعي لتدسية النفس بالكفر والظلم والفساد. . . . . وسنعود إليه في الخلاصة الإجمالية للسورة إن شاء الله تعالى.

– فلا تك في مرية مما يعبد هؤلاء – هذه فذلكة ما تقدم من الإرشاد إلى الاعتبار بما حل بالأمم المهلكة، وإنذار أعداء

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٧٥/١١

النبي – صلى الله عليه وسلم – به، يقول: إذا كان أمر الأمم المشركة الظالمة في الدنيا ثم في الآخرة كما قصصناه عليك أيها الرسول، فلا تكن في أدنى شك." (١)

"والأخذ بجميع أحكامه وشرائعه والنهي عن التفرق فيها، والمسلمون هم المخاطبون بالوعيد على التفرق واتباع خطوات الشيطان على رأيه وتفسيره – وهو المختار – فبعد أن أمرنا تعالى ونهانا وتوعد من يزل عن سبيله منا بعد ما جاءنا من البينات ذكرنا بحال من سبقنا من أهل الكتاب الذين نزل بهم عذاب التفرق والخلاف في الدنيا، لم يمنعه عنهم أنهم أهل الكتاب، وأنهم منتمون إلى نبي مرسل وعندهم شريعة إلهية، ذلك أنهم لم يجتمعوا على الكتاب لاختلاف أئمتهم وأحبارهم في التأويل والتأليف، وكان كل فريق منهم يعتذر عن تركه العمل بالتوراة بأنه متبع لبعض الأحبار الذين هم أعلم منه بها.

بعد هذا كله يسأل سائل: كيف يختلف الناس في دينهم ويتفرقون شيعا بعد مجيء البينات المانعة من ذلك؟ فهذه الآية **جواب** لهذا السؤال، وحل لما فيه من الإشكال، ملخصه أن حب الدنيا والغرور بزينتها يصرفان جميع قوى النفس إلى التفاني في طلبها، وبذلك تنصرف عن النظر الصحيح في آيات الحق وبيناته، أما الرؤساء فإنهم ينصرفون إلى حب الامتياز والشهرة والاستعلاء على الأقران، ولا يكون ذلك إلا بالخلاف وانتصار كل رئيس لمذهب، والذب عنه بالجدل والتأويل. وأما المرءوسون فإن كل فريق منهم ينتمي إلى رئيس يعتز به ويقلده دينه، ولا يستمع قولا لمخالفه، ويربط كلا منهما بالآخر الاشتراك في المصالح الدنيوية،

فحب الدنيا هو علة العلل ورأس كل خطيئة. وقد تقدم شرح ارتباط الرؤساء بالمرءوسين في تفسير (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا) (٢: ١٦٥) الآيات.

وما ذكرناه هنا قاض بأن يختص الذين كفروا بمن أوتوا كتابا وجاءتهم بينات تجمع كلمتهم وتحقق وحدتهم، ففصموا بالخلاف عروتها، ومزقوا بالتفرق نسيج وحدتها، وذلك كفر بهذه النعمة وتبديل لها بالنقمة. ويدلك على أن الكلام لا يزال في مسألة الخلاف والوفاق في الدين الآية التالية لهذه، فإنها مبينة لأصل الخلاف في الدين منذ بعث الله النبيين.

جملة (زين للذين كفروا) إلخ. في معنى قوله تعالى: (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) (١٨: ٧) ابتلاهم فغرت أقواما زينتها، وفتنتهم بهجتها، فانصرفت همتهم إلى الاستماع بلذاتها، وانحصرت أفكارهم في استنباط الوسائل لشهواتها، ومسابقة طلاب المال والجاه عند أربابها، ومزاحمة الطارقين لأبوابها، فلم يبق فيها سعة لطلب شيء آخر وإن لم يكن معارضا لهم فيها يرغبون، وحائلا بينهم وبين ما يشتهون، فما بالك بطلب الحق، والتطلع إلى حياة بعد هذه الحياة، والحق ينعى عليهم إسرافهم في أمرهم، ويطالبهم بحقوق عليهم لغيرهم. والتطلع إلى حياة أخرى يزعزع من سكونهم إلى لهوهم، ويغض شيئا من تعاليهم في زهوهم، بل يكدر عليهم بعض صفوهم، ويقف بهم دون شأوهم. ومن." (٢)

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ١٣٣/١٢

(٢) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٢١٦/٢

"في العجمية كذلك (أما الأول) فمثاله لفظ الاستواء فإنه ليس له في الفارسية لفظ مطابق يؤدي بين الفرس من المعنى الذي يؤديه لفظ الاستواء بين العرب بحيث لا يشتمل على مزيد إبهام إذ فارسيته أن يقال: راست بايستاد، وهذان لفظان: (الأول) ينبئ عن انتصاب واستقامة فيما يتصور أن ينحني ويعوج (والثاني) ينبئ عن سكون
وثبات فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب، وإشعاره بهذه المعاني وإشارته إليها في العجمية أظهر من إشعار لفظ الاستواء وإشارته إليها، فإذا تفاوت في الدلالة والإشعار لم يكن هذا مثل الأول، وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له الذي لا يخالفه بوجه من الوجوه إلا بما لا يباينه ولا يخالفه ولو بأدنى شيء وأدقه وأخفاه (مثال الثاني) أن الإصبع يستعار في لسان العرب للنعمة، يقال: لفلان عندي إصبع: أي نعمة، ومعناها بالفارسية انكشت، وما جرت عادة العجم بهذه الاستعارة، وتوسع العرب في التجوز والاستعارة أكثر من توسع العجم، بل لا نسبة لتوسع العرب إلى جمود العجم، فإذا حسن إيراد المعنى المستعار له في العرب وسمج ذلك في العجم نفر القلب عما سمج ومجه السمع ولم يمل إليه، فإذا تفاوتا لم يكن التفسير تبديلا بالمثل بل بالخلاف، ولا يجوز التبديل إلا بالمثل (مثال الثالث) العين، فإن من فسره فإنما يفسره بأظهر معانيه فيقول: هو جسم – وهو مشترك – في لغة العرب بين العضو الباصر وبين الماء والذهب والفضة، وليس للفظ جسم – وهو مشترك – هذا الاشتراك وكذلك لفظ الجنب والوجه يقرب منه، فلأجل هذا نرى المنع من التبديل والاقتصار على العربية. فإن قيل: هذا التفاوت إن ادعيتموه في جميع الألفاظ فهو غير صحيح، إذ لا فرق بين قولك خبز ونان، وبين قولك لحم وكوشت، وإن اعترف بأن ذلك في البعض فامنع من التبديل عند التفاوت لا عند التماثل، **فالجواب** الحق أن التفاوت في البعض لا في الكل، فلعل لفظ اليد ولفظ دست يتساويان في اللغتين وفي الاشتراك والاستعارة وسائر الأمور، ولكن إذا انقسم إلى ما يجوز وإلى ما لا يجوز – وليس إدراك التمييز بينهما والوقوف على دقائق التفاوت جليا سهلا يسيرا على كافة الخلق، بل يكثر فيه **الإشكال ولا** يتميز محل التفاوت عن محل التعادل – فنحن بين أن نحسم الباب احتياطا إذ لا حاجة ولا ضرورة إلى التبديل وبين أن نفتح الباب ونقحم عموم الخلق ورطة الخطر، فليت شعري أي الأمرين أحزم وأحوط، والمنظور فيه ذات الإله وصفاته؟ وما عندي أن عاقلا متدينا لا يقر بأن هذا الأمر مخطر، فإن الخطر في الصفات الإلهية يجب اجتنابه، كيف وقد أوجب الشرع على الموطوءة العدة لبراءة الرحم وللحذر من خلط الأنساب احتياطا لحكم
الولاية والوراثة وما يترتب على النسب، فقالوا مع ذلك تجب العدة على العقيم والآيسة والصغيرة وعند العزل ؛ لأن باطن الأرحام إنما يطلع عليه علام الغيوب فإنه يعلم ما في الأرحام، فلو فتحنا باب النظر إلى التفصيل كنا." (١)

"فإن قيل: وهل يجوز ذكر هذا الظن مع كافة الخلق والتحدث به كما اشتمل عليه ضميره؟ وكذلك لو كان قاطعا فهل له أن يتحدث به؟ قلنا: تحدثه به إنما يكون على أربعة أوجه: فإما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله في الاستبصار، أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله – تعالى – أو مع العامي، فإن كان قاطعا فله أن يحدث نفسه به ويحدث من هو مثله في الاستبصار أو من هو متجرد لطلب المعرفة مستعد له خال عن الميل إلى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام، فمن اتصف بهذه الصفات فلا بأس

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ١٧٧/٣

بالتحدث معه ؛ لأن

الفطن المتعطش إلى المعرفة للمعرفة لا لغرض آخر يحيك في صدره **إشكال الظواهر** وربما يلقيه في تأويلات فاسدة لشدة شرهه على الفرار عن مقتضى الظواهر، ومنع العلم أهله ظلم كبثه إلى غير أهله.

وأما العامي فلا ينبغي أن يحدث به، وفي معنى العامي كل من لا يتصف بالصفات المذكورة، بل مثاله ما ذكرناه من إطعام الرضيع الأطعمة القوية التي لا يطيقها، وأما المظنون فتحدثه مع نفسه اضطرار، فإن ما ينطوي عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تتحدث به ولا قدرة على الخلاص منه فلا منع منه، فلا شك في منع التحدث به مع العوام، بل هو أولى بالمنع من المقطوع، أما تحدثه مع من هو في مثل درجته في المعرفة أو مع المستعد له ففيه نظر، فيحتمل أن يقال: هو جائز، ولا يزيد على أن يقول: أظن كذا، وهو صادق، ويحتمل المنع ؛ لأنه قادر على تركه وهو بذكره متصرف بالظن في صفة الله – تعالى – أو في مراده من كلامه وفيه خطر، وإباحته تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص، ولم يرد شيء من ذلك، بل ورد قوله – تعالى -: ولا تقف ما ليس لك به علم [١٧: ٣٦] فإن قيل: يدل على الجواز ثلاثة أمور: (الأول) الدليل الذي دل على إباحة الصدق وهو صادق فإنه ليس يخبر إلا عن ظنه وهو ظان (والثاني) أقاويل المفسرين في القرآن بالحدس والظن، إذ كل ما قالوه غير مسموع من الرسول – عليه السلام –، بل هو مستنبط بالاجتهاد ؛ ولذلك كثرت الأقاويل وتعارضت (والثالث) إجماع التابعين على نقل الأخبار المتشابهة التي نقلها آحاد الصحابة ولم تتواتر وما اشتمل عليه الصحيح الذي نقله العدل عن العدل، فإنهم جوزوا روايته ولا يحصل بقول العدل إلا الظن. (**والجواب** عن الأول) أن المباح صدق لا يخشى منه ضرر، وبث هذه الظنون لا يخلو عن ضرر، فقد يسمعه من يسكن إليه ويعتقده جزما فيحكم في صفات الله – تعالى – بغير علم وهو خطر، والنفوس نافرة عن **إشكال الظواهر**، فإذا وجد مستروحا من المعنى ولو كان مظنونا سكن إليه واعتقده جزما، وربما يكون غلطا، فيكون قد اعتقد في صفات الله – تعالى – بما هو الباطل أو حكم عليه في كلامه بما لم يرد به (وأما الثاني) وهو أقاويل المفسرين بالظن فلا نسلم ذلك فيما هو من صفات الله – تعالى – كالاستواء والفوق وغيره، بل لعل ذلك في الأحكام الفقهية أو في حكايات أحوال." (١)

"فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى [٤١: ٣٩] وأمثال ذلك كثير في القرآن، فلا ينبغي أن يزاد عليه، فإن قيل: فهذه الأدلة التي اعتمدها المتكلمون وقرروا وجه دلالتها فما بالهم يمتنعون عن تقرير هذه الأدلة ولا يمنعون عنها، وكل ذلك مدرك بنظر العقل وتأمله؟ فإن فتح للعامي باب النظر فليفتح مطلقا أو ليسد عليه طريق النظر رأسا وليكلف التقليد من غير دليل. (**الجواب**) أن الأدلة تنقسم إلى ما يحتاج فيه إلى تفكر وتدقيق خارج عن طاقة العامي وقدرته، وإلى ما هو جلي سابق إلى الأفهام ببادي الرأي من أول النظر مما يدركه كافة الناس بسهولة، فهذا لا خطر فيه، وما يفتقر إلى التدقيق فليس على حد وسعه ؛ فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس، ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلا ؛ ولهذا قلنا: أدلة القرآن أيضا

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ١٨٠/٣

ينبغي أن يصغي إليها إصغاءه إلى كلام جلي، ولا يماري فيه إلا مراء ظاهرا، ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر، فمن الجلي أن من قدر على الابتداء فهو على الإعادة أقدر كما قال: وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه [٣٠: ٢٧] وأن التدبير لا ينتظم في دار واحدة بمدبرين فكيف ينتظم في كل العالم؟ وأن من خلق علم، كما قال - تعالى -: ألا يعلم من خلق [٦٧: ١٤] فهذه الأدلة تجري للعوام مجرى الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي، وما أخذه المتكلمون وراء ذلك من تنقير وسؤال وتوجيه **إشكال ثم** اشتغال بحله فهو بدعة وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والعيان والتجربة، وما ثار من الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام مع سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك. ويدل عليه أيضا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك، فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا

فيه، ولخاضوا في تحرير الأدلة خوضا يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض، فإن قيل: إنما أمسكوا عنه لقلة الحاجة فإن البدع إنما نبعت بعدهم فعظم حاجة المتأخرين وعلم الكلام راجع إلى علم معالجة المرضى بالبدع، فلما قلت في زمانهم أمراض البدع قلت عنايتهم بجميع طرق المعالجة، **فالجواب** من وجهين:

(أحدهما) أنهم في مسائل الفرائض ما اقتصروا على بيان حكم الوقائع، بل وضعوا المسائل وفوضوا فيها ما تنقضي الدهور ولا يقع مثله ؛ لأن ذلك ما أمكن وقوعه فصنفوا علمه ورتبوه قبل وقوعه، إذ علموا أنه لا ضرر في الخوض فيه، وفي بيان حكم الواقعة قبل وقوعها، والعناية بإزالة البدع ونزعها عن النفوس أهم، فلم يتخذوا ذلك صناعة لأنهم." (١)

"عرفوا أن الاستضرار بالخوض فيه أكثر من الانتفاع، ولولا أنهم كانوا قد حذروا من ذلك وفهموا تحريم الخوض لخاضوا فيه.

(**والجواب** الثاني) أنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - وإلى إثبات البعث مع منكريه، ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن، فمن أقنعه ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه، وعدلوا إلى السيف والسنان بعد إفشاء أدلة القرآن وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات وتحرير طريق المجادلة، وتذليل طرقها ومنهاجها، كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش، ومن لا يقنعه أدلة القرآن لا يقمعه إلا السيف والسنان، فما بعد بيان الله بيان، على أننا ننصف ولا ننكر أن حاجة المعالجة تزيد بزيادة المرض، وأن لطول الزمان وبعد العهد عن عصر النبوة تأثيرا في إثارة الإشكالات، وأن للعلاج طريقين:

(أحدهما) : الخوض في البيان والبرهان إلى أن يصلح واحد يفسد به اثنان، فإن صلاحه بالإضافة إلى الأكياس وفساده بالإضافة إلى البله، وما أقل الأكياس وما أكثر البله والعناية بالأكثرين أولى.

(والطريق الثاني) : طريق السلف في الكف والسكوت والعدول إلى الدرة والسوط والسيف، وذلك مما يقنع الأكثرين وإن كان لا يقنع الأقلين، وآية إقناعه أن من يسترق من الكفار من العبيد والإماء تراهم يسلمون تحت ظلال السيوف، ثم

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ١٨٦/٣

يستمرون عليه حتى يصير طوعا ما كان في البداية كرها، ويصير
اعتقاده جزما ما كان في الابتداء مراء وشكا، وذلك بمشاهدة أهل الدين والمؤانسة بهم وسماع كلام الله ورؤية الصالحين وخبرهم وقرائن من هذا الجنس تناسب طباعهم مناسبة أشد من مناسبة الجدل والدليل ؛ فإذا كان كل واحد من العلاجين يناسب قوما دون قوم وجب ترجيح الأنفع في الأكثر، فالمعاصرون للطبيب الأول المؤيد بروح القدس المكاشف من الحضرة الإلهية الموحى إليه من الخبير البصير بأسرار عباده وبواطنهم أعرف بالأصوب والأصلح قطعا، فسلوك سبيلهم لا محالة أولى.
(الوظيفة السابعة التسليم لأهل المعرفة) : وبيانه أنه يجب على العامي أن يعتقد أن ما انطوى عنه من معاني هذه الظواهر وأسرارها ليس منطويا عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وعن الصديق وعن أكابر الصحابة وعن الأولياء والعلماء الراسخين، وأنه إنما انطوى عنه لعجزه وقصور معرفته، فلا ينبغي أن يقيس." (١)

"في الدارين، فالوجيه ذو الجاه والوجاهة. والمادة مأخوذة من الوجه حتى قالوا: إن لفظ الجاه أصله وجه، فنقلت الواو إلى موضع العين، فقلبت ألفا ثم اشتقوا منه. فقالوا: جاه فلان يجوه، كما قالوا: وجه يوجه، وذو الجاه يسمى وجها كما يسمى وجيها، ويقال: إن لفلان وجها عند السلطان، كما يقال: إن له جاها ووجاهة، وكأن الأصل في الوجيه من يعظم ويحترم عند المواجهة لما له من المكانة في النفوس. وقال الإمام الغزالي: الجاه ملك القلوب.
قال الأستاذ الإمام: إن كون المسيح ذا جاه ومكانة في الآخرة ظاهر، وأما وجاهته في الدنيا فهي قد تكون موضع **إشكال** ؛ لما عرف من امتهان اليهود له ومطاردتهم إياه على فقره وضعف عصبيته. **والجواب** عن ذلك سهل، وهو أن الوجيه في الحقيقة من كانت له مكانة في القلوب واحترام ثابت في النفوس، ولا يكون أحد كذلك حتى يكون له أثر حقيقي ثابت من شأنه أن يدوم بعده زمنا طويلا أو غير طويل، ولا ينكر أحد أن منزلة المسيح في نفوس المؤمنين به كانت عظيمة جدا، وأن ما جاء به من الإصلاح هو من الحق الثابت، وقد بقي أثره بعده، فهذه الوجاهة أعلى وأرفع من وجاهة الأمراء والملوك الذين يحترمون في الظواهر لظلمهم واتقاء شرهم أو لدهائهم والتزلف إليهم، رجاء الانتفاع بشيء مما في أيديهم من عرض الحياة الدنيا ؛ لأن هذه وجاهة صورية لا أثر لها في النفوس إلا الكراهة والبغض والانتقاص، وتلك وجاهة حقيقية مستحوذة على القلوب. وحقيقة الوجاهة في الآخرة: هي أن يكون الوجيه في مكان علي ومنزلة رفيعة يراه الناس فيها فيجلونه ويعلمون أنه مقرب من الله – تعالى –، ولا يمكننا أن نحددها ونعرف بماذا تكون.
قال قائل في الدرس: إن هذه الوجاهة تكون بالشفاعة، فقال الأستاذ الإمام: إن الآية لم تبين ذلك، على أنكم تقولون: إن هذه الشفاعة عامة لكل نبي وعالم وصالح، فما هي مزية المسيح إذن؟ ولما كانت الوجاهة
متعلقة بالناس وما يعود من مطارح أنظارهم على شعور قلوبهم وخطرات أفكارهم قال – تعالى – فيه: ومن المقربين أي هو مع ذلك من عباد الله المقربين إليه – عز وجل –، فما ينعكس عن أنظار الناظرين إليه هناك إلى مرايا قلوبهم حقيقي في نفسه.
ويكلم الناس في المهد وكهلا قال الأستاذ الإمام: الجملة معطوفة على ما قبلها، ولا يضر عطف الفعل على الاسم، والكهل:

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ١٨٧/٣

الرجل التام السوي من غير تقييد بسن معينة، والكلام في المهد يصدق بما يكون في سن الكلام، وهي سنة فأكثر، وما يكون قبل ذلك، وهو آية على كل تقدير ؛ لأن تعديته إلى الناس تفيد أنه يكلمهم كلام التفاهم، وكلام الأطفال في المهد لا يكون كذلك عادة. وفي قوله: وكهلا بشارة بأنه يعيش إلى أن يكون." (١)

"وجعلوا لتؤمنن سادا مسد جواب القسم وجواب الشرط جميعا، ويجوز أن تكون ما موصولة والعائد حينئذ محذوف أي: لما آتيتكموه. وقرأ حمزة " لما " بكسر اللام وهي لام التعليل و " ما " على هذه موصولة حتما. والمعنى أنه أخذ ميثاقهم لأجل ما ذكر. وقرأ نافع " آتيناكم " بالإسناد إلى ضمير الجمع تفخيما. وقوله: ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال فيه بعض المفسرين: لفظ " رسول " فيه على إطلاقه.

وقال بعضهم: إن المراد به هنا محمد – صلى الله عليه وسلم –، ويرد على هذا القول إشكال بناء على أن الميثاق قد أخذ على النبيين أنفسهم وهو أن هذا الرسول ما جاء في عصر أحد منهم.

وكان الله – تعالى – يعلم ذلك عند أخذ الميثاق عليهم لأن علمه أزلي أبدي. وأجيب عنه بأنه ميثاق مبني على الفرض أي إذا فرض أن جاءكم وجب عليكم الإيمان به ونصره.

أقول: ويكون المراد منه بيان مرتبته – صلى الله عليه وسلم – مع النبيين إذا فرض أن وجد في عصرهم، وهو أنه يكون الرئيس المتبوع لهم ؛ فما قولك إذا في أتباعهم لا سيما بعد زمنهم؟ وإنما كان له – صلى الله عليه وسلم – هذا الاختصاص لأن الله – تعالى – قضى في سابق علمه بأن يكون هو خاتم النبيين الذي يجيء بالهدى الأخير العام الذي لا يحتاج البشر بعده إلى شيء معه سوى استعمال عقولهم واستقلال أفكارهم، وأن يكون ما قبله من الشرائع التي يجيئون بها هداية موقوتة خاصة بقوم دون قوم. واحتج القائلون بأن المراد بالرسول محمد – صلى الله عليه وسلم – بحجج منها حديث والله لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني رواه أبو يعلى من حديث جابر.

وأما المعنى على الوجه الأول مع القول بأن الميثاق أخذ على الأنبياء فهو أنه لما كان القصد من إرسالهم واحدا وجب أن يكونوا متكافلين متناصرين إذا جاء واحد منهم في زمن آخر آمن به ونصره بما استطاع ولا يلزم من ذلك أن يكون متبعا لشريعته، كما آمن لوط لإبراهيم وأيد دعوته إذ كان في زمنه.

وكل من القولين حجة على الذين يجعلون الدين سببا للخلاف والنزاع والعداوة والبغضاء، كما فعل أهل الكتاب في عداوة النبي – صلى الله عليه وسلم – والكيد له فكان يدعوهم إلى كلمة سواء فلا يلقى منهم إلا الخلاف والشحناء.

وسئل الأستاذ الإمام في الدرس عن إيمان نبي بنبي آخر يبعث في عصره هل يستلزم ذلك نسخ الثاني لشريعة الأول؟ فقال لا يستلزم ذلك ولا ينافيه، وإنما المقصود تصديق دعوته ونصره على من يؤذيه ويناوئه فإن تضمنت شريعة الثاني نسخ شيء مما جاء به الأول وجب التسليم له وإلا صدقه بالأصول التي هي واحدة في كل دين، ويؤدي كل واحد مع أمته أعمال عبادتها التفصيلية ولا يعد ذلك اختلافا وتفرقا في الدين، فإن مثله يأتي في." (٢)

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٢٥٢/٣

(٢) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٢٨٩/٣

"هو خسران النفس، ولا نبه إليه الأستاذ الإمام، بل لم يقل في هذه الآية شيئا لظهور معناها.

وقد أورد الإمام الرازي هاهنا إشكالا وأجاب عنه قال: واعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الإيمان هو الإسلام، وإذ لو كان الإيمان غير الإسلام لوجب ألا يكون الإيمان مقبولا لقوله – تعالى –: ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه إلا أن ظاهر قوله – تعالى –: قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا [٤٩: ١٤] يقتضي كون الإسلام مغايرا للإيمان ووجه التوفيق بينهما أن تحمل الآية الأولى على العرف الشرعي والآية الثانية على الوضع اللغوي اهـ. كلامه، وهذا **الجواب** مبهم وقد أراد بالآية الأولى الآية التي تفسرها وبالثانية قالت الأعراب والمعنى

أن أولئك الأعراب الذين نزلت فيهم الآية لم يسلموا الإسلام الشرعي وإنما انقادوا لأهله في الظاهر وهو يقتضي اتحاد الإيمان والإسلام، وقال في تفسير هذه الثانية من سورة الحجرات ما نصه:

(المسألة الرابعة) المؤمن والمسلم واحد عند أهل السنة، فكيف يفهم ذلك مع هذا؟ نقول: بين العام والخاص فرق، فالإيمان لا يحصل إلا بالقلب، وقد يحصل باللسان، والإسلام أعم لكن العام في صورة الخاص متحد مع الخاص ولا يكون أمرا آخر غيره. مثاله: الحيوان أعم من الإنسان لكن الحيوان في صورة الإنسان ليس أمرا ينفك عن الإنسان ولا يجوز أن يكون ذلك الحيوان حيوانا ولا يكون إنسانا فالعام والخاص مختلفان في العموم متحدان في الوجود، فكذلك المؤمن والمسلم، وسنبين ذلك في تفسير قوله – تعالى –: فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين [٥١: ٣٥ – ٣٦].

وقال في تفسير الآية الثانية من هاتين ما نصه: " والدلالة على أن المسلم بمعنى المؤمن ظاهرة، والحق أن المسلم أعم من المؤمن وإطلاق العام على الخاص لا مانع منه. فإذا سمي المؤمن مسلما لا يدل على اتحاد مفهوميهما فكأنه – تعالى – قال: أخرجنا المؤمنين فما وجدنا الأعم منهم إلا بيتا من المسلمين، ويلزم من هذا ألا يكون هناك غيرهم من المؤمنين. وهذا كما لو قال قائل لغيره: من في البيت من الناس؟ فيقول له ما في البيت من الحيوانات أحد غير زيد فيكون مخبرا له بخلو البيت عن كل إنسان غير زيد " اهـ.

أقول: وأنت ترى أن في كلامه اضطرابا وسببه تزاحم الاصطلاحات الكلامية والإطلاقات اللغوية في ذهنه. والصواب أن مفهومي الإسلام والإيمان في اللغة متباينان فالإسلام: الدخول في السلم وهو يطلق على ضد الحرب وعلى السلامة والخلوص وعلى الانقياد كما تقدم في أوائل السورة، والإيمان: التصديق ويكون بالقلب كأن يقول امرؤ قولا فتعتقد صدقه. ويكون باللسان كأن نقول له صدقت، وقد أطلق كل من الإيمان والإسلام." (١)

"ثم قال – تعالى –: كل نفس ذائقة الموت والمعنى ظاهر يفهمه كل من يعرف العربية وهو: أن كل حي يموت، فتذوق نفسه طعم مفارقة البدن الذي تعيش فيه، ولكنهم أوردوا عليها إشكالات بحسب علوم الفلسفة التي تغلغلت اصطلاحاتها في كتب المسلمين ؛ لذلك قال الأستاذ الإمام: لكلمة نفس استعمالات يصح في بعض المواضع منها ما لا يصح في موضع آخر، والمتبادر هنا أن المراد بالنفس ما به الحياة المعروفة في الحيوان، ولا يصح أن تكون هنا بمعنى الذات

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٣/٢٩٥

(أي فيقال: إنه يدخل في عمومها البارئ – تعالى – لإضافة لفظ النفس إليه – عز وجل) ، واستشكلوا موت النفس مع أنها باقية ؛ لأنها تبعث يوم القيامة، وإنما يبعث الموجود، ولو عدمت النفس لما صح أن يقال: إنها تبعث، وإنما كان يقال توجد.

وأجابوا عنه: كونها باقية لا ينافي كونها تذوق الموت، فإن الذي يذوق هو الموجود، والميت لا يذوق لأن الذوق شعور، فالحالة المخصوصة التي هي مفارقة الروح للبدن إنما تشعر بها النفس، وأما البدن فلا شعور له لأنه يموت، ومن العبث، والجهل البحث في تعريف الموت، فالموت هو الموت

المعروف لكل أحد، وهناك جواب آخر أبسط من هذا وأظهر، وهو أن الخطاب هنا على العرف المعهود في التخاطب المتبادر لكل عربي، وهو أن كل حي يموت.

وإنما توفون أجوركم يوم القيامة وفاه أجره: أعطاه إياه وافيا بالعمل لم ينقصه منه شيئا، ومهما نال الإنسان من أجر على عمله في الدنيا فإنه لا يوفاه إلا في الآخرة، والقيامة يوم يقوم الناس لرب العالمين في الحياة التي بعد الموت. واستدل بالآية من ينكر عذاب القبر ونعيمه، أي ما تذوقه هذه النفوس في البرزخ الذي بين هذه الحياة القصيرة، وتلك الحياة الطويلة، وهو ينسب إلى المعتزلة، ولكن الزمخشري – وهو من أساطينهم – يرد استدلالهم، قال في الكشاف: فإن قلت: فهذا يوهم نفي ما يروى من أن القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار، قلت: كلمة التوفية تزيل هذا الوهم ؛ لأن المعنى أن توفية الأجور وتكميلها يكون ذلك اليوم وما يكون قبل ذلك فبعض الأجور اهـ.

فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز زحزح عن النار: نحي وأبعد عنها، واختطف دونهما قبل أن تلتهمه، قال في الكشاف: الزحزحة تكرير الزح، وهو الجذب بعجلة، والذي يهم بمواقعها مرة بعد مرة (لما في نفسه من الشوائب التي تجذب إليها) فينحى عنها في كل مرة (بغلبة تأثير حسناته المضاعفة على سيئاته) إلى أن يدخل الجنة فائزا فوزا عظيما.." (١)

"أقول: والظاهر أن نضج الجلود من العذاب. إن كان حقيقة لا مجازا. يكون هو أثر لفح النار بسمومها لأهل تلك الدار كما قال تعالى: تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون (٢٣: ١٠٤) ، ومتى لفح الجلد مرارا يبطل إحساسه وينفصل عن البشرة ويتربى تحت جلد آخر كما هو مشاهد في الدنيا.

ثم تكلم الأستاذ عن استشكال بعض المتكلمين لتعذيب الجلود الجديدة مع أن العصيان لم يكن بها، ولم أكتب ما قاله ولا أتذكره، والمشهور في الجواب عندهم أن البدل يكون عين الأصل المبدل منه في مادته، وغيره في صورته، وهذه سفسطة ظاهرة، وذكر الرازي بعد هذا الجواب جوابا ثانيا: وهو أن المعذب هو الإنسان وذلك الجلد ما كان جزءا من ماهيته بل هو كالشيء الزائد الملتصق به، وثالثا: وهو أن المراد بالجلود السرابيل، قال: وطعن فيه القاضي بمخالفته للظاهر، ورابعا: هو أن هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع، قال: كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام: كلما انتهى فقد ابتدأ، وكلما انتهى إلى آخره فقد ابتدأ من أوله، فكذلك قوله: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهوا إلى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا، فيكون المقصود دوام العذاب وعدم

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٢٢٢/٤

انقطاعه، انتهى تصويره لهذا الوجه، وقد علمت أنه يوافق ما اختاره الأستاذ الإمام في العبارة ورأيت أنه صورها بما هو أقرب من هذا التصوير إلى العقل واللفظ، وذكر الرازي عن السدي وجها خامسا ورده لظهور بطلانه.

وقد رد الألوسي **الإشكال من** أصله قال: وعندي أن هذا السؤال مما لا يكاد يسأله عاقل فضلا عن فاضل، وذلك لأن عصيان الجلد وطاعته وتألمه وتلذذه غير معقول ؛ لأنه من حيث ذاته لا فرق بينه وبين سائر الجمادات من جهة عدم الإدراك والشعور، وهو أشبه الأشياء بالآلة ؛ فيد قاتل النفس ظلما مثلا آلة له كالسيف الذي

قتل به، ولا فرق بينهما إلا بأن اليد حاملة للروح والسيف ليس كذلك، وهذا لا يصلح وحده سببا لإعادة اليد بذاتها وإحراقها دون إعادة السيف وإحراقه ؛ لأن ذلك الحمل غير اختياري، فالحق أن العذاب على النفس الحساسة بأي بدن حلت وفي أي جسد كانت، وكذا يقال في النعيم اهـ.

وقد أيد هذا الرأي بما ورد من الأحاديث في كبر أجساد أهل الآخرة، ثم قال: " ولولا ما علم من الدين بالضرورة من المعاد الجسماني بحيث صار إنكاره كفرا لم يبعد عقلا القول بالنعيم والعذاب الروحانيين فقط، ولما توقف الأمر عقلا على إثبات الأجسام فعلا، ولا يتوهم من هذا أني أقول باستحالة إعادة المعدوم معاذ الله تعالى، ولكني أقول بعدم الحاجة إلى إعادته وإن أمكنت، والنصوص في هذا الباب متعارضة، فمنها ما يدل على إعادة." [(١)]

"الذين ابتلوا بهذه المحن من أحباء الله تعالى. وأجاب الرازي عن هذا **الإشكال بثلاثة** أجوبة ؛ حاصل الأول: أننا نعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم وخيار أمته من أحباء الله تعالى، ولا ندعي أنهم أبناء الله تعالى. وحاصل الثاني: أن المراد عذاب الآخرة، وقد اعترف به اليهود ؛ إذ قالوا: " لن تمسنا النار إلا أياما معدودة ". وحاصل الثالث: أن المراد به المسخ الذي وقع لبعض اليهود قبل الإسلام، أضيف إلى المخاطبين لأنهم من جنسهم. قال الرازي بعد شرح الأجوبة بعبارة أخرى: وهذا **الجواب** أولى ؛ لأنه تعالى لم يكن ليأمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود ؛ فإنهم يقولون لا نسلم أنه تعالى يعذبنا، بل الأولى أن يحتج عليهم بشيء قد وجد حتى يكون الاستدلال قويا متينا، انتهى. ونحن نقول: إن هذا الأخير أضعفها، وإنهم لا يعترفون به أيضا، وإنه لا حجة فيه ولا في الثاني على النصارى ؛ فيكون تسليما لهم، أو إقرارا على دعوى أنهم أبناء الله، وهم الذين يكثرون هذه الدعوى ويتبجحون بها، ثم إن التعبير بالمضارع (يعذبكم) ينفي أن يكون المراد تعذيبا خاصا بطائفة وقع في الزمن الماضي، وأقوى أجوبته الأول، ولكنه لم يفطن لما فيه من القوة، ولم يبينه بيانا تاما، على أنه لم يحرر أصل الدعوى ؛ فيهتدي إلى تحرير **الجواب**. والصواب أن هذا **الإشكال لا** يرد على الإسلام والقرآن، وإليك البيان الصحيح الذي يتضاءل به حتى يدخل في خبر كان.

كان اليهود يعتقدون أنهم شعب الله الخاص، ميزهم لذاتهم على جميع البشر ؛ فلا يمكن أن يساويهم شعب آخر عنده، وإن كان أصح منهم إيمانا وأصلح عملا، وأنهم لا يكونون تابعين لغيرهم في الدين، فلا يصح أن يتبعوا محمدا صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه عربي، لا إسرائيلي، والفاضل لا يتبع المفضول بزعمهم، ولا يمكن أن يؤاخذهم الله على الكفر به ؛ لأنهم شعبه الخاص المحبوب، فهو لا يعاملهم إلا معاملة الوالد لأبنائه الأعزاء، والمحب لمحبوبه الخاص، وأما النصارى فقد أربوا عليهم في

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ١٣٤/٥

الغرور، وإن كان النبي الذي يدعون اتباعه قد جاهد غرور اليهود جهادا عظيما، فهم يدعون أن المسيح قد فداهم بنفسه، وأنهم أبناء الله بولادة الروح، والمسيح ابنه الحقيقي، ويخاطبون

الله تعالى دائما بلقب الأب. وقد كانت جميع فرقهم في زمن بعثة النبي صلى الله عليه وسلم أشد من اليهود فسادا وإفسادا، وفسقا وفجورا، وظلما وعدوانا، بشهادة مؤرخي الأمم كلها، منهم ومن غيرهم، ومع هذا كله كانوا يدعون أنهم أبناء الله وأحباؤه، وأنهم غير محتاجين إلى إصلاح في دينهم ولا دنياهم ؛ ولهذا رفضوا ما دعاهم إليه النبي صلى الله عليه وسلم من التوحيد الخالص والفضائل الصحيحة، والأعمال الصالحة، وردوا ما جاءهم به من كون مرضاة الله تعالى ومثوبته لا تنالان إلا بتزكية النفس وإصلاحها بالتوحيد والعمل.." [١]

"(وهو الله في السماوات وفي الأرض) اسم الجلالة (الله) علم لرب العالمين خالق السماوات والأرض، وقد كان هذا معروفا عند مشركي العرب. قال تعالى في سورة العنكبوت: (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون) (٢٩: ٦١) ومثلها في سورة الزمر: (٣٩: ٣٨) وفي معنى هذا السؤال **والجواب** آيات كثيرة وردت في سياق إثبات التوحيد والبعث راجع من آية ٨٠ إلى ٩٠ من سورة المؤمنون وآية ٦٠ وما بعدها من سورة النمل. فمن هذه الآيات تعلم أن اسم الجلالة يشمل هذه الصفات أو يستلزمها، فمعنى الآية أن الله تعالى هو المتصف بهذه الصفات المعروفة المعترف له بها في السماوات والأرض، كما تقول:

إن حاتما هو حاتم في طي وفي جميع القبائل

أي هو المعروف بالجود المعترف له به في كل قومه وفي غيرهم، وأن فلانا هو الخليفة في مملكته وفي جميع البلاد الإسلامية، وفي معنى قوله تعالى في أواخر الزخرف (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم) (٤٣: ٨٤) إلى آخر الآيات، وجعل بعضهم المعنى الاشتقاقي في الاسم الكريم إما المعبود وإما المدعو، وهذا هو معنى " الإله " وهو داخل في مفهوم الاسم الأعظم، والمعنى على هذا: كمعنى آية الزخرف أي وهو المعبود أو المدعو في السماوات والأرض، وقال الحافظ ابن كثير: إنه الأصح من الأقوال، وفي الآيات وجوه أخرى: فمنها أنه المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيهما ومنها أنه الذي يقال له الله فيهما لا يشرك به في هذا الاسم وقيل: إن " في السماوات وفي الأرض " متعلق بما بعده، وفيه **إشكال نحوي وإشكال معنوي**.

وزعمت الجهمية أن المعنى أن الله تعالى كائن في السماوات والأرض، ومنه أخذوا قولهم. إنه في كل مكان، والله أعلى وأجل مما قالوا، فهو بائن من خلقه غير حال فيه كله ولا في جزء منه، وما صح من إطلاق كونه في السماء ليس معناه إنه حال في هذه الأجرام السماوية كلها أو بعضها، وإنما هو إطلاق لإثبات علوه على خلقه غير مشابه لهم في شيء بل هو بائن منهم ليس كمثله شيء.

وأما جملة (يعلم سركم وجهركم) فهي تقرير لمعنى الجملة الأولى لأن الذي استوى في علمه السر والعلانية هو الله وحده، وإلا

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٦/٢٦١

فهو كلام مبتدأ بمعنى: هو يعلم سركم وجهركم أو خبر ثان، قيل: أو ثالث (ويعلم ما تكسبون) من الخير والشر فيجازيكم عليه.." (١)

"في عهد نزول هذه السورة. وإن ضعف الإرادة ليصد صاحبه في كل زمان ومكان عن الواجبات وسائر الأعمال التي لا بد فيها من احتمال مشقة بدنية أو نفسية، وإن كانت من أعمال الإيمان ومصالح الأمة والأوطان، ولو بحثت عن خسران الأفراد المتعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات لكرامة أنفسهم، وخسران الجماعات والأمم التي تولي زعامتها أمثال هؤلاء الأفراد لاستقلالها وصلاح أمرها لرأيت سبب هذا وذاك وهن العزيمة وذبذبة الإرادة، فالفوز والفلاح في الدين والدنيا لا يتم إلا بالعلم الصحيح والعزيمة الحافزة إلى العمل بالعلم، فمن خسر إحدى الفضيلتين يصدق عليه أنه خسر نفسه سواء كان فردا، أو أمة، فما بال من خسرهما كلتيهما والعياذ بالله تعالى وقد لمح الزمخشري إلى خسران النفس في الآخرة فأورد على الآية إشكالا في غير محله. وأجاب عنه على طريقة المتكلمين **جوابا** في غير محله. قال (فإن قلت) : كيف جعل عدم إيمانهم مسببا عن خسرانهم والأمر على العكس؟ (قلت) : معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون.

(وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم) الظاهر المختار أن هذا عطف على ما قبله، أي لله ما في السماوات وما في الأرض، وله ما سكن في الليل والنهار، واستظهر أبو حيان أنه استئناف إخبار غير مندرج تحت السؤال **والجواب**. وسكن من سكنى أو من السكون ضد الحركة، وفيه اكتفاء بما ذكر عما يقابله، أي له ما سكن وما تحرك، على حد قوله: (سرابيل تقيكم الحر) (١٦: ٨١) أي والبرد. ويجوز الجمع بين المعنيين على مذهب من يجوز ذلك في المشترك بما يحتمله المقام، والحكمة في ذكر هذا الملك

الخاص على دخوله في عموم ما في السماوات والأرض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا، فإن السكنى والسكون من دواعي خفاء الساكن، فإذا كان في الليل كان أشد خفاء؛ ولذلك قدم ذكر الليل لأن ما يسكن فيه هو المقصود بالذات، وعطف النهار عليه تكميل، ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر، المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة ذكرنا بأنه هو السميع العليم، أي المحيط سمعه بكل ما من شأنه أن يسمع مهما يكن خفيا عن غيره، فهو يسمع دبيب النملة في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات ويصمه كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها، كما قال أمير المؤمنين علي المرتضى كرم الله وجهه: وهو المحيط علمه بكل شيء (يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور) (٤٠: ١٩) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع أو تعزب عن علمه حاجة محتاج، حتى يخبره بها الأولياء، أو يقنعه بها الشفعاء (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) (٢: ٢٥٥) .

بعد كتابة ما تقدم راجعت التفسير الكبير فإذا فيه من نكت البلاغة في الآية ما نقله." (٢)

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٢٥٠/٧

(٢) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٢٧٥/٧

"والتصديق بالأنبياء، ولكن يعذبون بذنوبهم. وأوحى الله إليه (فإما نذهبن بك فإنا منهم منتقمون) (٤٣: ٤١) يقول من أمتك (أو نرينك الذي وعدناهم (٤٢) من العذاب وأنت حي (فإنا عليهم مقتدرون) (٤٢) فقام نبي الله – صلى الله عليه وسلم – فراجع ربه، فقال: " أي مصيبة أشد من أن أرى أمتي يعذب بعضها بعضا؟ " وأوحي إليه (الم أحسب الناس أن يتركوا) (٢٩: ١، ٢) الآيتين فأعلمه أن أمته لم تخص دون الأمم بالفتن، وأنها ستبتلى كما ابتليت الأمم، ثم أنزل عليه (قل رب إما تريني ما يوعدون رب فلا تجعلني مع القوم الظالمين) (٢٣: ٩٣، ٩٤) فتعوذ نبي الله فأعاذه الله، لم ير من أمته إلا الجماعة والألفة والطاعة، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة، فأخبره أنه إنما يخص بها ناسا منهم دون ناس، فقال: (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب) (٨: ٢٥) فخص بها أقواما من أصحاب محمد – صلى الله عليه وسلم – بعده وعصم بها أقواما. اهـ.

وقد وفى الحسن – رحمه الله – المسألة حقها من البيان بذكر ما يتعلق بها، وإن نزل بعدها بسنين كآية الأنفال الأخيرة، ولكنه لم يبين معنى هذه، وهو بيان سنته تعالى في الفتن، تصاب بها الأمم لا تصيب الذين ظلموا منهم، وكانوا سبب العذاب المترتب عليها خاصة، بل تحل بهم وبمن لم يمنعهم عن الظلم ولو عجزا، بل ظاهر الرواية مخالف لظاهر الآية في هذا، ولعله محرف.

واعلم أنه ورد في هذا المعنى أحاديث أخرى؛ منها أنه – صلى الله عليه وسلم – دعا ربه ألا يهلك أمته بتسليط عدو عليهم من غير أنفسهم، ولا بالسنة العامة – أي المجاعة والقحط – ولا بالغرق، ولا بما عذب به الأمم قبلهم كالريح والصيحة والرجفة. وقد أورد هذه الأحاديث الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية، والسيوطي في الدر المنثور.

وقد استشكل هذه الأحاديث العلماء بما ورد من الأحاديث المتعددة من الطرق المختلفة في إثبات وقوع الخسف والمسخ والقذف في هذه الأمة، وأمثل ما أجابوا به عنها هو أن ما دعا به النبي – صلى الله عليه وسلم – إنما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلكت عاد وثمود وقوم لوط وغيرهم، ووقوع شيء من ذلك في بعض الأمة لا ينافي استجابة الدعاء، فإن منه الموت غرقا أو جوعا، وقد وقع لكثير من الأمة حتما.

ثم حدث لهذه الأمة في الأجيال الأخيرة ما هو أولى بالإشكال، وأحوج إلى مثل هذا **الجواب**، وهو تسليط الأعداء عليها المعارض لما ورد في هذا الباب وأصحه ما رواه مسلم، من حديث ثوبان قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: " إن الله زوى لي الأرض فرأيت." (١)

"الحيوان، وآزر كان من أحمق البشر؛ لأنه بعد أن ظهر له من ولده ما ظهر من الآيات البينات أصر على الكفر حتى مات. . إلخ.

ثم ذكر الحافظ أن الإسماعيلي استشكل متن هذا الحديث من أصله، وطعن في صحته من جهة أن إبراهيم علم أن الله لا يخلف الميعاد، فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيا مع علمه بذلك؟ قال الحافظ: وقال غيره: هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى: (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) (٩: ١١٤) وأجاب

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٤١٢/٧

عن الثاني بأن أهل التفسير اختلفوا في الوقت الذي تبرأ فيه إبراهيم من أبيه، فقيل: كان ذلك في الحياة الدنيا لما مات آزر مشركا. وذكر أن الطبري

رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها: استغفر له ما كان حيا، فلما مات أمسك. وقيل: إنما تبرأ منه يوم القيامة لما يئس حين مسخ على ما صرح به في رواية ابن المنذر التي أشرت إليها. وهذا الذي أخرجه الطبري أيضا من طريق عبد الملك بن أبي سليمان، سمعت سعيد بن جبير يقول: إن إبراهيم يقول يوم القيامة: رب والدي، رب والدي، فإذا كان الثالثة أخذ بيده، فيلتفت إليه وهو ضبعان، فيتبرأ منه. . . (ثم قال الحافظ) : ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه لما مات مشركا، فترك الاستغفار له، لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقة، فسأل فيه، فلما رآه مسخ يئس منه حينئذ، فتبرأ منه تبرءا أبديا. وقيل: إن إبراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع إبراهيم على ذلك، ويكون تبرؤه منه بعد الحال التي وقعت منه في الحديث. انتهى. وفيه التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي، وهو كثير في أخبار القيامة.

ثم نقل الحافظ عن الكرماني إيرادا بمعنى **إشكال الإسماعيلي** موضحا. **والجواب** عنه من وجهين: أحدهما أنه إذا مسخ وألقي في النار لم تبق الصورة التي هي سبب الخزي، فهو عمل بالوعد والوعيد معا، وثانيهما أن الوعد كان مشروطا بالإيمان، وإنما استغفر له وفاء بما وعده، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه.

وأقول: إن ما في الحديث من أن الله تعالى وعد إبراهيم – صلى الله عليه وآله وسلم – بألا يخزيه يوم القيامة يشير إلى دعائه الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة الشعراء، ومنه (واغفر لأبي إنه كان من الضالين ولا تخزني يوم يبعثون يوم لا ينفع مالا ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) (٢٦: ٨٦ – ٨٩) وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه إلا من الحديث، فهو يدل على أن الله تعالى أوحى إليه بأنه استجاب له هذا الدعاء بشرطه المعلوم من الدين بالضرورة، وهو أن الله تعالى لا يغفر لمن يشرك به. وتأمل قوله تعالى في خاتمة الدعاء: (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) فهو من دقائق الرقائق.

وأما استدلال الألوسي تبعا لغيره بحديث " لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام." [(١)]

"من العلماء أن آدم لم يكن رسولا لأن الآية تدل عندهم على أن أول رسول شرع الله على لسانه الأحكام، هو نوح عليه السلام.

وأما حديث الشفاعة فقد تكلم فيه الحافظ ابن حجر في عدة مواضع من شرح البخاري: قال في شرح حديث جابر من كتاب التيمم " أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي – إلى قوله – وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة ": وأما قول أهل الموقف لنوح كما صح في حديث الشفاعة: أنت أول رسول إلى أهل الأرض – فليس المراد به عموم بعثته بل إثبات أولية إرساله انتهى. وهذا اعتراف بأنه أول الرسل. ثم قال في شرح حديث أبي هريرة من كتاب أحاديث الأنبياء: فأما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبيا وبالضرورة

نعلم أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه، فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون أول رسول، فيحتمل

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٧/٤٥٠

أن تكون الأولية في قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم " إلى أهل الأرض " لأنه في زمن آدم لم يكن للأرض أهل، أو لأن رسالة آدم إلى بنيه كانت كالتربية للأولاد، ويحتمل أن يكون المراد أنه – أي نوحا – أول رسول أرسل إلى بنيه وغيرهم من الأمم الذين أرسل إليهم من تفرقهم في عدة بلاد وآدم إنما أرسل إلى بنيه وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة. واستشكله بعضهم بإدريس ولا يرد لأنه اختلف في كونه جد نوح كما تقدم انتهى. أقول: ويلي شرحه لهذا الحديث شرحه لما أورده البخاري في إلياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود وابن عباس أن إلياس هو إدريس، وقال الحافظ عند الكلام على ترجمة الباب: وكان المصنف – أي البخاري – رجح عنده كون إدريس ليس من أجداد نوح فلذا ذكره بعده اهـ. وإنما ذكره بعد إلياس. ثم قال في شرح حديث أنس من كتاب الرقاق – بعد ذكر الاستشكال بآدم وشيث وإدريس – ومجمل الأجوبة عن الإشكال المذكور أن الأولية مقيدة بقولهم: " إلى أهل الأرض " لأن آدم ومن ذكر معه لم يرسلوا إلى أهل الأرض. ثم ذكر الإشكال بحديث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا هم أهل الأرض، وبعثة نبينا لقومه ولغير قومه، ثم قال: أو الأولية مقيدة بكونه أهلك قومه، أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا. وإلى هذا جنح ابن بطال في حق آدم، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبي ذر فإنه كالصريح في أنه كان نبيا مرسلا، وفيه التصريح بإنزال الصحف على شيث وهو من علامات الإرسال وأما إدريس فذهبت طائفة إلى أنه كان في بني إسرائيل وهو إلياس وقد ذكر ذلك في أحاديث الأنبياء. ومن الأجوبة أن رسالة آدم كانت إلى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته، ونوح كانت رسالته إلى قوم كفار يدعوهم إلى التوحيد اهـ.

وظاهر أن جواب ابن بطال وهو أحد شراح البخاري من فقهاء المالكية الأندلسيين أبعد." (١)

"الأجوبة المذكورة عن التكلف، وأولها باطل لأن أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الأرض لا السماء، وباقيها لا يزيل الإشكال. وتعقب القاضي عياض له بحديث أبي ذر عجيب منه، وأعجب منه سكوت الحافظ عليه، فالحديث اختلف الحفاظ فيه فجزم ابن الجوزي بأنه موضوع، وحقق السيوطي في مختصر الموضوعات أنه ضعيف وذكر ذلك في الدر المنثور، واتفقوا على انتقاد ابن حبان لذكره إياه في صحيحه كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره، وقد قدم القسطلاني جواب ابن بطال غير معزو إليه على غيره مما ذكر من تلك الأجوبة في شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق في البخاري فقال عند قول آدم " ائتوا نوحا أول رسول بعثه الله ": أي آدم وشيث وإدريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا. إلخ. فالقسطلاني يعد القول بعدم رسالة آدم جوابا مقبولا.

وقال النووي في شرح حديث أنس من صحيح مسلم: قال الإمام أبو عبد الله المازري قد ذكر المؤرخون أن إدريس جد نوح عليهما السلام، فإن قام دليل على أن إدريس أرسل أيضا لم يصح قول النسابين أنه قبل نوح لإخبار النبي – صلى الله عليه وسلم – عن آدم أن نوحا أول رسول بعث، وإن لم يقم دليل جاز ما قالوه وصح أن يحمل على أن إدريس كان نبيا غير مرسل. قال القاضي عياض: وقد قيل إن إدريس هو إلياس وأنه كان نبيا في بني إسرائيل كما جاء في بعض الأخبار مع يوشع بن نون فإن كان هكذا سقط الاعتراض، قال القاضي: وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهما إلى من

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٥٠٣/٧

معهما وإن كانا رسولين فإن آدم إنما أرسل لبنيه ولم يكونوا كفارا، بل أمر بتعليمهم الإيمان وطاعة الله تعالى، وكذلك خلفه شيث بعده فيهم، بخلاف رسالة نوح إلى كفار أهل الأرض. قال القاضي: وقد رأيت أبا الحسن ابن بطال ذهب إلى أن آدم ليس برسول ليسلم من هذا الاعتراض، وحديث أبي ذر الطويل ينص على أن آدم وإدريس رسولان. هذا آخر كلام القاضي والله أعلم اهـ.

فجملة هذه النقول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف في رسالته، وأن إدريس مختلف من رسالته وفي كونه هو إلياس المذكور في آيات سورة الأنعام التي نفسرها أو غيره. فيكون عدد الرسل المجمع على وجوب الإيمان برسالتهم لأن نص القرآن فيها قطعي – ثلاثة وعشرين فقط، وأما الأحاديث فليس فيها نص قطعي الرواية والدلالة على رسالة آدم، وقد علمت أن حديث أبي ذر الذي نص على ذلك في سياق عدد الأنبياء والرسل لا يحتج به في الأحكام العملية

التي يكتفى فيها بالدليل الظني بله هذه المسألة الاعتقادية التي يطلب فيها اليقين، لأن أهون ما قيل فيه: إنه ضعيف، وقيل: إنه موضوع. ولو وجدوا حديثا صحيحا أو حسنا في إثبات رسالة آدم لما لجأوا إلى ذكره.

وأما مسألة نبوته وهو كونه موحى إليه من الله تعالى ففيها حديث آحادي رواه البيهقي وغيره عن أبي أمامة قال إن رجلا قال يا رسول الله: أنبيا كان آدم؟ قال " نعم معلم مكلم "." (١)

"القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الأخرى، فكل من القراءتين مشكل من وجه، وقد أجاب بعضهم عن **الإشكال** **الأول** مما يرد عليه بأن مشركي قريش كانوا يعلمون أن اليهود أصحاب التوراة المنزلة على موسى عليه السلام وسيأتي الدليل على ذلك.

وأما جمهور المفسرين الذين قالوا إن الآية نزلت في اليهود، فيجيبون عن إشكال

ابن جرير الأول – وهو نزول السورة في مكة وكون السياق قبلها وبعدها في محاجة مشركي قريش – بأن هذه الآية مستثناة من ذلك كما تقدم، فإنها نزلت في المدنية، وأدخلت في هذا الموضع لتكون مقدمة للكلام في بحث الرسالة بعد بحث التوحيد، وفيه – كما قال: إنه ليس في سابق الكلام ذكر لليهود ليعود الضمير إليهم بغير تكلف، وأجابوا عن إشكاله الثاني وهو كون اليهود يقرون بالوحي ولا ينكرونه من وجوه: (أحدها) أن هذا إنكار مطلق أريد به المقيد، وقد بنى الرازي هذا **الجواب** على قصة مالك بن الصيف التي رويت في المأثور عن سعيد بن جبير – وعزاها الرازي إلى ابن عباس – وهي أنه كان سمينا وهو من أحبارهم فسأله النبي – صلى الله عليه وسلم – واستحلفه " هل يجد في التوراة أن الله يبغض الحبر السمين؟ " فقال الكلمة. قال الرازي ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء في أنه يبغض الحبر السمين. (ثانيها) أنه قال ذلك في حالة الغضب مبالغة، وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي – صلى الله عليه وسلم – أغضبه فقال ذلك، أي في حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان. (ثالثها) أنه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتابا من السماء، أي سفرا مخطوطا – كما روي عن ابن عباس – وهو من تحريفهم، فإنهم يعلمون أن الوحي

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٥٠٤/٧

الذي ينزله الله ليكتب يسمى كتابا قبل كتابته تجوزا وبعدها حقيقة. (رابعها) أن مرادهم ما أنزل الله عليك من شيء – كما روي عن السدي – فذكر العام وأورد الخاص. وأما قراءة " يجعلونه قراطيس " إلخ. فلا تشكل على هذا الوجه من التفسير فيحتاج إلى **الجواب** عنها كما تشكل قراءة " تجعلونه " على الوجه الآخر.

هذا ما اطلعنا عليه في توجيه القراءتين وفيه من التكلف ما لا يخفى. وقد تقدم في تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة أوله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) ٢٠ أن قريشا أرسلوا إلى المدينة من يسأل اليهود عن رسالة النبي – صلى الله عليه وسلم – فأنكروا معرفته، وسيأتي في تفسير سورة الكهف أن قريشا بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود المدينة – وفي رواية أنهم أرسلوا وفدا منهم هذان الزعيمان للكفر – فقالوا لهم: سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته وأخبروهم بقوله فإنهم أهل الكتاب الأول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء، فخرجا حتى أتيا المدينة فسألا أحبار يهود عن رسول الله –

صلى الله عليه وسلم – ووصفا لهم." (١)

"مع عدم نسخ القراءة الأولى، وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءتين بغير تكلف ما، ويزول كل **إشكال عرض** للمفسرين في تفسيرهما.

وأما قوله تعالى: (وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم) فقال قتادة: اليهود آتاهم الله تعالى علما فلم يهتدوا به ولم يأخذوا به ولم يعملوا به فذمهم الله في عملهم ذلك. وقال مجاهد هذه للعرب، وفي رواية عنه للمسلمين ومؤداهما واحد. فإن ما علمه العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه إلى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدته عامة.

وفي الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بإيتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين، والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود: وعلمتم بما أنزل على خاتم النبيين ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم الذين كانوا أعلم وأهدى منكم، فمن ذلك ما أفاده قوله تعالى: (إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون) ٢٧: ٧٦ وسيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى، ومنه ما انفرد به الإسلام – وهو ما أكمل الله تعالى به دينه – من بسط أصول العقائد موضحة بالأمثلة مؤيدة بالدلائل، ومن إتمام مكارم الأخلاق وعقائل الفضائل والآداب بجعلها وسطا بين ما كانوا عليه هم والنصارى من التفريط والإفراط، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات مصلحة لأنفس الأفراد وموافقة لمصالح الجماعات، ومن جعل الحكومة شورى بين أهل الحل والعقد، والشريعة مساوية بين الأجناس والملل والأفراد في ميزان العدل، لا يميز فيها إسرائيلي لنسبه ولا عربي لحسبه، ولا يحابى مسلم بإسلامه ولا يظلم كافر بكفره – كما تقدم في تفسير (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط) ٤: ١٣٥ وتفسير (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) ٥: ٨ وغيرهما، فكان المعقول أن يكون علماء اليهود –

وكذا النصارى – بعد مجيء النبي – صلى الله عليه وسلم – بهذه الأصول الكاملة في هداية البشر، التي أكمل الله تعالى بها دينه المطلق الذي أرسل به جميع رسله، أن يكونوا أسبق الناس إلى الإيمان به كما هو المعهود من كل ذي علم وفن حريص

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٥١٣/٧

على الكمال فيه إذا جاءه من يفوقه في العلم به، أو رأى كتابا فيه يفضل كل ما عرف من كتبه، ولكن الحسد والعصبية وحب الرياسة القومية، هي التي صدت عن الإيمان من صدت من علمائهم المستقلين، ولا تسل عن حال المقلدين، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلاء المعتدلين. وجملة " وعلمتم " إلخ. حالية، وقيل: استئنافية.

بين سبحانه إنكار المنكرين للوحي بعبارة تدل على جهلهم وترشد إلى البرهان المفند لزعمهم، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال الملجم لهم، ثم لقنه **الجواب** الذي كان." (١)

"ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر " هذا لفظ مسلم، والمعنى أن رمضان بعشرة أشهر والستة أيام بستين يوما.

ومن المباحث الكلامية في الآية قول الأشعرية: إن الثواب كله بفضل الله تعالى ولا يستحق أحد من المحسنين منه شيئا، وقول المعتزلة: إن الثواب هو المنفعة المستحقة على العمل والتفضل المنفعة غير المستحقة، وإن الثواب يجب أن يكون أعظم من التفضل في الكثرة والشرف، إذ لو جاز العكس أو المساواة لم يبق في التكليف فائدة فيكون عبثا وقبيحا، من ثم قال الجبائي وغيره: يجب أن تكون العشرة الأمثال في جزاء الحسنة تفضلا والثواب غيرها وهو أعظم منها. وقال آخرون: يجوز أن يكون أحد العشرة هو الثواب والتسعة تفضلا بشرط أن يكون الواحد أعظم وأعلى شأنا من التسعة. ونقول: إن هذه النظريات كلها ضعيفة ولا فائدة فيها، وإذا كان التفضل ما زاد وفضل على أصل الثواب المستحق بوعد الله تعالى وحكمته وعدله فأي مانع أن يزيد الفرع على الأصل وهو تابع له ومتوقف عليه، وإنما كان يكون الثواب حينئذ عبثا على تقدير التسليم لو كان التفضل يحصل بدونه فيستغني به عنه كما هو واضح.

وقد أورد الرازي في تفسير الآية إشكالات شرعية وأجاب عنها أجوبة ضعيفة قال: (الأول) كفر ساعة كيف يوجب عقاب الأبد على نهاية التغليظ. (**جوابه**) أنه كان الكافر على عزم أنه لو عاش أبدا لبقي على ذلك الاعتقاد أبدا، فلما كان ذلك العزم مؤبدا عوقب عقاب الأبد، خلاف المسلم المذنب فإنه يكون على عزم الإقلاع عن ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبته منقطعة. انتهى بنصه.

ونقول في الرد عليه: (أولا) إننا لا نسلم أن كل كافر يعزم أو يخطر بباله العزم المذكور ولا سيما من عرضت له عقيدة أو فعلة مما عدوه كفرا ساعة من الزمان ومات عليها، والكفر عند المتكلمين والفقهاء لا ينحصر في جحود العناد وربما كان أكثر الكفار يعتقدون أنهم مؤمنون ناجون عند الله تعالى. (ثانيا) أن كون العقاب الأبدي على العزم المذكور يحتاج إلى نص، والعقل لا يوجبه بل لا يوجب عند الأشعرية حكما ما من أحكام الشرع، وهذا **الإشكال لا** يرد على ما جرينا عليه هنا تبعا لما وضحناه مرارا من كون الجزاء على قدر تأثير الاعتقاد والعمل في النفس. (ثالثها) قد تنصل بعض العلماء من هذا **الإشكال بمثل** ما نقلناه في تفسير

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٥١٥/٧

(خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) (١٢٨) وهو يرجع إلى قولين: أحدهما نفي كون العذاب أبديا لا نهاية له، وثانيهما تفويض الأمر فيه إلى حكمة الله تعالى وعلمه.." (١)

"يكون في بعضها دون بعض. والصواب أن نفي السؤال عن الذنب في آية الرحمن لا إشكال فيه لأن ما بعد الآية يفسرها بأن المراد لا يسأل أحد عن ذنبه لأجل أن يعرف المجرم ويمتاز من غيره، إذ قال بعدها: (يعرف المجرمون بسيماهم) (٥٥: ٤١) وهو استئناف بياني، كأنه قيل: لم لا يسألون وبم يعرف المجرمون منهم ويمتازون من المسلمين؟ فقال: (يعرف المجرمون بسيماهم) ولا مندوحة عن حمل آية القصص على هذا المعنى وهو مروي عن ابن عباس كالأول، وروي عنه أيضا أن المذنب لا يسأل عن ذنبه هل أذنبت أو هل فعلت كذا من الذنوب؟ أي لأن الله تعالى أعلم منه بذنوبه وقد أحصاها عليه في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وهو يجد ما عمل حاضرا في كتابه متمثلا في نفسه، معروضا لها فيما يشهد عليه من أعضائه وجوارحه - وإنما يسأله لم عمل كذا - أي بعد أن يعرف به، وهو يتفق مع تفسيره هنا لقوله عز وجل:

(فلنقصن عليهم بعلم) قال: يوضع الكتاب يوم القيامة فيتكلم بما

كانوا يعملون. وأصل القص تتبع الأثر، فيكون بالعمل كقوله تعالى حكاية عن أم موسى: (وقالت لأخته قصيه) (٢٨: ١١) وبالقول، ومنه: (نحن نقص عليك أحسن القصص) (١٢: ٣) وهي الأخبار المتتبعة كما حققه الراغب فليس كل خبر قصصا، أي فلنقصن على الرسل وعلى أقوامهم الذين أرسلوا إليهم كل ما وقع من الفريقين قصصا بعلم منا، يحيط بكل ما كان منهم لا يعزب عنه مثقال ذرة، أو عالمين بكل ما كان منهم وما كتبه الكرام الكاتبون عنهم (وما كنا غائبين) عنهم في حال من الأحوال ولا وقت من الأوقات، بل كنا معهم نسمع ما يقولون ونبصر ما يعملون، ونحيط علما بما يسرون ويعلنون، كما قال: (وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا) (٤: ١٠٨) فالسؤال لأجل البيان والإعلام، لا لأجل الاستبانة والاستعلام، وهذا القصص هو الذي يكون به الحساب ويتلوه الجزاء، والآيات والأحاديث في بيانه كثيرة.

أما الآيات فتأتي في مواضعها، وأما الأحاديث فمنها حديث ابن عمر المتفق عليه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته: فالإمام يسأل عن الناس، والرجل يسأل عن أهله، والمرأة تسأل عن بيت زوجها، والعبد يسأل عن مال سيده " وورد بألفاظ أخرى. وفي معناه ما رواه الطبراني في الأوسط بسند صحيح عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فأعدوا للمسائل جوابا " قالوا: وما جوابها؟ قال: " أعمال البر " وفي معناه ما رواه من حديث عبد الله بن مسعود " إن الله سائل كل ذي رعية عما استرعاه أقام أمر الله." (٢)

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٢٠٨/٨

(٢) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٢٨١/٨

"هذا ملخص مضمون القصة أو ملخص بقيتها، وأما ملخص ما فيها من العبرة فهو أنه ينبغي لنا أن نعرف أنفسنا بغرائزها واستعدادها للكمال، وما يعرض لها دونه من الموانع فيصرفها عنه إلى النقائص، وأن أنفع ما يعيننا على تربيتها عهد الله إلينا بأن نعبده وحده، وألا نعبد معه الشيطان ولا غيره، وأن نذكره ولا ننساه فننسى أنفسنا، ونغفل عن تزكيتها، وصقلها بصقال التوبة كلما عرض لها من وسواس الشيطان ما يلوثها، فإنه إن يترك صار صدأ وطبعا مفسدا لها، وما أفسد أنفس البشر ودساها إلا غفلة عقولهم

وبصائرهم عنها، وتركها كالريشة في مهاب أهواء الشهوات، ووساوس شياطين الضلالات، فعلى العاقل أن يعرف قيمتها، ويحرص عليها أشد من حرصه على ما عساه يملك من نفائس الجواهر، وأعلاق الذخائر، فإن حرصه على مثل هذا إنما يكون لأجلها، وهو يبذله عند الضرورة في أحقر ما لا بد لها منه. وذلك بأن يطلب لها أقصى ما تسمو إليه همته من الكمال، ويحاسبها كل يوم مرة أو أكثر على ما بذلت من السعي لذلك، وعلى مكافحة ما يصدها عنه من الأهواء والوساوس، وينصب الميزان القسط لما يشتبه عليها من الآراء والخواطر، ليعرف كنه الحق والخير فيلتزمهما، وأضدادهما من الشر والباطل فيجتنبهما. وليتدبر ما قفى به الكتاب العزيز على القصة من الوصايا في الآيات الآتية.

الإشكالات في القصة:

قد أكثر المفسرون المتكلمون في هذه القصة من استخراج الإشكالات، **والجواب** عنها بأنواع من التمحلات، وهي مبنية على ما جروا عليه من أن آدم كان نبيا ورسولا، وأن الرسل معصومون من معاصي الله تعالى، فكيف وسوس له الشيطان فأغواه؟ وكيف أقسم له فصدقه فيما يخالف خبر الله؟ وكيف أطمعه في أن يكون ملكا أو خالدا فطمع وهو يستلزم إنكار البعث؟ وإذا كان لم يصدقه فكيف أطاعه؟ وهل الأمر له بالأكل من الجنة أمر وجوب أم إباحة؟ وهل النهي عن الشجرة للتحريم أو الكراهة – إلخ. ما هنالك حتى زعم بعضهم أن معصيته كانت صورية. وزعم بعض الصوفية أن حقيقة هذه المسألة لا تعرف إلا بالكشف أو إلا في الآخرة. ولا يرد على ما أوردناه شيء من ذلك – فأما على جعل التأويل من باب التمثيل، وجعل الأمر والنهي للتكوين لا للتكليف، فالأمر ظاهر. وأما على الوجه الأول فما جليناه فيه يقربه من الوجه الآخر. وآدم لم يكن نبيا رسولا عند بدء خلقه اتفاقا، ولا موضع للرسالة في ذلك الطور، والظاهر من الآيات الواردة في الرسل ومن بعض الأحاديث الصحيحة أنه لم يكن رسولا مطلقا، وأن أول الرسل نوح عليه وعليهم السلام وعصمة." (١)

"وأنت ترى أن تعبير الإسكافي في هذه الفائدة أوسع من التعبير الذي ذكره ابن هشام وغيره وأبعد عن الإشكال، فقد قال هو: إن معنى الحال فيها عبارة عن تحقيق الفعل وإدنائه من الوقوع، وهو يصدق بجعل المضارع للحال حقيقة أو بجعل معنى الاستقبال فيه قريبا جدا حتى كأنه حال، ولا يرد على هذا ما

يرد على قولهم: تخليص معنى المضارع للحال، **وجوابهم** عن الآيتين يظهر في تعبيرهم كما يظهر في تعبيره هو بغير تكلف ما.

ثم إنه لا بد في صدق التعبير بقوله: (فلسوف) من كون فرعون ذكر في وعيدهم المستقبل أنه قريب، وأنه قطعي لا مرد له،

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٣١٥/٨

سواء قاله على سبيل الإيضاح أو على سبيل الاستدارك، ورب جملة أو جمل طويلة تؤدى في القرآن بجملة قصيرة أو كلمة أو حرف في كلمة كاللام هنا، وهذا من دقائق إيجاز القرآن، وهو ضرب من ضروب إعجازه اللفظية في غير الأسلوب والنظم، وكلها دون إعجازه في بيان حقائق الشرع والعلم، فكيف يمكن لبشر أن يؤدي هذه الدقائق بالترجمة؟ ومثله في هذا ما سبق، وما يأتي من تتمة هذه المباحث.

(ومنها) – أي: مباحث المقابلة والتنظير بين السور – أنه قال هنا: ثم لأصلبنكم وقال في (طه: ٧١) و (الشعراء: ٤٩) ولأصلبنكم ولا تعارض بين العاطفين فإن العطف بالواو مطلق يصدق بالتعقيب الذي تدل عليه " الفاء " بالتراخي الذي تدل عليه " ثم " وليس مقيدا بأحدهما، وغايته أنه أفاد بـ " ثم " معنى خاصا، وهو ما تدل عليه من التراخي في الزمن أو الرتبة، وكلاهما جائز هنا فإنه بعد أن أفاد بقوله: (فلسوف) (٢٦: ٤٩) وقوله: (فلأقطعن) (٢٠: ٧١) أن الوعيد سينفذ حالا في المجلس بقطع الأيدي والأرجل من خلاف – أفاد بقوله: ثم لأصلبنكم (٧: ١٢٤) أن التصليب نوع آخر، ومرتبة ثانية من التنكيل بهم، أو سيتأخر عن التقطيع في الزمن بأن يظلوا بعده مطروحين على الأرض إهانة لهم، ثم يعلقون على جذوع النخل، ويجوز الجمع بينهما، وكون التصليب في جذوع النخل فائدة أخرى زادها في سورة طه، وتخصيصها بها مناسب لنظمها، ولعلك تدرك ذلك بالذوق كما تدرك به التفرقة بين بحور الشعر.

وأوردنا هذا البحث الفني وأمثاله من هذه القصة على اجتنابنا للاصطلاحات الفنية والعلمية في الغالب لثلاثة أسباب: (١) أن هذه المسائل مما يقع فيه الاشتباه، ولم نر لها بيانا في التفاسير المتداولة حتى التي تمتاز بالعناية بمثلها.

(٢) بيان ما فيها من الدقة في تحديد المعاني، وغرائب الإيجاز والاتفاق في مظنة الاختلاف، وهو المعهود في كل موضوع طويل يعبر عنه بعبارات مختلفة: ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا (٤: ٨٢) إذ ليس في استطاعة بشر أن يحكي قصة كقصة موسى." (١)

"السلام مع أنه لا يصح أن يكون مصداق هذا الخبر بني عيسو على ما هو مقتضى دعاء إسحاق – عليه السلام –، المصرح به في الباب السابع والعشرين من سفر التكوين.

ولعلماء بروتستنت اعتراضان نقلهما صاحب الميزان في كتابه المسمى بحل **الإشكال في جواب** الاستفسار. (الأول) أنه وقع في الآية ١٥ من الباب ١٨ من سفر الاستثناء (التثنية) هكذا (فإن الرب إلهك يقيم من بينك من بين إخوتك) إلخ. فلفظ " من بينك " يدل دلالة ظاهرة على أن هذا النبي يكون من بني إسرائيل لا من بني إسماعيل. (والثاني) أن عيسى – عليه السلام – نسب هذه البشارة إلى نفسه فقال في الآية ٤٦ من الباب الخامس من إنجيل يوحنا (أن موسى كتب في حقي) .

(أقول) : آية التثنية على وفق التراجم الفارسية وتراجم أردو هكذا (فإن الرب إلهك يقيم من بينك من بين إخوتك نبيا مثلي فاسمع منه) والقسيس أيضا نقلها هكذا. **والجواب** أن اللفظ المذكور لا ينافي مقصودنا؛ لأن محمدا – عليه السلام – لما هاجر إلى المدينة، وبها تكامل أمره قد كان حوله بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع والنضير وغيرهم فقد قام من بينهم؛ ولأنه

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٦٥/٩

إذا كان من إخوتهم فقد قام من بينهم؛ ولأن قوله
" من بين إخوتك " بدل من قوله " من بينك " بدل اشتمال على رأي ابن الحاجب ومتبعيه القائلين بكفاية علاقة الملابسة غير الكلية والجزئية في تحقق هذا البدل، نحو جاءني زيد أخوه، وجاءني زيد غلامه، وبدل إضراب على رأي ابن مالك، والمبدل منه على كلا التقديرين غير مقصود، ويدل على كونه غير مقصود أن موسى – عليه السلام – لما أعاد هذا الوعد من كلام الله في الآية الثامنة عشرة لم يوجد فيه لفظ " من بينك "، ونقل بطرس الحواري أيضا هذا القول، ولم يوجد فيه هذا اللفظ كما علمت في الوجه السابع، وكذا نقله استفانوس أيضا ولم يوجد في نقله أيضا هذا اللفظ كما صرح به في الباب السابع من كتاب الأعمال وعبارته هكذا: (هذا هو موسى الذي قال لبني إسرائيل نبيا مثلي سيقيم لكم الرب إلهكم من إخوتكم له تسمعون) فسقوطه في هذه المواضع دليل على كونه غير مقصود فاحتمال البدل قوي جدا.
وقال صاحب الاستفسار: إن لفظ من بينك إلحاقي زيد تحريفا، ويدل عليه ثلاثة أمور: (الأول) أن المخاطبين في هذا الموضوع كانوا بني إسرائيل كلهم لا البعض، فقوله: من بينك خطاب لجميع القوم، فصار لفظ من إخوتك لغوا محضا لا معنى له، لكن لفظ من إخوتك جاء في الموضع الآخر أيضا، فيكون صحيحا، ولفظ من بينك إلحاقيا زيد تحريفا (الثاني) أن موسى – عليه السلام – لما نقل كلام الله لإثبات قوله لم يوجد فيه هذا اللفظ، ولا يجوز أن يكون ما قال موسى مخالفا لما قاله الله – (والثالث) أن الحواريين كلما نقلوا هذا الكلام لم يوجد فيه لفظ " من بينك ". وإن قلتم: إن المحرف إذا حرف فلم يحرف الكلام كله؟ (قلت) :." (١)

"أحكام، ويثقل حملها على المكلفين الضعفاء، وهو محمد – صلى الله عليه وسلم –
بالنسبة إلى الشريعة العيسوية.
(١٢) إن عيسى – عليه السلام – قال: ليس ينطق من عنده، بل يتكلم بكل ما يسمع، وهذا يدل على أن الفارقليط يكون بحيث يكذبه بنو إسرائيل، فاحتاج عيسى – عليه السلام – أن يقرر حال صدقه فقال هذا القول، ولا مجال لمظنة التكذيب في حق الروح النازل يوم الدار على أن هذا الروح عندهم عين الله، فلا معنى لقوله: بل يتكلم بما يسمع فمصداقه محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كان في حقه مظنة التكذيب، وليس هو عين الله، وكان يتكلم بما يوحى إليه كما قال تعالى: وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (٥٣: ٣، ٤) وقال إن أتبع إلا ما يوحى إلي (٦:٥٠) .
(١٣) إن عيسى – عليه السلام – قال: إنه يأخذ مما هو لي، وهذا لا يصدق على الروح؛ لأنه عند أهل التثليث قديم وغير مخلوق، وقادر مطلق، ليس له كمال منتظر، بل كل كمال من كمالاته حاصل له بالفعل، فلا بد أن يكون الموعود به من الجنس الذي يكون له كمال منتظر، ولما كان هذا الكلام موهما أن يكون هذا النبي متبعا لشريعته دفعه بقوله فيما بعد: (جميع ما للأب فهو لي فلأجل هذا قلت مما هو لي يأخذ) يعني أن كل شيء يحصل للفارقليط من الله فكأنه يحصل مني كما اشتهر: من كان لله كان الله له – فلأجل هذا قلت: إن مما هو لي يأخذ.
وأما الثاني أعني الشبهات التي توردها علماء بروتستنت فخمسة: (الشبهة الأولى) جاء في هذه العبارة تفسير الفارقليط بروح

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٢٢١/٩

القدس، وروح الحق، وهما عباراتان عن الأقنوم الثالث، فكيف يصح أن يراد بالفارقليط محمد – صلى الله عليه وسلم –؟

أقول في **الجواب**: إن صاحب ميزان الحق يدعي في تأليفاته كون ألفاظ روح الله، وروح القدس، وروح الحق، وروح الصدق، وروح فم الله، بمعنى واحد. قال في الفصل الأول من الباب الثاني من مفتاح الأسرار في الصفحة ٥٣

من النسخة الفارسية المطبوعة سنة ١٨٥٠: إن لفظ روح الله، ولفظ روح القدس في التوراة والإنجيل بمعنى واحد انتهى.

فادعى أن هذين اللفظين يستعملان بمعنى واحد في العهدين – وقال في حل الإشكال، في **جواب** كشف الأستار: من له إلمام ما بالتوراة والإنجيل فهو يعرف أن ألفاظ روح القدس وروح الحق وروح فم الله وغيرها بمعنى روح الله، فلذلك ما رأيت إثباته ضروريا انتهى.." [1]

"ما نفقه كثيرا مما تقول (١١: ٩١) وإن تراءى لغير الفقيه أنه ليس منه، فإنهم كانوا يفهمون كل ما يقول فهما سطحيا ساذجا؛ لأنه يكلمهم بلغتهم، ولكن لم يكونوا يبلغون ما في أعماق بعض الحكم والمواعظ من الغايات البعيدة لعدم تصديقهم إياه، وعدم احترامهم له، ولأنه مخالف لتقاليدهم وأهوائهم الصادة لهم عن التفكير فيه والاعتبار به، وأما الموضع العشرون فهو قوله تعالى حكاية عن نبيه موسى: واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي (٢٠: ٢٧، ٢٨) وهو لا ينافي ما ذكر ؛ لأن فصاحة لسان الداعية إلى الدين والواعظ المنذر تعين على تدبر ما يقول وفقهه.

إذا تمهد هذا فقوله تعالى: ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها معناه: نقسم أننا قد خلقنا وبثثنا في العالم كثيرا من الجن والإنس لأجل سكنى جهنم والمقام فيها، أي: كما ذرأنا للجنة مثل ذلك، وهو مقتضى استعداد الفريقين فمنهم شقي وسعيد (١١: ١٠٥) فريق في الجنة وفريق في السعير (٤٢: ٧) وبماذا كان هؤلاء معدين لجهنم دون الجنة، وما صفاتهم المؤهلة لذلك؟ .

(**الجواب**) : ذلك بأن لهم قلوبا لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها إلخ. أي لا يفقهون بقلوبهم ما تصلح وتتزكى به أنفسهم من توحيد الله المطهر لها من الخرافات والأوهام، ومن المهانة والصغار ؛ فإن من يعبد الله تعالى وحده عن إيمان ومعرفة تعلو نفسه، وتسمو بمعرفة ربه رب

العالمين، ومدبر الكون بتقديره وسننه، فلا تذل نفسه بدعاء غيره، والخوف منه، والرجاء فيه، والاتكال عليه، بل يطلب كل ما يحتاج إليه من ربه وحده، فإن كان مما أقدر الله تعالى عليه خلقه بإعلامهم بأسبابه وتمكينهم منها طلبه بسببه، مراعيا في طلبه ما علمه من مقادير الخلق وسننه، وذلك عين الطلب من الله تعالى ولا سيما في نظر العالم بما ذكر، وإن لم يكن كذلك توجه إلى الله وحده لهدايته إلى العلم بما لا يعلم من سببه، وإقداره على ما لا يقدر عليه من وسائله، أو تسخير من شاء من خلقه لمساعدته عليه، أو إيصاله إليه، ممن أعطاهم من أسبابه ما لم يعطه، كالأطباء لمداواة الأمراض، وأقوياء الأبدان لرفع الأثقال، والعلماء الراسخين لبيان الحقيقة وحل الإشكال. ولا يتوجه مثل هذا العارف الموحد في طلب شيء إلى غير

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٩/٢٤٤

ما يعرف البشر من الأسباب المطردة، والوسائل المعقولة المجردة، كالرقى والنشرات، والتناجس والطلسمات، والعزائم والتبخيرات،." (١)

"أحكام الحلال والحرام، وهو كسابقه نقص في التوحيد لا نقض له، وغفلة عنه لا جحد به.

ومثال الشرك الجلي: إسناد هذه النعم إلى غيره تعالى ممن يدعونهم من دونه أو معه من الأولياء والقديسين، أو الأنبياء والمرسلين، أو ما يذكر بهم أو بمثلهم من القبور أو الأصنام والتماثيل، يقولون: لولا سيدي فلان ولولا مولانا علان لما كان كذا مما نحب، أو لكان كذا وكذا مما نكره، يعتقدون أن لهم فيما كان من نفع ومنع ضرر تأثيرا غيبيا يستقلون به، هو فوق تأثير الأسباب المذكورة عن القسم الأول كما تقدم شرحه مرارا، أقربها ما في تفسير الآية السابقة.

فتعالى الله عما يشركون أي: وارتفع مجده، وتعالى جده، تنزها عن شرك هؤلاء الأغبياء أو عن شركائهم أن يكون لهم تصرف في خلقه، أو تأثير في صفاته وأفعاله.

كنت قرأت منذ سنين جل ما قال المفسرون في تفسير هذه الآيات من كتبهم التي بين أيدينا من مأثور وغيره، وما أوردوه فيها من الإشكال، وما لهم من الجواب عنه والتفصي منه من أقوال، ولما أردت كتابة تفسيرها الآن لم أجد مما في ذهني منه شيئا مرضيا يطمئن به قلبي، فتوجهت إلى الله تعالى، وفكرت في معناها الذي يعطيه الأسلوب العربي، وينطبق على سنة الله في البشر، وفي بيان كتابه لحقائق أحوالهم، فكرت في ذلك قبل النوم وأنا في فراشي، ثم كتبت ما تقدم في آخر النهار، ثم بحثت فيما عندي من كتب التفسير؛ لأكتب خلاصة ما قيل فيها، وأنظر فيما عساه يؤيده، وأجيب عما ربما يفنده، فإذا أنا بصاحب الانتصاف يقول بعد ذكر ما نقلناه آنفا من كلمة الزمخشري في ضميري الجمع ما نصه: وأسلم من هذين التفسيرين أن يكون المراد جنسي الذكر والأنثى لا يقصد فيه إلى معين، وكأن المعنى والله أعلم: خلقكم جنسا واحدا وجعل أزواجكم منكم أيضا لتسكنوا إليهن، فلما تغشى الجنس الذي هو الذكر الجنس الآخر وإن كان فيهم الموحدون ؛ لأن المشركين منهم كقوله تعالى: ويقول الإنسان أإذا ما مت لسوف أخرج حيا (١٩: ٦٦) قتل الإنسان ما أكفره (٨٠: ١٧) إن الإنسان لفي خسر (١٠٣: ٢) اهـ.

وأما الإشكال الذي أشرنا إليه، فهو ما روي عن بعض الصحابة والتابعين، وفي حديث مرفوع أيضا من أن الآية في آدم وحواء، فقد أخرج أحمد والترمذي وأبو يعلى وابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم وصححه وغيرهم من حديث سمرة بن جندب مرفوعا قال: لما ولدت حواء طاف بها إبليس وكان لا يعيش لها ولد فقال سميه عبد الحارث فإنه يعيش، فسمته عبد الحارث فعاش، فكان ذلك من وحي الشيطان وهو على كثرة مخرجيه." (٢)

---

(١) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٣٥٣/٩

(٢) تفسير المنار محمد رشيد رضا ٤٣٤/٩

---

(١) تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ابن باديس، عبد الحميد ص/٤٢٣

الأنبياء: ١٠٥ .... ٣٤٥

المعنى ٣٤٧

تطبيق ٣٤٧

تعميم وتقييد ٣٤٧

تنظير ٣٤٨

إشكال وحله ٣٤٨

والجواب ٣٤٩

إيراد وجوابه ٣٤٩

والجواب ٣٤٩

تحذير من تحريف .... ٣٤٩." [١]

"للتأكيد، وإزالة لوهم التخصيص، جريا على معتقدات العرب القديمة في تفضيل الذكر على الأنثى وإيثاره بكل ما هو خير.

والثانية: في قوله وهو مؤمن وقد اختلفت الآراء في هذا التتميم، وما هو المراد بالحياة الطيبة التي ينالها من هو بهذه المثابة. وأحسن ما نختاره منها قول الزمخشري في كتابه الكشاف، وننقله بنصه لفائدته فقد قال وأبدع: «وذلك أن المؤمن مع العمل الصالح موسرا كان أو معسرا يعيش عيشا طيبا، إن كان موسرا فلا مقال فيه، وإن كان معسرا فمعه ما يطيب عيشه، وهو القناعة والرضا بقسمة الله، وأما الفاجر فأمره على العكس، إن كان معسرا فلا إشكال في أمره» .

[سورة النحل (١٦) : الآيات ٩٨ الى ١٠٠]

فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم (٩٨) إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون (٩٩) إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون (١٠٠)

الإعراب

(الفاء) استئنافية (إذا) ظرف للزمن المستقبل متضمن معنى الشرط في محل نصب متعلق بمضمون الجواب (قرأت) فعل ماض وفاعله (القرآن) مفعول به منصوب (الفاء) رابطة لجواب الشرط (استعذ) فعل أمر، والفاعل أنت (بالله) جار ومجرور متعلق ب (استعذ) ، (من الشيطان) جار ومجرور متعلق ب (استعذ) ، (الرجيم) نعت للشيطان مجرور.

جملة: «قرأت ... » في محل جر مضاف إليه.

وجملة: «استعذ ... » لا محل لها جواب شرط غير جازم.

(إن) حرف توكيد ونصب و (الهاء) ضمير في محل نصب اسم إن (ليس)." [٢]

---

(١) تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ابن باديس، عبد الحميد ص/٤٢٦

(٢) الجدول في إعراب القرآن محمود صافي ٣٨٦/١٤

"ضرر أذى، وعلامة النصب الفتحة المقدرة على الألف (الواو) عاطفة (ان) حرف شرط جازم (يقاتلوا) مضارع مجزوم وعلامة الجزم حذف النون ... والواو فاعل و (كم) ضمير مفعول به (يولوكم) مثل يقاتلوكم، جواب الشرط (الأدبار) مفعول به ثان منصوب (ثم) حرف استئناف «١» ، (لا) نافية (ينصرون) مضارع مرفوع مبني للمجهول ... والواو نائب فاعل.

جملة: «لن يضروكم ... » لا محل لها استئنافية.

وجملة: «إن يقاتلوكم ... » لا محل لها معطوفة على الاستئنافية.

وجملة: «يولوكم الأدبار» لا محل لها جواب شرط جازم غير مقترنة بالفاء.

وجملة: «لا ينصرون» لا محل لها استئنافية.

الصرف:

(الأدبار) جمع دبر بضمتين، اسم جامد وزنه فعل بضمتين أو بضم فسكون والفعل من باب نصر.

البلاغة

١- في هذه الآية فن يقال له «فن الإيضاح» وهو أن يذكر المتكلم كلاما في ظاهره لبس ثم يوضحه في بقية كلامه، والإشكال الذي يحله الإيضاح يكون في معاني البديع من الألفاظ وفي إعرابها، فإن في ظاهر الآية إشكالين:

أحدهما: من جهة الإعراب، والآخر من جهة المعنى.

فأما الذي من جهة الإعراب فعطف ما ليس بمجزوم على المجزوم،

---

(١) ليس بعيدا أن يكون (ثم) حرف استئناف، كما سنرى ذلك في سورة العنكبوت، لأن الكلام مستأنف ... أو هي حرذ عطف، عطفت الجملة بعدها على جملة الشرط والجواب المعطوفة على جملة لن يضروكم." [١]

"﴿١٢ - ٢١﴾ ﴿بل عجبت ويسخرون * وإذا ذكروا لا يذكرون * وإذا رأوا آية يستسخرون * وقالوا إن هذا إلا سحر مبين * أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون * أوآباؤنا الأولون * قل نعم وأنتم داخرون * فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم ينظرون * وقالوا يا ويلنا هذا يوم الدين * هذا يوم الفصل الذي كنتم به تكذبون﴾ .

﴿بل عجبت﴾ يا أيها الرسول وأيها الإنسان، من تكذيب من كذب بالبعث، بعد أن أريتهم من الآيات العظيمة والأدلة المستقيمة، وهو حقيقة محل عجب واستغراب، لأنه مما لا يقبل الإنكار، ﴿و﴾ أعجب من إنكارهم وأبلغ منه، أنهم ﴿يسخرون﴾ ممن جاء بالخبر عن البعث، فلم يكفهم مجرد الإنكار، حتى زادوا السخرية بالقول الحق.

﴿و﴾ من العجب أيضا أنهم ﴿إذا ذكروا﴾ ما يعرفون في فطرهم وعقولهم، وفطنوا له، وألفت نظرهم إليه ﴿لا يذكرون﴾ ذلك، فإن كان جهلا فهو من أدل الدلائل على شدة بلادتهم العظيمة، حيث ذكروا ما هو مستقر في الفطر، معلوم بالعقل، لا يقبل الإشكال، وإن كان تجاهلا وعنادا، فهو أعجب وأغرب.

---

(١) الجدول في إعراب القرآن محمود صافي ٤/٢٧٦

ومن العجب [أيضا] أنهم إذا أقيمت عليهم الأدلة، وذكروا الآيات التي يخضع لها فحول الرجال وألباب الألباء، يسخرون منها ويعجبون.

ومن العجب أيضا، قولهم للحق لما جاءهم: ﴿إن هذا إلا سحر مبين﴾ فجعلوا أعلى الأشياء وأجلها، وهو الحق، في رتبة أخس الأشياء وأحقرها.

ومن العجب أيضا، قياسهم قدرة رب الأرض والسماوات، على قدرة الآدمي الناقص من جميع الوجوه، فقالوا استبعادا وإنكارا: ﴿أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون أوآباؤنا الأولون﴾

ولما كان هذا منتهى ما عندهم، وغاية ما لديهم، أمر الله رسوله أن يجيبهم **بجواب** مشتمل على ترهيبهم (١) فقال: ﴿قل نعم﴾ ستبعثون، أنتم وآباؤكم الأولون ﴿وأنتم داخرون﴾ ذليلون صاغرون، لا تمتنعون، ولا تستعصون على قدرة الله.

﴿فإنما هي زجرة واحدة﴾ ينفخ إسرافيل فيها في الصور ﴿فإذا هم﴾ مبعوثون من قبورهم ﴿ينظرون﴾ كما ابتدئ خلقهم، بعثوا بجميع أجزائهم، حفاة عراة غرلا وفي تلك الحال، يظهرون الندم والخزي والخسار، ويدعون بالويل والثبور.

﴿وقالوا يا ويلنا هذا يوم الدين﴾ فقد أقروا بما كانوا في الدنيا به يستهزءون.

فيقال لهم: ﴿هذا يوم الفصل﴾ بين العباد فيما بينهم وبين ربهم من الحقوق، وفيما بينهم وبين غيرهم من الخلق.

---

(١) كذا في ب، وفي أ: تربيتهم.." (١)

"وبهذا يندفع **الإشكال عن** حمدنا الله تعالى على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة دون صفات الأفعال وإن كان اندفاعه على اختيار الجمهور أيضا ظاهرا فإن ما ورد عليهم من أن مذهبهم يستلزم أن لا يحمد الله تعالى على صفاته لأنها ذاتية فلا توصف بالاختيار إذ الاختيار يستلزم إمكان الاتصاف، وقد أجابوا عنه إما بأن تلك الصفات العلية نزلت منزلة الاختيارية لاستقلال موصوفها، وإما بأن ترتب الآثار الاختيارية عليها يجعلها كالاختيارية، وإما بأن المراد بالاختيارية أن يكون المحمود فاعلا بالاختيار وإن لم يكن المحمود عليه

اختياريا.

وعندي أن **الجواب** أن نقول إن شرط الاختياري في حقيقة الحمد عند مثبته لإخراج الصفات غير الاختيارية لأن غير الاختياري فينا ليس من صفات الكمال إذ لا تترتب عليها الآثار الموجبة للحمد، فكان شرط الاختيار في حمدنا زيادة في تحقق كمال المحمود، أما عدم الاختيار المختص بالصفات الذاتية الإلهية فإنه ليس عبارة عن نقص في صفاته ولكنه كمال نشأ من وجوب الصفة للذات لقدم الصفة فعدم الاختيار في صفات الله تعالى زيادة في الكمال لأن أمثال تلك الصفات فينا لا تكون واجبة للذات ملازمة لها فكان عدم الاختيار في صفات الله تعالى دليلا على زيادة الكمال وفينا دليلا على النقص، وما كان نقصا فينا باعتبار ما قد يكون كمالا لله تعالى باعتبار آخر مثل عدم الولد، فلا حاجة إلى الأجوبة المبنية على التنزيل إما باعتبار الصفة أو باعتبار الموصوف، على أن توجيه الثناء إلى الله تعالى بمادة (حمد) هو أقصى ما تسمى به

---

(١) تفسير السعدي = تيسير الكريم الرحمن عبد الرحمن السعدي ص/٧٠١

اللغة الموضوعة لأداء المعاني المتعارفة لدى أهل تلك اللغة، فلما طرأت عليهم المدارك المتعلقة بالحقائق العالية عبر لهم عنها بأقصى ما يقربها من كلامهم.

(الحمد) مرفوع بالابتداء في جميع القراءات المروية وقوله (لله) خبره فلام (لله) متعلق بالكون والاستقرار العام كسائر المجرورات المخبر بها وهو هنا من المصادر التي أتت بدلا عن أفعالها في معنى الإخبار، فأصله النصب على المفعولية المطلقة على أنه بدل من فعله وتقدير الكلام نحمد حمدا لله، فلذلك التزموا حذف أفعالها معها. قال سيبويه هذا باب ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره وذلك قولك سقيا ورعيا وخيبة وبؤسا، والحذر بدلا عن احذر فلا يحتاج إلى متعلق وأما قولهم سقيا لك نحو:

سقيا ورعيا لذاك العاتب الزاري

فإنما هو ليبينوا المعنى بالدعاء. ثم قال بعد أبواب: هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء، من ذلك قولك حمدا." (١)

"بالصبر- والصبر هو حمل النفس على الأمر المكروه- ويدل لذلك أنه أنكر عليهم بقوله: أتستبدلون الذي هو أدنى فيكون محل النعمة هو الصفح عن هذا الذنب والتنازع معهم إلى الإجابة بقوله: اهبطوا ولا يخفى أن هذا بعيد إذ ليس في قوله اهبطوا إنعام عليهم ولا في سؤالهم ما يدل على أنهم عصوا لأن طلب الانتقال من نعمة لغيرها لغرض معروف لا يعد معصية كما بينه الفخر.

فالذي عندي في تفسير الآية أنها انتقال من تعداد النعم المعقبة بنعم أخرى إلى بيان سوى اختيارهم في شهواتهم والاختيار دليل عقل اللبيب، وإن كان يختار مباحا، مع ما في صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع الرسول ومع المنعم إذ قالوا: لن نصبر فعبروا عن تناول المن والسلوى بالصبر المستلزم الكراهية وأتوا بما دل عليه (لن) في حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون المن والسلوى من الآن فإن (لن) تدل على استغراق النفي لأزمنة فعل نصبر من أولها إلى آخرها وهو معنى التأبيد وفي ذلك إلجاء لموسى أن يبادر بالسؤال يظنون أنهم أيأسوه من قبول المن والسلوى بعد ذلك الحين فكان جواب الله لهم في هذه الطلبة أن قطع عنايته بهم وأهملهم ووكلهم إلى نفوسهم ولم يرهم ما عودهم من إنزال الطعام وتفجير العيون بعد فلق البحر وتظليل الغمام بل قال لهم:

اهبطوا مصرا فأمرهم بالسعي لأنفسهم وكفى بذلك تأديبا وتوبيخا.

قال الشيخ ابن عطاء الله رحمه الله: من جهل المريد أن يسيء الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول لو كان في هذا إساءة لعوقبت فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر ولو لم يكن إلا منع المزيد، وقد يقام مقام البعد من حيث لا يدري، ولو لم يكن إلا أن يخليك وما تريد، والمقصد من هذا أن ينتقل من تعداد النعم إلى بيان تلقيهم لها بالاستخفاف لينتقل من ذلك إلى ذكر انقلاب أحوالهم وأسباب خذلانهم وليس شيء من ذلك بمقتضي كون السؤال معصية فإن العقوبات الدنيوية

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ١٥٦/١

وحرمان الفضائل ليست من آثار خطاب التكليف ولكنها من أشباه خطاب الوضع ترجع إلى ترتب المسببات على أسبابها وذلك من نواميس

نظام العالم وإنما الذي يدل على كون المجزي عليه معصية هو العقاب الأخروي وبهذا زالت الحيرة واندفع كل **إشكال وانتظم** سلك الكلام.

وقد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة مجملة منتثرة وهي أنهم لما ارتحلوا من برية سينا من «حوريب» ونزلوا في برية «فاران» في آخر الشهر الثاني من السنة الثانية من الخروج سائرين إلى جهات «حبرون» فقالوا: تذكرنا السمك الذي كنا نأكله في مصر." (١)

"السائل: فضالة الغنم قال: «هي لك أو لأخيك أو للذئب، قال السائل فضالة الإبل فغضب رسول الله وقال مالك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها تشرب الماء وترعى الشجر حتى يأتيها ربها» .

وجملة: وما كادوا يفعلون تحتمل الحال والاستئناف، والأول أظهر لأنه أشد ربطا للجملة وذلك أصل الجمل أي ذبحوها في حال تقرب من حال من لا يفعل، والمعنى أنهم ذبحوها مكرهين أو كالمكرهين لما أظهروا من المماطلة وبذلك يكون وقت الذبح ووقت الاتصاف بمقاربة انتفائه وقتا متحدا اتحادا عرفيا بحسب المقامات الخطابية للإشارة إلى أن مماطلتهم قارنت أول أزمنة الذبح. وعلى الاستئناف يصح اختلاف الزمنين أي فذبحوها عند ذلك أي عند إتمام الصفات، وكان شأنهم قبل ذلك شأن من لم يقارب أن يفعل.

ثم إن ما كادوا يفعلون يقتضي بحسب الوضع نفي مدلول كاد فإن مدلولها المقاربة ونفي مقاربة الفعل يقتضي عدم وقوعه بالأولى فيقال أنى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله: فذبحوها؟ فأما على وجه الاستئناف فيمكن **الجواب** بأن نفي مقاربة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال ثم وقع الذبح بعد ذلك، وقد أجاب بمثل هذا جماعة يعنون كأن الفعل وقع فجأة بعد أن كانوا بمعزل عنه على أنه مبني على جعل الواو استئنافا وقد علمتم بعده.

فالوجه القالع **للإشكال هو** أن أئمة العربية قد اختلفوا في مفاد كاد المنفية في نحو ما كاد يفعل فذهب قوم منهم الزجاجي إلى أن نفيها يدل على نفي مقاربة الفعل وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى فيكون إثبات كاد نفيا لوقوع الخبر الذي في قولك كاد يقوم أي قارب فإنه لا يقال إلا إذا قارب ولم يفعل ونفيها نفيا للفعل بطريق فحوى الخطاب فهو كالمنطوق وأن ما ورد مما يوهم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وقتين فيكون بمنزلة كلامين ومنه قوله تعالى: وما كادوا يفعلون في هذه الآية أي فذبحوها الآن وما كادوا يفعلون قبل ذلك، ولعلهم يجعلون الجمع بين خبرين متنافيين في الصورة قرينة على قصد زمانين، وإلى هذا ذهب ابن مالك في «الكافية» إذ قال:

وبثبوت كاد ينفى الخبر ... وحين ينفى كاد ذاك أجدر

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٥٢١/١

وغير ذا على كلامين يرد ... كولدت هند ولم تكد تلد." (١)

"حظ من الخير ثبت الشر كله لأن الراحة من الشر خير وهي حالة الكفاف وقد تمناها الفضلاء أو دونه خشية من الله تعالى.

قوله: ولبئس ما شروا به أنفسهم عطف على ولقد علموا عطف الإنشاء على

الخبر وشروا بمعنى باعوا بمعنى بذلوا وهو مقابل قوله: لمن اشتراه ومعنى بذل النفس هو التسبب لها في الخسار والبوار.

وقوله: لو كانوا يعلمون مقتض لنفي العلم بطريق لو الامتناعية والعلم المنفي عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم في قوله: ولقد علموا إلا أن الذي علموه هو أن مكتسب السحر ماله خلاق في الآخرة والذي جهلوه هنا هو أن السحر شيء مذموم وفيه تجهيل لهم حيث علموا أن صاحبه لا خلاق له ولم يهتدوا إلى أن نفي الخلاق يستلزم الخسران إذ ما بعد الحق إلا الضلال وهذا هو الوجه لأن لو كانوا يعلمون ذيل به قوله: ولبئس ما شروا به أنفسهم فدل على أنه دليل مفعوله وبذلك يندفع **الإشكال عن** إثبات العلم ونفيه في معلوم واحد بناء على أن العلم بأنه لا خلاق لصاحب السحر عين معنى كون السحر مذوما فكيف يعدون غير عالمين بذمه وقد علمت وجهه وهذا هو الذي تحمل عليه الآية.

ولهم في **الجواب** عن دفع **الإشكال وجوه** أخرى أحدها ما ذهب إليه صاحب «الكشاف» وتبعه صاحب «المفتاح» من أن المراد من نفي العلم هو أنهم لما كانوا في علمهم كمن لا يعلم بعدم عملهم به نفي العلم عنهم لعدم الاعتداد به أي فيكون ذلك على سبيل التهكم بهم. الثاني أن المراد بالعلم المنفي هو علم كون ما يتعاطونه من جملة السحر المنهي عنه فكأنهم علموا مذمة السحر علما كليا ولم يتفطنوا لكون صنيعهم منه كما قالوا إن الفقيه يعلم كبرى القياس والقاضي والمفتي يعلمان صغراه وأن الفقيه كالصيدلاني والقاضي والمفتي كالطبيب وهذا الوجه الذي اخترناه. الثالث أن المراد لو كانوا يعلمون ما يتبعه من العذاب في الآخرة أي فهم ظنوا أن عدم الخلاف لا يستلزم العذاب وهذا قريب من الذي ذكرناه. الرابع أن المراد من العلم المنفي التفكر ومن المثبت العلم الغريزي وهذا وجه بعيد جدا إذ لا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لا خلاق له علما غريزيا فلو قيل العلم التصوري والعلم التصديقي. وفي الجمع بين لقد علموا ولو كانوا يعلمون طباق عجيب.." (٢)

"الحياة تفكروا في سبب ذلك، فعجلوا بالنوبة إلى الله كما هو معتاد النفوس الغافلة قال تعالى: وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيبا إليه [الزمر: ٨] .

ويجوز أن يكون اشدد من الشد، وهو الهجوم. يقال: شد عليه، إذا هجم، وذلك أن قلوبهم في حالة النعمة والدعة آمنة ساكنة فدعا الله أن يشد عليهم بعذابه، تمثيلا لحال إصابة نفوسهم بالأكدار والأحزان بحال من يشد على عدوه ليقتله وهو معنى قوله تعالى: وأجلب عليهم بخيلك ورجلك [الإسراء: ٦٤] أي طوعهم لحكمك وسخرهم.

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ١/٥٥٧

(٢) التحرير والتنوير ابن عاشور ١/٦٤٧

وبهذا يظهر أن موقع الفاء في قوله: فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم أن تكون فاء السببية في **جواب** الدعاء، أي افعل بهم ذلك ليؤمنوا. والفعل منصوب بأن مضمرة إضمارا واجبا بعد فاء السببية.

فقوله: فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب في قوة أن يقال: فيؤمنوا حين يرون العذاب لا قبل ذلك.

وإنما عدل عن إيقاع **جواب** الدعاء بصيغة إثبات الإيمان، إلى إيراده بصيغة نفي مغيا بغاية هي رؤية العذاب سلوكا لأسلوب بديع في نظم الكلام لأنه أراد أن يجمع بين ترتيب **الجواب** على الدعاء وبين ما استبان له من طبع نفوسهم بطبع أنهم لا تنفع فيهم الحجج وأن قساوة قلوبهم وشراسة نفوسهم لا تذللها إلا الآلام الجسدية والنفسانية، وكل ذلك علاج بما هو مظنة إيصالهم من طرق الضغط والشدة حيث لم تجد فيهم وسائل الحجة، فقال: فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم أي أن شأنهم ذلك، وهذا إيجاز بديع إذ جمع في هذا التركيب **جواب** الدعاء وبيان علة الدعاء عليهم بذلك. وأصل الكلام:

فيؤمنوا فإنهم لا يؤمنون إلا إذا رأوا العذاب الأليم.

والمقصود من **جواب** فعل الدعاء هو غاية **الجواب** التي بعد حتى، فتلك هي مصب **الجواب**. وهذا الوجه في تفسير الآية وجه لا ترهقه غبرة الإشكال، ولا يعسر." (١)

"يكون موقع هذه الآية بين الآيات التي قبلها والتي بعدها مسببا على نزولها بين نزول تلك الآيات.

واعلم أنه كان بين قريش وبين أهل يثرب صلات كثيرة من صهر وتجارة وصحبة.

وكان لكل يثربي صاحب بمكة ينزل عنده إذا قدم الآخر بلده، كما كان بين أمية بن خلف وسعد بن معاذ. وقصتهما مذكورة في حديث غزوة بدر من «صحيح البخاري» .

روى ابن إسحاق أن قريشا بعثوا النضر بن الحارث، وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بيثرب يسألانهم عن أمر النبيء صلى الله عليه وسلم فقال اليهود لهما: سلوه عن ثلاثة. وذكروا لهم أهل الكهف وذا القرنين وعن الروح كما سيأتي في سورة الكهف، فسألته قريش عنها فأجاب عن أهل الكهف وعن ذي القرنين بما في سورة الكهف، وأجاب عن الروح بما في هذه السورة.

وهذه الرواية تثير إشكالا في وجه فصل **جواب** سؤال الروح عن المسألتين الأخريين بذكر **جواب** مسألة الروح في سورة الإسراء وهي متقدمة في النزول على سورة الكهف.

ويدفع **الإشكال أنه** يجوز أن يكون السؤال عن الروح وقع منفردا أول مرة ثم جمع مع المسألتين الأخريين ثاني مرة.

ويجوز أن تكون آية سؤال الروح مما ألحق بسورة الإسراء كما سنبينه في سورة الكهف. والجمهور على أن الجميع نزل بمكة، قال الطبري عن عطاء بن يسار: نزل قوله:

وما أوتيتم من العلم إلا قليلا بمكة.

وأما ما

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٢٧١/١١

روي في «صحيح البخاري» عن ابن مسعود أنه قال: «بينما أنا مع النبيء في حرث بالمدينة إذ مر اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح، فسألوه عن الروح فأمسك النبيء صلى الله عليه وسلم فلم يرد." (١)

"وظاهر صنيع المفسرين أنهم جعلوا جملة ولقد أريناه آياتنا عطفا على جملة قال فمن ربكما يا موسى [طه: ٤٩] ، وجملة قال فمن ربكما بيانا لجملة فكذب وأبى. فيستلزم ذلك أن يكون عزم فرعون على إحضار السحرة متأخرا عن إرادة الآيات كلها فوقعوا في **إشكال صحة** التعميم في قوله تعالى: آياتنا كلها. وكيف يكون ذلك قبل اعتراف السحرة بأنهم غلبوا مع أن كثيرا من الآيات إنما ظهر بعد زمن طويل مثل:

سني القحط، والدم، وانفلاق البحر. وهذا الحمل لا داعي إليه لأن العطف بالواو لا يقتضي ترتيبا.

[٥٧- ٥٩]

[سورة طه (٢٠) : الآيات ٥٧ إلى ٥٩]

قال أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى (٥٧) فلنأتينك بسحر مثله فاجعل بيننا وبينك موعدا لا نخلفه نحن ولا أنت مكانا سوى (٥٨) قال موعدكم يوم الزينة وأن يحشر الناس ضحى (٥٩)

هذه الجملة متصلة بجملة قال فما بال القرون الأولى [طه: ٥١] **وجواب** موسى عنها. وافتتاحها بفعل قال وعدم عطفه لا يترك شكا في أن هذا من تمام المحاورة.

وقوله أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يقتضي أنه أراه آية انقلاب العصا حية، وانقلاب يده بيضاء. وذلك ما سماه فرعون سحرا. وقد صرح بهذا المقتضى في قوله تعالى حكاية عنهما: قال لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين قال أولو جئتك بشيء مبين قال فأت به إن كنت من الصادقين فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين قال للملإ حوله إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره ...." (٢)

"النبيء صلى الله عليه وسلم من التشريع إذ قال في قصيدته لما جاء مكة بنية الإسلام ومدح النبيء صلى الله عليه وسلم فصده أبو جهل فانصرف إلى اليمامة ومات هناك قال:

أجدك لم تسمع وصاة محمد ... نبيء الإله حين أوصى وأشهدا

إلى أن قال....

ولا تقربن جارة إن سرها ... عليك حرام فانكحن أو تأبدا (١)

وقد ذكرنا ذلك في تفسير سورة الإسراء.

وإنه يلوح في بادىء النظر من ظاهر الآية أن صدرها إلى قوله أو مشرك إخبار عن حال تزوج امرأة زانية وأنه ليس لتشريع حكم النكاح بين الزناة المسلمين، ولا نكاح بين المشركين. فإذا كان إخبارا لم يستقم معنى الآية إذ الزاني قد ينكح الحصينة

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ١٩٥/١٥

(٢) التحرير والتنوير ابن عاشور ٢٤٣/١٦

والمشرك قد ينكح الحصينة وهو الأكثر فلا يستقيم لقوله تعالى: الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة معنى، وأيضا الزانية قد ينكحها المسلم العفيف لرغبة في جمالها أو لينقذها من عهر الزنى وما هو بزان ولا مشرك فلا يستقيم معنى لقوله: والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وإننا لو تنازلنا وقبلنا أن تكون لتشريع حكم **فالإشكال أقوى** إذ لا معنى لتشريع حكم نكاح الزاني والزانية والمشرك والمشركة فتعين تأويل الآية بما يفيد معنى معتبرا.

والوجه في تأويلها: أن مجموع الآية مقصود منه التشريع دون الإخبار لأن الله تعالى قال في آخرها وحرم ذلك على المؤمنين. ولأنها نزلت **جوابا** عن سؤال مرثد تزويجه عناق وهي زانية ومشركة ومرثد مسلم تقي. غير أن صدر الآية ليس هو المقصود بالتشريع بل هو تمهيد لآخرها مشير إلى تعليل ما شرع في آخرها، وفيه ما يفسر مرجع اسم الإشارة الواقع في قوله: وحرم ذلك.

---

(١) أي تعزب.." (١)

"قيل:

وما يعمر من أحد ولا ينقص من عمره، أي عمر أحد وآخر. وهذا كلام جار على التسامح في مثله في الاستعمال واعتمادا على أن السامعين يفهمون المراد كقوله تعالى:

وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين [النساء: ١٢] لظهور أنه لا ينقلب الميت وارثا لمن قد ورثه ولا وارث ميتا موروثا لوارثه.

والكتاب كناية عن علم الله تعالى الذي لا يغيب عنه معلوم كما أن الشيء المكتوب لا يزاد فيه ولا ينقص، ويجوز أن يجعل الله موجودات هي كالكتب تسطر فيها الآجال مفصلة وذلك يسير في مخلوقات الله تعالى. ولذلك قال: إن ذلك على الله يسير أي لا يلحقه من هذا الضبط عسر ولا كد.

وقد ورد هنا **الإشكال العام** الناشئ عن التعارض بين أدلة جريان كل شيء على ما هو سابق في علم الله في الأزل، وبين إضافة الأشياء إلى أسباب وطلب اكتساب المرغوب من تلك الأسباب واجتناب المكروه منها فكيف يثبت في هذه الآية للأعمار زيادة ونقص مع كونها في كتاب وعلم لا يقبل التغيير، وكيف يرغب في الصدقة مثلا بأنها تزيد في العمر، وأن صلة الرحم تزيد في العمر.

والمخلص من هذا ونحوه هو القاعدة الأصلية الفارقة بين كون الشيء معلوما لله تعالى وبين كونه مرادا، فإن العلم يتعلق بالأشياء الموجودة والمعدومة. والإرادة تتعلق بإيجاد الأشياء على وفق العلم بأنها توجد، فالناس مخاطبون بالسعي لما تتعلق به الإرادة فإذا تعلقت الإرادة بالشيء علمنا أن الله علم وقوعه، وما تصرفات الناس ومساعيهم إلا أمارات على ما علمه الله لهم، فصدقة المتصدق أمارة على أن الله علم تعميره، والله تعالى يظهر معلوماته في مظاهر تكريم أو تحقير ليتم النظام الذي

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ١٥٤/١٨

أسس الله عليه هذا العالم ويلتئم جميع ما أراده الله من هذا التكوين على وجوه لا يخل بعضها ببعض وكل ذلك مقتضى الحكمة العالية. ولا مخلص من هذا **الإشكال إلا** هذا **الجواب** وجميع ما سواه وإن أقنع ابتداء فمآله إلى حيث ابتدأ الإشكال.." (١)

"دينا، واختل نظرا وتخمينا. وقد دونوا كذبا كثيرا في ذلك وسموه علم أحكام الفلك أو النجوم.

وقد ظهر من نظم الآية أن قوله: إني سقيم لم يكن مرضا ولذلك

جاء الحديث الصحيح عن أبي هريرة عن النبيء صلى الله عليه وسلم: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات اثنتين منهن في ذات الله عز وجل قوله: إني سقيم، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا [الأنبياء: ٦٣] ، وبينا هو ذات يوم وسارة إذ أتى على جبار من الجبابرة فسأله عن سارة فقال: «هي أختي»

الحديث، فورد عليه **إشكال من** نسبة الكذب إلى نبيء.

ودفع الإشكال: أن تسمية هذا الكلام كذبا منظور فيه إلى ما يفهمه أو يعطيه ظاهر الكلام وما هو بالكذب الصراح بل هو من المعاريض، أي أني مثل السقيم في التخلف عن الخروج، أو في التألم من كفرهم وأن قوله: «هي أختي» أراد أخوة الإيمان، وأنه أراد التهكم في قوله: بل فعله كبيرهم هذا [الأنبياء: ٦٣] لظهور قرينة أن مراده التغليط.

وهذه الأجوبة لا تدفع إشكالا يتوجه على تسمية النبيء صلى الله عليه وسلم هذا الكلام بأنه كذبات.

وجوابه عندي: أنه لم يكن في لغة قوم إبراهيم التشبيه البليغ، ولا المجاز، ولا التهكم، فكان ذلك عند قومه كذبا وأن الله أذن له فعل ذلك وأعلمه بتأويله كما أذن لأيوب أن يأخذ ضغثا من عصي فيضرب به ضربة واحدة ليبر قسمه إذ لم تكن الكفارة مشروعة في دين أيوب عليه السلام.

وفعل «راغ» معناه: حاد عن الشيء، ومصدره الروغ والروغان، وقد أطلق هنا على الذهاب إلى أصنامهم مخاتلة لهم ولأجل الإشارة إلى تضمينه معنى الذهاب عدي ب إلى.

وإطلاق الآلهة على الأصنام مراعى فيه اعتقاد عبدتها بقرينة إضافتها إلى ضميرهم، أي إلى الآلهة المزعومة لهم.

ومخاطبة إبراهيم تلك الأصنام بقوله: ألا تأكلون ما لكم لا تنطقون وهو في حال خلوة بها وعلى غير مسمع من عبدتها قصد به أن يثير في نفسه غضبا." (٢)

"[سورة غافر (٤٠) : آية ١١]

قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل (١١)

جواب عن النداء الذي نودوا به من قبل الله تعالى فحكى مقالهم على طريقة حكاية المحاورات بحذف حرف العطف، طمعوا أن يكون اعترافهم بذنوبهم وسيلة إلى منحهم خروجا من العذاب خروجا ما ليستريحوا منه ولو بعض الزمن، وذلك لأن النداء الموجه إليهم من قبل الله أوهمهم أن فيه إقبالا عليهم.

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٢٧٨/٢٢

(٢) التحرير والتنوير ابن عاشور ١٤٣/٢٣

والمقصود من الاعتراف هو اعترافهم بالحياة الثانية لأنهم كانوا ينكرونها وأما الموتتان والحياة الأولى فإنما ذكرن إدماجا للاستدلال في صلب الاعتراف تزلفا منهم، أي أيقنا أن الحياة الثانية حق وذلك تعريض بأن إقرارهم صدق لا مواربة فيه ولا تصنع لأنه حاصل عن دليل، ولذلك جعل مسببا على هذا الكلام بعطفه بفاء السببية في قوله:

فاعترفنا بذنوبنا.

والمراد بإحدى الموتتين: الحالة التي يكون بها الجنين لحما لا حياة فيه في أول

تكوينه قبل أن ينفخ فيه الروح، وإطلاق الموت على تلك الحالة مجاز وهو مختار الزمخشري والسكاكي بناء على أن حقيقة الموت انعدام الحياة من الحي بعد أن اتصف بالحياة، فإطلاقه على حالة انعدام الحياة قبل حصولها فيه استعارة، إلا أنها شائعة في القرآن حتى ساوت الحقيقة فلا إشكال في استعمال أمتنا في حقيقته ومجازه، ففي ذلك الفعل جمع بين الحقيقة والاستعارة التبعية تبعا لجريان الاستعارة في المصدر، ولا مانع من ذلك لأنه واقع ووارد في الكلام البليغ كاستعمال المشترك في معنييه، والذين لا يرون تقييد مدلول الموت بأن يكون حاصلا بعد الحياة يكون إطلاق الموت على حالة ما قبل الاتصاف بالحياة عندهم واضحا، وتقدم في قوله تعالى: وكنتم أمواتا فأحياكم في سورة البقرة [٢٨] ، على أن إطلاق الموت على الحالة التي قبل نفخ الروح في هذه الآية أسوغ لأن فيه تغليبا للموتة الثانية. وأما الموتة الثانية فهي الموتة المتعارفة عند انتهاء حياة الإنسان والحيوان.

والمراد بالإحياءتين: الإحياءة الأولى عند نفخ الروح في الجسد بعد مبدأ تكوينه." (١)

"والرضا والفوز في الحياة الأبدية.

وربما خصهم بما أراد تخصيصهم به مما يرجع إلى إقامة الحق.

والبغي: العدوان والظلم، أي لبغى بعضهم على بعض لأن الغنى مظنة البطر والأشر

إذا صادف نفسا خبيثة، قال بعض بني جرم من طيء من شعراء الحماسة:

إذا أخصبتموا كنتم عدوا ... وإن أجدبتمو كنتم عيالا

ولبعض العرب أنشده في «الكشاف» :

وقد جعل الوسمي ينبت بيننا ... وبين بني رومان نبعا وشوحطا (١)

فأما الفقر فقلما كان سببا للبغي إلا بغيا مشوبا بمخافة كبغي الجائع بالافتكاك بالعنف فذلك لندرته لا يلتفت إليه، على أن السياق لبيان حكمة كون الرزق بقدر لا لبيان حكمة في الفقر.

فالتلازم بين الشرط وجوابه في قوله: ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا حاصل بهذه السببية بقطع النظر عن كون هذا السبب قد يخلفه ضده أيضا، على أن بين بسط الرزق وبين الفقر مراتب أخرى من الكفاف وضيق الرزق والخصاصة، والفقر، وهي متفاوتة فلا إشكال في التعليل. وعن خباب بن الأرت «فينا نزلت هذه الآية، وذلك أنا نظرنا إلى أموال بني النضير وبني قريظة وبني قينقاع فتمنيناها فنزلت» ، وهذا مما حمل قوما على ظن هذه الآية مدنية كما تقدم في أول السورة. وهذا إن

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٩٧/٢٤

صح عن خباب فهو تأويل منه لأن الآية مكية وخباب أنصاري فلعله سمع تمثيل بعضهم لبعض بهذه الآية ولم يكن سمعها من قبل. وروي أنها نزلت في أهل الصفة تمنوا سعة الرزق فنزلت، وهذا خبر ضعيف.

ومعنى الآية: لو جعل الله جميع الناس في بسطة من الرزق لاختل نظام حياتهم ببغي بعضهم على بعض لأن بعضهم الأغنياء تحدثه نفسه بالبغي لتوفر

---

(١) رومان براء مضمومة: اسم رجل.." (١)

"والتعلق بتصرفات الله تعالى بمنزلة إحاطة الظرف بالمظروف أو بأسئلة المخلوقات الذين في السماء والأرض.

والمعنى: أنه تعالى كل يوم تتعلق قدرته بأمور يبرزها ويتعلق أمره التكويني بأمور من إيجاد وإعدام.

ومن أحاسن الكلم في تفسير هذه الآية قول الحسين بن الفضل (١) لما سأله عبد الله بن طاهر (٢) قائلا: قد أشكل علي قوله هذا: وقد صح أن القلم جف بما هو كائن إلى يوم القيامة. فقال: «إنها شؤون يبديها لا شؤون يبتديها» وقد أجمل الحسين بن الفضل **الجواب** بما يقنع أمثال عبد الله بن طاهر، وإن كان **الإشكال غير** وارد إذ ليس في الآية أن الشؤون تخالف ما سطره قلم العلم الإلهي، على أن هذا **الجواب** لا يجري إلا على أحد الوجوه في تفسير قوله: كل يوم هو في شأن كما علمت آنفا.

[٣٠]

[سورة الرحمن (٥٥) : آية ٣٠]

فبأي آلاء ربكما تكذبان (٣٠)

تكرير لنظائره.

[٣١]

[سورة الرحمن (٥٥) : آية ٣١]

سنفرغ لكم أيه الثقلان (٣١)

هذا تخلص من الاعتبار بأحوال الحياة العاجلة إلى التذكير بأحوال الآخرة والجزاء فيها انتقل إليه بمناسبة اشتمال ما سبق من دلائل سعة قدرة الله تعالى، على تعريض بأن فاعل ذلك أهل للتوحيد بالإلهية، ومستحق الإفراد بالعبادة، وإذ قد كان المخاطبون بذلك مشركين مع الله في العبادة انتقل إلى تهديدهم بأنهم وأولياءهم من الجن المسولين لهم عبادة الأصنام سيعرضون على حكم الله فيهم.

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٢٥/٩٣

(١) تقدمت ترجمته عند تفسير قوله تعالى: خلق الإنسان من صلصال كالفخار [الرحمن: ١٤] .

(٢) هو من رجال دولة المأمون، ولي خراسان. وولي الشام ومصر توفي سنة ٢٣١ هـ وعمره ثمان وأربعون سنة، وهو ممدوح أبي تمام.." (١)

"وهذا كقوله تعالى: أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون [المؤمنون: ١١٥] ، فالله تعالى جعل الحياة الدنيا والآجال مدد عمل، وجعل الحياة الآخرة دار جزاء على الأعمال، ولذلك أقام نظام الدنيا على قاعدة الانتهاء لآجال حياة الناس.

أما موت من كان قريبا من سن التكليف ومن دونه وموت العجماوات فذلك عارض تابع لإجراء التكوين للأجساد الحية على نظام التكوين المتماثل، وكذلك ما يعرض لها من عوارض مهلكة اقتضاها تعارض مقتضيات الإنظام وتكوين الأمزجة من صحة ومرض، ومسالمة وعدوان.

فبقي **الإشكال في** جعل ترجعونها من جملة **جواب** شرط إن إذ لا يلزم من

عدم قدرتهم على صد الأرواح عن الخروج، أن يكون خروجها لإجراء الحساب. ودفع هذا **الإشكال وجوب** تأويل ترجعونها بمعنى تحاولون إرجاعها، أي عدم محاولتكم إرجاعها منذ العصور الأولى دليل على تسليمكم بعدم إمكان إرجاعها، وما ذلك إلا لوجوب خروجها من حياة الأعمال إلى حياة الجزاء. وأصل تركيب هذه الجملة: فإذا كنتم صادقين في أنكم غير مدينين فلولا حاولتم عند كل محتضر إذا بلغت الروح الحلقوم أن ترجعوها إلى مواقعها من أجزاء جسده فما صرفكم عن محاولة ذلك إلا العلم الضروري بأن الروح ذاهبة لا محالة. فإذا علمت هذا اتضح لك انتظام الآية التي نظمت نظما بديعا من الإيجاز، وأدمج في دليلها ما هو تكملة للإعجاز.

و (لولا) حرف تحضيض مستعمل هنا في التعجيز لأن المحضوض إذا لم يفعل ما حض على فعله فقد أظهر عجزه والفعل المحضوض عليه هو ترجعونها، أي تحاولون رجوعها.

وإذا بلغت ظرف متعلق ب ترجعونها مقدم عليه لتهويله والتشويق إلى الفعل المحضوض عليه.

والضمير المستتر في بلغت عائد على مفهوم من العبارات لظهور أن التي." (٢)

"هذا وإن مواقع هذه الواو تؤذن بأن الشرط الذي بعدها شرط مفروض هو غاية ما يتوقع معه انتفاء الحكم الذي قبلها، فيذكره المتكلم لقصد تحقق الحكم في سائر الأحوال كقول عمرو بن معد يكرب:

ليس الجمال بمئزر ... فاعلم وإن رديت بردا

ولذلك جرت عادة النحاة أن يقدروا قبلها شرطا هو نقيض الشرط الذي بعدها فيقولون في مثل قوله: وإن رديت بردا- إن لم ترد بردا بل وإن رديت بردا- وكذا قول النابغة:

سأكعم كلبي أن يريبك نبحه ... ولو كنت أرعى مسحلان فحامرا

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٢٥٦/٢٧

(٢) التحرير والتنوير ابن عاشور ٣٤٣/٢٧

ولأجل ذلك، ورد **إشكال على** هذه الآية: لأن ما بعد ولو فيها هو عين ما قبلها، إذ الافتداء هو عين بذل ملء الأرض ذهبا، فلا يستقيم تقدير إن لم يفتد به بل ولو افتدى به، ولذلك احتاج المفسرون إلى تأويلات في هذه الآية: فقال الزجاج المعنى لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ينفقه في الدنيا ولو افتدى به في الآخرة، أي لا يفديهم شيء من العذاب، وهذا الوجه بعيد، إذ لا يقدر أن في الآخرة افتداء حتى يبالغ عليه، وقال قوم: الواو زائدة، وقال في «الكشاف» : هو محمول على المعنى كأنه قيل: فلن تقبل من أحدهم فدية ولو افتدى ملء الأرض ذهبا، يريد أن كلمة بملء الأرض في قوة كلمة فدية واختصر بعد ذلك بالضمير، قال ويجوز أن يقدر كلمة (مثل) قبل الضمير المجرور:

أي ولو افتدى بمثله أي ولو زاد ضعفه كقوله: ولو أن للذين ظلموا ما في الأرض جميعا ومثله معه لافتدوا به [الزمر: ٤٧]

.

وعندي أن موقع هذا الشرط في الآية جار على استعمال غفل أهل العربية عن ذكره وهو أن يقع الشرط استئنافا بيانيا **جوابا** لسؤال، محقق أو مقدر، يتوهمه المتكلم من المخاطب فيريد تقريره، فلا يقتضي أن شرطها هو غاية للحكم المذكور قبله، بل قد يكون كذلك، وقد يكون السؤال مجرد استغراب من الحكم فيقع بإعادة ما تضمنه الحكم تثبيتا على المتكلم على حد قولهم: «ادر ما تقول» فيجيب المتكلم بإعادة السؤال تقريرا له وإيذانا بأنه تكلم عن بينة، نعم إن الغالب أن يكون السؤال عن الغاية وذلك كقول رؤبة، وهو من شواهد هذا:

قالت بنات العم يا سلمى وإن ... كان فقيرا معدما قالت وإن." (١)

"البذخ ويجلبونه من أقاصي البلاد وينفقون فيه الأموال. ولما كانت الواو اعتراضية لم يكن البذخ ويجلبونه من أقاضي البلاد وينفقون فيه الأموال. ولما كانت الواو اعتراضية لم يكن **إشكال في** وقوع فاء **الجواب** بعدها. والفاء إما أن تكون فصيحة، والتقدير: إذا علمتم الأوصاف لهذا الرحيق فليتنافس فيه المتنافسون، أو التقدير: وفي ذلك فلتتنافسوا فليتنافس فيه المتنافسون فتكون الجملة في قوة التذييل لأن المقدر هو تنافس المخاطبين، والمصرح به تنافس جميع

المتنافسين فهو تعميم بعد تخصيص، وإما أن تكون الفاء فاء **جواب** لشرط مقدر في الكلام يؤذن به تقديم المجرور لأن تقديم المجرور كثيرا ما يعامل معاملة الشرط، كما

روي قول النبيء صلى الله عليه وسلم: «كما تكونوا يول عليكم»

بجزم «تكونوا» و «يول» ، فالتقدير: إن علمتم ذلك فليتنافس فيه المتنافسون. وإما أن تكون الفاء تفريعا على محذوف على طريقة الحذف على شريطة التفسير، والتقدير: وتنافسوا صيغة أمر في ذلك، فليتنافس المتنافسون فيه، ويكون الكلام مؤذنا بتوكيد فعل التنافس لأنه بمنزلة المذكور مرتين، مع إفادة التخصص بتقديم المجرور.

وجملة: وفي ذلك فليتنافس المتنافسون معترضة بين جملة: يسقون من رحيق إلخ وجملة: ومزاجه من تسنيم والتنافس: تفاعل من نفس عليه بكذا إذا شح به عليه ولم يره أهلا له وهو من قبيل الاشتقاق من الشيء النفيس، وهو الرفيع في نوعه المرغوب في تحصيله. وقد قيل: إن الأصل في هذه المادة هو النفس. فالتنافس حصول النفاسة بين متعدد.

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٣٠٧/٣

ولام الأمر في فليتنافس مستعملة في التحريض والحث.

ومزاجه: ما يمزج به. وأصله مصدر مازج بمعنى مزج، وأطلق على الممزوج به فهو من إطلاق المصدر على المفعول، وكانوا يمزجون الخمر لئلا تغلبهم سورتها فيسرع إليهم مغيب العقول لأنهم يقصدون تطويل حصة النشوة للالتذاذ بدبيب السكر في العقل دون أن يغته غتا فلذلك أكثر ما تشرب الخمر المعتقة الخالصة تشرب ممزوجة بالماء. قال كعب بن زهير:

شجت بذي شبم من ماء محقبة ... صاف بأبطح أضحى وهو مشمول." (١)

"فذكرها في بعض الأحكام على إبهامها لا يكسو النزول غير شعار النسخ. وقال بعضهم شرع الأذى ثم نسخ بالحبس في

البيوت وإن كان في القراءة متأخرا. وهذا قول لا ينبغي الالتفات إليه فلا مخلص من هذا **الإشكال إلا** بأن نجعل إجماع الصحابة على ترك الإمساك في البيوت، وعلى تعويضه بالحد في زمان النبوءة فيؤول إلى نسخ القرآن بالسنة المتواترة، ويندفع ما أورده الجصاص على الشافعي، فإن مخالفة الإجماع للنص تتضمن أن مستند الإجماع ناسخ للنص.

ويتعين أن يكون حكم الرجم للمحصن شرع بعد الجلد، لأن الأحاديث المروية فيه تضمنت التغريب مع الجلد، ولا يتصور تغريب بعد الرجم، وهو زيادة لا محالة لم يذكرها القرآن، ولذلك أنكر أبو حنيفة التغريب لأنه زيادة على النص فهو نسخ عنده. قال ابن العربي في الأحكام: أجمع رأي خيار بني إسماعيل على أن من أحدث حدثا في الحرم يغرب منه، وتمادى ذلك في الجاهلية فكان كل من أحدث حدثا غرب من بلده إلى أن جاء الإسلام فأقره في الزنا خاصة. قلت: وكان في العرب الخلع وهو أن يخلع الرجل من قبيلته، ويشهدون بذلك في الموسم، فإن جر جريرة لا يطالب بها قومه، وإن اعتدي عليه لا يطلب قومه دية ولا نحوها، وقد قال امرؤ القيس:

به الذيب يعوي كالخليع المعيل واتفقوا على أن المرأة لا تغرب لأن تغريبها ضيعة، وأنكر أبو حنيفة التغريب لأنه نقل ضر من مكان إلى آخر وعوضه بالسجن ولا يعرف بين أهل العلم الجمع بين الرجم والضرب ولا يظن بشريعة الإسلام ذلك

وروي أن عليا جلد شراحة الهمدانية ورجمها بعد الجلد، وقال: جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله

. وقرن بالفاء خبر الموصولين من قوله: فاستشهدوا وقوله فآذوهما لأن الموصول أشرب معنى الشرط تنبيها على أن صلة الموصول سبب في الحكم الدال عليه خبره، فصار خبر الموصول مثل **جواب** الشرط ويظهر لي أن ذلك عند ما يكون الخبر جملة، وغير صالحة لمباشرة أدوات الشرط، بحيث لو كانت جزاء للزم." (٢)

"نقل الفخر في آية سورة الأنعام عن عبد الجبار أنه قال: «نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر منهم لأن التكليف تعريض للثواب، والتعريض للثواب إحسان، فلم يجز أن يكون التكليف جزاء على الجرم. قال الفخر: **والجواب** أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لقصد استحقاق الثواب ويمكن أن يكون للجرم» .

وهذا **الجواب** مصادرة على أن مما يقوي **الإشكال أن** العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ. فالذي يظهر لي في

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٢٠٧/٣٠

(٢) التحرير والتنوير ابن عاشور ٢٧٦/٤

الجواب: إما أن يكون سبب تحريم تلك الطيبات أن ما سرى في طباعهم بسبب بغيهم وظلمهم من القساوة صار ذلك طبعا في أمزجتهم فاقتضى أن يلطف الله طباعهم بتحريم مأكولات من طبعها تغليظ الطباع، ولذلك لما جاءهم عيسى أحل الله لهم بعض ما حرم عليهم من ذلك لزوال موجب التحريم، وإما أن يكون تحريم ما حرم عليهم عقابا للذين ظلموا وبغوا ثم بقي ذلك على من جاء بعدهم ليكون لهم ذكرى ويكون للأولين سوء ذكر من باب قوله: واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة [الأنفال: ٢٥] ،

وقول النبيء صلى الله عليه وسلم: «ما من نفس تقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها»

. ذلك لأنه أول من سن القتل. وإما لأن هذا التحريم عقوبة دنيوية راجعة إلى الحرمان من الطيبات فلا نظر إلى ما يعرض لهذا التحريم تارة من الثواب على نية الامتثال للنهي، لندرة حصول هذه النية في الترك.

وصدهم عن سبيل الله: إن كان مصدر صد القاصر الذي مضارعه يصد- بكسر الصاد- فالمعنى بإعراضهم عن سبيل الله وإن كان مصدر المتعدي الذي قياس مضارعه- بضم الصاد-، فلعلهم كانوا يصدون الناس عن التقوى، ويقولون: سيغفر لنا، من زمن موسى قبل أن يحرم عليهم بعض الطيبات. أما بعد موسى فقد صدوا الناس كثيرا، وعاندوا الأنبياء، وحاولوهم على كتم المواعظ، وكذبوا عيسى، وعارضوا دعوة محمد صلى الله عليه وسلم وسولوا لكثير من الناس، جهرا أو نفاقا، البقاء على الجاهلية، كما تقدم في." (١)

"ولم أر للأشاعرة جوابا مقنعا، سوى أن إمام الحرمين في «الإرشاد» أجاب: بأن هذا مشترك الإلزام لأن وجوب التأمل في المعجزة نظري لا ضروري لا محالة، فلمن دعاه الرسول أن يقول: لا أتأمل في المعجزة ما لم يجب ذلك علي عقلا، ولا يجب علي عقلا ما لم أنظر، لأنه وجوب نظري، والنظري يحتاج إلى ترتيب مقدمات، فأنا لا أرتبها.

وتبعه على هذا الجواب جميع المتكلمين بعده من الأشاعرة مثل البيضاوي والعضد والتفتازاني. وقال ابن عرفة في «الشامل» : إنه اعتراف بلزوم الإفحام فلا يزيل الشبهة بل يعممها بيننا وبينهم، فلم يحصل دفع الإشكال وكلام ابن عرفة رد متمكن. والظاهر أن مراد إمام الحرمين أن يسقط استدلال المعتزلة لأنفسهم على الوجوب العقلي بتمحض الاستدلال بالأدلة الشرعية وهو مطلوبنا.

وأنا أرى أن يكون الجواب بأحد طريقين:

أولهما: بالمنع، وهو أن نمنع أن يكون وجوب سماع دعوة الرسول متوقفا على الإصغاء إليه، والنظر في معجزته، وأنه لو لم يثبت وجوب ذلك بالعقل يلزم إفحام الرسول، بل ندعي أن ذلك أمر ثبت بالشرائع التي تعاقب ورودها بين البشر، بحيث قد علم كل من له علاقة بالمدنية البشرية بأن دعاة أتوا إلى الناس في عصور مختلفة، ودعوتهم واحدة: كل يقول إنه مبعوث من عند الله ليدعو الناس إلى ما يريده الله منهم، فاستقر في نفوس البشر كلهم أن هنالك إيمانا وكفرا، ونجاة وارتباقا، استقرارا لا يجدون في نفوسهم سبيلا إلى دفعه، فإذا دعا الرسول الناس إلى الإيمان حضرت في نفس المدعو

السامع تلك الأخبار الماضية والمحاورات، فوجب عليه وجوبا اضطراريا استماعه والنظر في الأمر المقرر في نفوس البشر،

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٢٧/٦

ولذلك آخذ الله أهل الفترة بالإشراك كما دلت عليه نصوص كثيرة من الكتاب والسنة. ولذلك فلو قدرنا أحدا لم يخالط جماعات البشر، ولم يسبق له شعور بأن الناس آمنوا وكفروا وأثبتوا وعطلوا، لما وجب عليه الإصغاء إلى الرسول لأن ذلك."

(١)

"نزلت دفعة واحدة فكيف يصح أن يقال: إن سبب نزول هذه الآية كذا، وأن الكفار كانوا مقرين بالله تعالى وكانوا يقولون: عبدنا الأصنام لتكون شفعاء لنا عند الله فكيف يعقل إقدام الكفار على شتم الله تعالى اهـ.

وأقول: يدفع **الإشكال الأول** أن سبب النزول ليس يلزم أن يكون مقارنا للنزول فإن السبب قد يتقدم زمانه ثم يشار إليه في الآية النازلة فتكون الآية **جوابا** عن أقوالهم. وقد أجاب الفخر بمثل هذا عند قوله تعالى: ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة [الأنعام: ١١١]

الآية. ويدفع **الإشكال الثاني** أن المشركين قالوا لئن لم تنته عن سب آلهتنا لنهجون إلهك، ومعناه أنهم ينكرون أن الله هو إلهه ولذلك أنكروا الرحمان وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا [الفرقان: ٦٠] . فهم ينكرون أن الله أمره بذم آلهتهم لأنهم يزعمون أن آلهتهم مقربون عند الله، وإنما يزعمون أن شيطانا يأمر النبيء صلى الله عليه وسلم بسب الأصنام، ألا ترى إلى قول امرأة منهم لما فتر الوحي في ابتداء البعثة: ما أرى شيطانه إلا ودعه، وكان ذلك سبب نزول سورة الضحى.

وجواب الفخر عنه بأن بعضهم كان لا يثبت وجود الله وهم الدهريون، أو أن المراد أنهم يشتمون الرسول- عليه الصلاة والسلام- فأجرى الله شتم الرسول مجرى شتم الله كما في قوله تعالى: إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله [الفتح: ١٠] » اهـ. فإن في هذا التأويل بعدا لا داعي إليه.

والوجه في تفسير الآية أنه ليس المراد بالسب المنهي عنه فيها ما جاء في القرآن من إثبات نقائص آلهتهم مما يدل على انتفاء إلهيتها، كقوله تعالى: أولئك كالأنعام بل هم أضل في سورة الأعراف [١٧٩] . وأما ما عداه من نحو قوله تعالى: ألهم أرجل يمشون بها [الأعراف: ١٩٥] فليس من الشتم ولا من السب لأن ذلك من طريق الاحتجاج وليس تصديا للشتم، فالمراد في الآية ما يصدر من بعض المسلمين من كلمات الذم والتعبير لآلهة المشركين، كما روي في «السيرة» أن عروة بن مسعود الثقفي جاء رسولا من أهل مكة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية فكان من جملة ما قاله: «وايم الله لكأني."

(٢)

"المفسرين لهذه الآية. ودليل العصمة من هذا هو كمالهم، والدليل مبني على أن خلاف الكمال قبل الوحي يعد نقصا، وليس في الشريعة دليل قاطع على ذلك، وإنما **الإشكال في** قول شعيب إن عدنا في ملتكم [الأعراف: ٨٩] فوجهه أنه أجراه على المشاكلة والتغليب. وكلاهما مصحح لاستعمال لفظ العود في غير معناه بالنسبة إليه خاصة، وقد تولى شعيب **الجواب** عمن معه من المؤمنين ليقينه بصدق إيمانهم.

والملة: الدين، وقد تقدم في قوله تعالى: ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه في سورة البقرة [١٣٠] .

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٤٢/٦

(٢) التحرير والتنوير ابن عاشور ٤٢٩/٧

وفصل جملة: قال الملأ لوقوعها في المحاورة على ما بيناه عند قوله تعالى:

قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها في سورة البقرة [٣٠] .

أولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين (٨٩) .

فصل جملة قال.. لوقوعها في سياق المحاورة.

والاستفهام مستعمل في التعجب تعجبا من قولهم: أو لتعودن في ملتنا المؤذن ما فيه من المؤكدات بأنهم يكرهونهم على المصير إلى ملة الكفر، وذلك التعجب تمهيد لبيان تصميمه ومن معه على الإيمان، ليعلم قومه أنه أحاط خبرا بما أرادوا من تخييره والمؤمنين معه بين الأمرين: الإخراج أو الرجوع إلى ملة الكفر، شأن الخصم اللبيب الذي يأتي في **جوابه** بما لا يغادر شيئا مما أراده خصمه في حواره، وفي كلامه تعريض بحماقة خصومه إذ يحاولون حمله على ملتهم بالإكراه، مع أن شأن المحق أن يشرك للحق سلطانه على النفوس ولا يتوكأ على عصا الضغط والإكراه، ولذا قال الله تعالى: لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي [البقرة: ٢٥٦] . فإن التزام الدين عن إكراه لا يأتي بالغرض المطلوب من التدين وهو تزكية النفس وتكثير جند الحق والصلاح المطلوب.." (١)

"عليكم لا لكم، وعلى هذا يكون المجيء بمعنى الظهور: مثل وجاء ربك [الفجر: ٢٢] ومثل جاء الحق وزهق الباطل [الإسراء: ٨١] ولا يكون في الكلام تهكم.

وصيغ تستفتحوا بصيغة المضارع مع أن الفعل مضى لقصد استحضار الحالة من تكريرهم الدعاء بالنصر على المسلمين، وبذلك تظهر مناسبة عطف وإن تنتهوا فهو خير لكم- إلى قوله- وأن الله مع المؤمنين أي تنتهوا عن كفركم بعد ظهور الحق في جانب المسلمين.

وعطف الوعيد على ذلك بقوله: وإن تعودوا نعد أي: إن تعودوا إلى العناد والقتال نعد، أي نعد إلى هزمكم كما فعلنا بكم يوم بدر.

ثم أيأسهم من الانتصار في المستقبل كله بقوله: ولن تغني عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت أي لا تنفعكم جماعتكم على كثرتها كما لم تغن عنكم يوم بدر، فإن المشركين كانوا يومئذ واثقين بالنصر على المسلمين لكثرة عددهم وعددهم. والظاهر أن جملة: إن تعودوا معطوفة على جملة الجزاء وهي: فقد جاءكم الفتح.

ولو اتصالية أي لن تغني عنكم في حال من الأحوال ولو كانت في حال كثرة على فئة أعدائكم، وصاحب الحال المقترنة ب (لو) الاتصالية قد يكون متصفا بمضمونها، وقد يكون متصفا بنقيضه، فإن كان المراد من العود في قوله: وإن تعودوا العود إلى طلب النصر للمحق فالمعنى واضح، وإن كان المراد منه العود إلى محاربة المسلمين فقد يشكل بأن المشركين انتصروا على المسلمين يوم أحد فلم يتحقق معنى نعد ولا موقع لجملة: ولن تغني عنكم فئتكم فإن فئتهم أغنت عنهم يوم أحد.

والجواب عن هذا **إشكال أن** الشرط لم يكن بأداة شرط مما يفيد العموم مثل (مهما) فلا يبطله تخلف حصول مضمون

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٩/٧

الجزاء عن حصول الشرط في مرة، أو نقول إن الله قضى للمسلمين بالنصر يوم أحد، ونصرهم وعلم المشركون أنهم قد غلبوا ثم دارت الهزيمة على المسلمين لأنهم لم يمتثلوا لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فبرحوا عن الموضع الذي أمرهم أن لا يبرحوا عنه طلبا للغنيمة فعوقبوا بالهزيمة كما قال: وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله [آل عمران: ١٦٦]- وقال- إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم

الشيطان ببعض ما كسبوا. وقد مضى ذلك في سورة آل." (١)

"وهو دليل واضح لصحة ما فهمه أبو عبد الرحمن النسائي - رحمه الله - من الحديث ؛ لأن لفظ الثلاث في جميع رواياته أظهر في أنها طلقات ثلاث واقعة مرة بعد مرة، كما أوضحه ابن القيم في حديث عائشة المذكور آنفا.

وممن قال: بأن المراد بالثلاث في حديث طاوس المذكور، الثلاث المفرقة بألفاظ نحو أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، ابن سريج فإنه قال: يشبه أن يكون ورد في تكرير اللفظ، كأن يقول: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. وكانوا أولا على سلامة صدورهم، يقبل منهم أنهم أرادوا التأكيد، فلما كثر الناس في زمن عمر، وكثر فيهم الخداع ونحوه ؛ مما يمنع قبول من ادعى التأكيد حمل عمر اللفظ على ظاهر التكرار فأمضاه عليهم. قاله ابن حجر في " الفتح " وقال: إن هذا **الجواب** ارتضاه القرطبي، وقواه بقول عمر: إن الناس استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة.

وقال النووي في " شرح مسلم " ما نصه: وأما حديث ابن عباس فاختلف الناس في **جوابه** وتأويله، فالأصح أن معناه أنه كان في أول الأمر إذا قال لها: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، ولم ينو تأكيدا ولا استئنافا يحكم بوقوع طلقة ؛ لقلة إرادتهم الاستئناف بذلك، فحمل على الغالب الذي هو إرادة التأكيد. فلما كان في زمن عمر - رضي الله عنه - وكثر استعمال الناس لهذه الصيغة، وغلب منهم إرادة الاستئناف بها، حملت عند الإطلاق على الثلاث ؛ عملا بالغالب السابق إلى الفهم في ذلك العصر.

قال مقيده عفا الله عنه: وهذا الوجه لا **إشكال فيه** ؛ لجواز تغير الحال عند تغير القصد ؛ لأن " الأعمال بالنيات " ولكل امرئ ما نوى " وظاهر اللفظ يدل لهذا كما قدمنا.

وعلى كل حال، فادعاء الجزم بأن معنى حديث طاوس المذكور أن الثلاث بلفظ واحد ادعاء خال من دليل كما رأيت، فليتق الله من تجرأ على عزو ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - مع أنه ليس في شيء من روايات حديث طاوس كون الثلاث المذكورة بلفظ واحد، ولم يتعين ذلك من اللغة، ولا من الشرع، ولا من العقل كما ترى.

قال مقيده عفا الله عنه: ويدل لكون الثلاث المذكورة ليست بلفظ واحد ما تقدم في حديث ابن إسحاق عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن أحمد، وأبي يعلى من قوله: طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد، وقوله صلى الله عليه وسلم: "كيف طلقتها "؟." (٢)

---

(١) التحرير والتنوير ابن عاشور ٢٩٩/٩

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٢٢/١

"والناسخ الذي نسخ المراجعة بعد الثلاث، قال بعض العلماء: إنه قوله تعالى: الطلاق مرتان كما جاء مبينا في الروايات المتقدمة، ولا مانع عقلا ولا عادة من أن يجهل مثل هذا الناسخ كثير من الناس إلى خلافة عمر، مع أنه صلى الله عليه وسلم صرح بنسخها وتحريمها إلى يوم القيامة في غزوة الفتح، وفي حجة الوداع أيضا، كما جاء في رواية عند مسلم.
ومع أن القرآن دل على تحريم غير الزوجة والسرية بقوله: (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) [٢٣ \ ٥، ٦] ومعلوم أن المرأة المتمتع بها ليست بزوجة ولا سرية كما يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى في سورة " النساء " في الكلام على قوله تعالى: فما استمتعتم به منهن الآية [٤ \ ٢٤] والذين قالوا: بالنسخ قالوا: في معنى قول عمر: إن الناس استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، أن المراد بالأناة أنهم كانوا يتأنون في الطلاق فلا يوقعون الثلاث في وقت واحد. ومعنى استعجالهم أنهم صاروا يوقعونها بلفظ واحد، على القول بأن ذلك هو معنى الحديث، وقد قدمنا أنه لا يتعين كونه هو معناه، وإمضاؤه له عليهم إذن هو اللازم، ولا ينافيه قوله فلو أمضيناه عليهم، يعني ألزمناهم بمقتضى ما قالوا، ونظيره: قول جابر عند مسلم في نكاح المتعة: فنهانا عنها عمر. فظاهر كل منهما أنه اجتهاد من عمر، والنسخ ثابت فيهما معا كما رأيت، وليست الأناة في المنسوخ، وإنما هي في عدم الاستعجال بإيقاع الثلاث دفعة. وعلى القول الأول: إن المراد بالثلاث التي كانت تجعل واحدة، أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. فالظاهر في إمضائه لها عليهم أنه من حيث تغير قصدهم من التأكيد إلى التأسيس كما تقدم، ولا **إشكال في** ذلك.
أما كون عمر كان يعلم أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كان يجعل الثلاث بلفظ واحد واحدة، فتعمد مخالفة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وجعلها ثلاثا، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، فلا يخفى بعده، والعلم عند الله تعالى.

الجواب الرابع: عن حديث ابن عباس – رضي الله تعالى عنهما – أن رواية طاوس عن ابن عباس مخالفة لما رواه عنه الحفاظ من أصحابه، فقد روى عنه لزوم الثلاث دفعة سعيد بن جبير، وعطاء بن أبي رباح، ومجاهد، وعكرمة، وعمرو بن دينار، ومالك بن الحارث، ومحمد بن إياس بن البكير، ومعاوية بن أبي عياش الأنصاري، كما نقله البيهقي في «السنن الكبرى» والقرطبي وغيرهما.." (١)
"وقال البيهقي في «السنن الكبرى» : إن البخاري لم يخرج هذا الحديث ؛ لمخالفة هؤلاء لرواية طاوس، عن ابن عباس.
وقال الأثرم: سألت أبا عبد الله عن حديث ابن عباس: كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – طلاق الثلاث واحدة، بأي شيء تدفعه؟ قال: برواية الناس عن ابن عباس من وجوه خلافه، وكذلك نقل عنه ابن منصور، قاله ابن القيم.
قال مقيده عفا الله عنه: فهذا إمام المحدثين وسيد المسلمين في عصره الذي تدارك الله به الإسلام بعد ما كاد تتزلزل قواعده، وتغير عقائده، أبو عبد الله أحمد بن حنبل – رحمه الله تعالى – قال للأثرم وابن منصور: إنه رفض حديث ابن عباس قصدا

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١/١٢٧

؛ لأنه يرى عدم الاحتجاج به في لزوم الثلاث بلفظ واحد ؛ لرواية الحفاظ عن ابن عباس ما يخالف ذلك، وهذا الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، وهو هو، ذكر عنه الحافظ البيهقي أنه ترك هذا الحديث عمدا ؛ لذلك الموجب الذي تركه من أجله الإمام أحمد. ولا شك أنهما ما تركاه إلا لموجب يقتضي ذلك، فإن قيل: رواية طاوس في حكم المرفوع، ورواية الجماعة المذكورين موقوفة على ابن عباس، والمرفوع لا يعارض بالموقوف.

فالجواب أن الصحابي إذا خالف ما روي، ففيه للعلماء قولان: وهما روايتان عن أحمد رحمه الله: الأولى: أنه لا يحتج بالحديث ؛ لأن أعلم الناس به راويه وقد ترك العمل به، وهو عدل عارف، وعلى هذه الرواية فلا إشكال.

وعلى الرواية الأخرى التي هي المشهورة عند العلماء أن العبرة بروايته لا بقوله. فإنه لا تقدم روايته إلا إذا كانت صريحة المعنى، أو ظاهرة فيه ظهورا يضعف معه احتمال مقابله، أما إذا كانت محتملة لغير ذلك المعنى احتمالا قويا فإن مخالفة الراوي لما روى تدل على أن ذلك المحتمل الذي ترك ليس هو معنى ما روى، وقد قدمنا أن لفظ طلاق الثلاث في حديث طاوس المذكور محتمل احتمالا قويا لأن تكون الطلقات مفرقة، كما جزم به النسائي وصححه النووي والقرطبي وابن سريج، فالحاصل أن ترك ابن عباس لجعل الثلاث بفم واحد واحدة؛ يدل على أن معنى الحديث الذي روي ليس." (١)

"عمر فسكوت جميع الصحابة عنه وكون ذلك لم ينقل منه حرف عن غير ابن عباس، يدل دلالة واضحة على أحد أمرين: أحدهما: أن حديث طاوس الذي رواه عن ابن عباس ليس معناه أنها بلفظ واحد، بل بثلاثة ألفاظ في وقت واحد كما قدمنا، وكما جزم به النسائي، وصححه النووي والقرطبي وابن سريج. وعليه فلا **إشكال ؛** لأن تغيير عمر للحكم مبني على تغيير قصدهم، والنبي – صلى الله عليه وسلم – قال: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» فمن قال أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، ونوى التأكيد فواحدة، وإن نوى الاستئناف بكل واحدة فثلاث. واختلاف محامل اللفظ الواحد لاختلاف نيات اللافظين به لا **إشكال فيه** ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «وإنما لكل امرئ ما نوى» .

والثاني: أن يكون الحديث غير محكوم بصحته لنقله آحادا مع توفر الدواعي إلى نقله، والأول أولى وأخف من الثاني، وقال القرطبي في المفهم في الكلام على حديث طاوس المذكور: وظاهر سياقه يقتضي عن جميعهم أن معظمهم كانوا يرون ذلك، والعادة في مثل هذا أن يفشو الحكم وينتشر فكيف ينفرد به واحد عن واحد؟ قال: فهذا الوجه يقتضي التوقف عن العمل بظاهره، إن لم يقتض القطع ببطلانه. اهـ منه بواسطة نقل ابن حجر في «فتح الباري» عنه، وهو قوي جدا بحسب المقرر في الأصول كما ترى.

الجواب السادس: عن حديث ابن عباس – رضي الله عنهما – هو حمل لفظ الثلاث في الحديث على أن المراد بها البتة كما قدمنا في حديث ركانة، وهو من رواية ابن عباس أيضا، قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» بعد أن ذكر هذا **الجواب** ما نصه: وهو قوي ويؤيده إدخال البخاري في هذا الباب، الآثار التي فيها البتة، والأحاديث التي فيها التصريح بالثلاث، كأنه يشير إلى عدم الفرق بينهما، وأن البتة إذا أطلقت حمل على الثلاث إلا إن أراد المطلق واحدة فيقبل، فكأن

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١/١٢٨

بعض رواته حمل لفظ البتة على الثلاث ؛ لاشتهار التسوية بينهما، فرواها بلفظ الثلاث. وإنما المراد لفظة البتة، وكانوا في العصر الأول يقبلون ممن قال أردت بالبتة واحدة، فلما كان عهد عمر أمضى الثلاث في ظاهر الحكم. اهـ من «فتح الباري» بلفظه، وله وجه من النظر كما لا يخفى، وما يذكره كل ممن قال بلزوم الثلاث دفعة، ومن قال بعدم لزومها من الأمور النظرية ليصحح به كل مذهبه، لم نطل به الكلام ؛ لأن الظاهر سقوط ذلك كله، وأن هذه المسألة إن لم يمكن." (١)

"من قبله – صلى الله عليه وسلم – هو عوض المال إذ لا يملك الزوج من الفراق غير الطلاق. فالعوض مدفوع له عما يملكه كما يدل له الحديث المذكور دلالة واضحة.

وقال بعض العلماء: تعتد المختلعة بحيضة، ويروى هذا القول عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان، وعبد الله بن عمر، والربيع بنت معوذ، وعمها، وهو صحابي وأخرجه أصحاب السنن، والطبراني مرفوعا والظاهر أن بعض أسانيده أقل درجاتها القبول، وعلى تقدير صحة الحديث بذلك فلا كلام. ولو خالف أكثر أهل العلم وقد قدمنا عدم الملازمة بين كونه فسخا، وبين الاعتداد بحيضة فالاستدلال به عليه لا يخلو من نظر، وما وجهه به بعض أهل العلم من أن العدة إنما جعلت ثلاث حيض ليطول زمن الرجعة ويتروى الزوج ويتمكن من الرجعة في مدة العدة، فإذا لم تكن عليها رجعة فالمقصود مجرد براءة رحمها من الحمل. وذلك يكفي فيه حيضة كالاستبراء لا يخلو من نظر أيضا ؛ لأن حكمة جعل العدة ثلاثة قروء ليست محصورة في تطويل زمن الرجعة، بل الغرض الأعظم منها: الاحتياط لماء المطلق حتى يغلب على الظن بتكرر الحيض ثلاث مرات، أن الرحم لم يشتمل على حمل منه. ودلالة ثلاث حيض على ذلك أبلغ من دلالة حيضة واحدة، ويوضح ذلك أن الطلقة الثالثة لا رجعة بعدها إجماعا.

فلو كانت الحكمة ما ذكر لكانت العدة من الطلقة الثالثة حيضة واحدة، وما قاله بعض العلماء من أن باب الطلاق جعل حكمه واحدا **فجوابه** أنه لم يجعل واحدا إلا لأن الحكمة فيه واحدة، ومما يوضح ذلك أن المطلق قبل الدخول لا عدة له على مطلقته إجماعا، بنص قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها [٣٣ \ ٤٩] ، مع أنه قد يندم على الطلاق كما يندم المطلق بعد الدخول، فلو كانت الحكمة في الاعتداد بالأقراء مجرد تمكين الزوج من الرجعة، لكانت العدة في الطلاق قبل الدخول.

ولما كانت الحكمة الكبرى في الاعتداد بالأقراء هي أن يغلب على الظن براءة الرحم من ماء المطلق ؛ صيانة للأنساب، كان الطلاق قبل الدخول لا عدة فيه أصلا ؛ لأن الرحم لم يعلق بها شيء من ماء المطلق حتى تطلب براءتها منه بالعدة، كما هو واضح. فإن قيل فما وجه اعتداد المختلعة بحيضة؟ قلنا: إن كان ثابتا عن النبي – صلى الله عليه وسلم – كما أخرجه عنه أصحاب السنن والطبراني فهو تفريق من الشارع بين الفراق المبذول فيه عوض، وبين غيره في قدر العدة، ولا **إشكال في** ذلك. كما فرق بين الموت قبل." (٢)

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٣٢/١

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٤٧/١

"وهو قوله: ورفعناه مكانا عليا [١٩ \ ٥٧] ، وأشار هنا إلى أن منهم عيسى بقوله: وآتينا عيسى ابن مريم البينات [٢ \ ٨٧] .

تنبيه

في هذه الآية الكريمة، أعني قوله تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض الآية، **إشكال قوي** معروف. ووجهه: أنه ثبت في حديث أبي هريرة المتفق عليه أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تخيروني على موسى ؛ فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق، فإذا موسى باطش بجانب العرش، فلا أدري أفاق قبلي أم كان ممن استثنى الله» ، وثبت أيضا في حديث أبي سعيد المتفق عليه: «لا تخيروا بين الأنبياء ؛ فإن الناس يصعقون يوم القيامة» الحديث، وفي رواية: «لا تفضلوا بين أنبياء الله» ، وفي رواية: «لا تخيروني من بين الأنبياء» .

وقال القرطبي في تفسير هذه الآية ما نصه: وهذه الآية مشكلة، والأحاديث ثابتة بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تخيروا بين الأنبياء ولا تفضلوا بين أنبياء الله» ، رواها الأئمة الثقات، أي: لا تقولوا فلان خير من فلان، ولا فلان أفضل من فلان، اهـ.

قال ابن كثير في **الجواب** عن هذا **الإشكال ما** نصه: **والجواب** من وجوه: أحدها: أن هذا كان قبل أن يعلم بالتفضيل، وفي هذا نظر.

الثاني: أن هذا قاله من باب الهضم والتواضع.

الثالث: أن هذا نهي عن التفضيل في مثل هذا الحال التي تحاكموا فيها عند التخاصم والتشاجر.

الرابع: لا تفضلوا بمجرد الآراء والعصبية.

الخامس: ليس مقام التفضيل إليكم، وإنما هو إلى الله عز وجل، وعليكم الانقياد والتسليم له والإيمان به، اهـ منه بلفظه.

وذكر القرطبي في «تفسيره» أجوبة كثيرة عن هذا الإشكال، واختار أن منع التفضيل في خصوص النبوة، وجوازه في غيرها من زيادة الأحوال، والخصوص، والكرامات فقد قال ما نصه: قلت: وأحسن من هذا قول من قال: إن المنع من التفضيل إنما هو من جهة النبوة هو التي هي خصلة واحدة لا تفاضل فيها، وإنما التفضيل." (١)

"ولكن حصل الاختلاف في سفيان فخالف الحميدي علي بن المديني، ومحمد بن حاتم، ومحمد بن منصور، وكل من الحميدي وعلي بن المديني في غاية الثبت. ويترجح ابن المديني هنا بمتابعة محمد بن حاتم، ومحمد بن منصور له، وشهادة ابن جريج لروايته، وشهادة رواية حبيب بن أبي ثابت لرواية شيخه، ولأجل ذلك قال البيهقي رحمه الله: إن رواية من قال إنه باع دراهم بدراهم خطأ عنده. اهـ منه بلفظه.

وقال ابن حجر في «فتح الباري» ما نصه: وقال الطبري معنى حديث أسامة: «لا ربا إلا في النسيئة» إذا اختلفت أنواع البيع. اهـ محل الغرض منه بلفظه، وهو موافق لما ذكر. وقال في «فتح الباري» أيضا ما نصه:

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٥٦/١

تنبيه

وقع في نسخة الصغاني هنا قال أبو عبد الله: يعني البخاري سمعت سليمان بن حرب يقول: لا ربا إلا في النسيئة، هذا عندنا في الذهب بالورق، والحنطة بالشعير، متفاضلا ولا بأس به يدا بيد، ولا خير فيه نسيئة. قلت: وهذا موافق. اهـ منه بلفظه.

وعلى هامش النسخة أن بعد قوله: وهذا موافق بياضا بالأصل، وبهذا **الجواب** الذي ذكرنا تعلم أن حديث البراء وزيد لا يحتاج بعد هذا **الجواب** إلى شيء ؛ لأنه قد ثبت في «الصحيح» عنهما تصريحهما باختلاف الجنس فارتفع الإشكال، والروايات يفسر بعضها بعضا، فإن قيل: هذا لا يكفي في الحكم على الرواية الثابتة في الصحيح بجواز التفاضل بين الدراهم والدراهم أنها خطأ ؛ إذ لقائل أن يقول لا منافاة بين الروايات المذكورة، فإن منها ما أطلق فيه الصرف ومنها ما بين أنها دراهم بدراهم، فيحمل المطلق على المقيد، جمعا بين الروايتين، فإن إحداهما بينت ما أبهمته الأخرى، ويكون حديث حبيب بن أبي ثابت حديثا آخر واردا في الجنسين، وتحريم النساء فيهما، ولا تنافي في ذلك ولا تعارض.

فالجواب على تسليم هذا بأمرين: أحدهما: أن إباحة ربا الفضل منسوخة.

والثاني: أن أحاديث تحريم ربا الفضل أرجح، وأولى بالاعتبار على تقدير عدم النسخ من أحاديث إباحته.." (١)

"آمنا، وزعم أن موضع يقولون نصب على الحال، وعامة أهل اللغة ينكرونه ويستبعدونه ؛ لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معا، ولا تذكر حالا إلا مع ظهور الفعل، فإذا لم يظهر فعل فلا يكون حال، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال عبد الله راكبا يعني: أقبل عبد الله راكبا، وإنما يجوز ذلك مع ذكر الفعل كقوله عبد الله يتكلم يصلح بين الناس، فكان يصلح حالا له كقول الشاعر أنشدنيه أبو عمر قال: أنشدنا أبو العباس ثعلب:

[الرجز]

أرسلت فيها قطما لكالكا ... يقصر يمشي ويطول باركا

أي يقصر ماشيا وهذا **الإشكال أيضا** ساقط ؛ لأن الفعل العامل في الحال المذكورة غير مضمر ؛ لأنه مذكور في قوله يعلم ولكن الحال من المعطوف دون المعطوف عليه، كما بينه العلامة الشوكاني في «تفسيره» وهو واضح.

الجهة الثالثة من جهات **الإشكال المذكورة** هي: أن المعروف في اللغة العربية أن الحال قيد لعاملها ووصف لصاحبها، فيشكل تقييد هذا العامل الذي هو يعلم بهذه الحال التي هي يقولون آمنا ؛ إذ لا وجه لتقييد علم الراسخين بتأويله بقولهم آمنا به ؛ لأن مفهومه أنهم في حال عدم قولهم آمنا به لا يعلمون تأويله وهو باطل، وهذا **الإشكال قوي** وفيه الدلالة على منع الحالية في جملة يقولون على القول بالعطف.

التنبيه الثاني: إذا كانت جملة يقولون: لا يصح أن تكون حالا لما ذكرنا فما وجه إعرابها على القول بأن الواو عاطفة.

الجواب: والله تعالى أعلم أنها معطوفة بحرف محذوف والعطف بالحرف المحذوف، أجازه ابن مالك وجماعة من علماء العربية.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٦٣/١

والتحقيق جوازه، وأنه ليس مختصا بضرورة الشعر كما زعمه بعض علماء العربية، والدليل على جوازه وقوعه في القرآن، وفي كلام العرب. فمن أمثلته في القرآن قوله تعالى: وجوه يومئذ ناعمة الآية [٨٨ \ ٨] ، فإنه معطوف بلا شك على قوله تعالى: وجوه يومئذ خاشعة [٨٨] ، بالحرف المحذوف الذي هو الواو ويدل له إثبات الواو في نظيره في قوله تعالى في سورة «القيامة» : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة الآية [٢٢، ٢٤] ، وقوله تعالى في «عبس» : وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة الآية [٤٠ \ ٣٨] .

وجعل بعض العلماء منه قوله تعالى: ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت." (١)

"الآية [٣ \ ١٨٣] ، فما وجه ترجيح ما استدللتم به على أن النائب ربيون، على ما استدللنا به على أن النائب ضمير النبي **فالجواب** من ثلاثة أوجه:

الأول: أن ما استدللنا به أخص مما استدللتم به، والأخص مقدم على الأعم، ولا يتعارض عام وخاص، كما تقرر في الأصول، وإيضاحه أن دليلنا في خصوص نبي أمر بالمغالبة في شيء، فنحن نجزم بأنه غالب فيه تصديقا لربنا في قوله: كتب الله لأغلبن أنا ورسلي، سواء أكانت تلك المغالبة في الحجة والبيان، أم بالسيف والسنان، ودليلكم فيما هو أعم من هذا ؛ لأن الآيات التي دلت على قتل بعض الرسل، لم تدل على أنه في خصوص جهاد، بل ظاهرها أنه في غير جهاد، كما يوضحه.

الوجه الثاني: وهو أن جميع الآيات الدالة على أن بعض الرسل قتلهم أعداء الله كلها في قتل بني إسرائيل أنبياءهم، في غير جهاد، ومقاتلة إلا موضع النزاع وحده.

الوجه الثالث: أن ما رجحناه من أن نائب الفاعل ربيون، تتفق عليه آيات القرآن اتفاقا واضحا، لا لبس فيه على مقتضى اللسان العربي في أفصح لغاته، ولم تتصادم منه آيتان، حيث حملنا الرسول المقتول على الذي لم يؤمر بالجهاد، فقتله إذن لا **إشكال فيه**، ولا يؤدي إلى معارضة آية واحدة من كتاب الله ؛ لأن الله حكم للرسل بالغلبة، والغلبة لا تكون إلا مع مغالبة، وهذا لم يؤمر بالمغالبة في شيء، ولو أمر بها في شيء لغلب فيه، ولو قلنا بأن نائب الفاعل ضمير النبي لصار المعنى أن كثيرا من الأنبياء المقاتلين قتلوا في ميدان الحرب، كما تدل عليه صيغة وكأين المميزة بقوله: من نبي، وقتل الأعداء هذا العدد الكثير من الأنبياء المقاتلين في ميدان الحرب مناقض مناقضة صريحة لقوله: كتب الله لأغلبن أنا ورسلي، وقد عرفت معنى الغلبة في القرآن، وعرفت أنه تعالى بين أن المقتول غير الغالب كما تقدم، وهذا الكتاب العزيز ما أنزل ليضرب بعضه بعضا، ولكن أنزل ؛ ليصدق بعضه بعضا، فاتضح أن القرآن دل دلالة واضحة على أن نائب الفاعل ربيون، وأنه لم يقتل رسول في جهاد، كما جزم به الحسن البصري وسعيد بن جبير، والزجاج، والفراء، وغير واحد، وقصدنا في هذا الكتاب البيان بالقرآن، لا بأقوال العلماء، ولذا لم ننقل أقوال من رجح ما ذكرنا.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١/١٩٥

وما رجح به بعض العلماء كون نائب الفاعل ضمير النبي من أن سبب النزول يدل على ذلك ؛ لأن سبب نزولها أن الصائح صاح قتل محمد – صلى الله عليه وسلم – وأن قوله: أفإن مات أو قتل." (١)

"فيما فسد من الصداق، أو وقع الغبن في مقداره ؛ لأن عائشة – رضي الله عنها – قالت: «ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق» ، فدل على أن للصداق سنة معروفة لكل صنف من الناس على قدر أحوالهم، وقد قال مالك: للناس مناكح عرفت لهم، وعرفوا لها يعني مهورا وأكفاء.

ويؤخذ أيضا من هذه الآية جواز تزويج اليتيمة إذا أعطيت حقوقها وافية، وما قاله كثير من العلماء من أن اليتيمة لا تزوج حتى تبلغ، محتجين بأن قوله تعالى: ويستفتونك في النساء، اسم ينطلق على الكبار دون الصغار، فهو ظاهر السقوط ؛ لأن الله صرح بأنهن يتامى، بقوله: في يتامى النساء، وهذا الاسم أيضا قد يطلق على الصغار، كما في قوله تعالى: يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم [٢ \ ٤٩] ، وهن إذ ذاك رضيعات فالظاهر المتبادر من الآية جواز نكاح اليتيمة مع الإقساط في الصداق، وغيره من الحقوق.

ودلت السنة على أنها لا تجبر، فلا تزوج إلا برضاها، وإن خالف في تزويجها خلق كثير من العلماء.

تنبيه

قال القرطبي في تفسير هذه الآية ما نصه: واتفق كل من يعاني العلوم على أن قوله تعالى: وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى، ليس له مفهوم إذ قد أجمع المسلمون على أن من لم يخف القسط في اليتامى له أن ينكح أكثر من واحدة، اثنتين، أو ثلاثا، أو أربعا، كمن خاف فدل على أن الآية نزلت **جوابا** لمن خاف ذلك وأن حكمها أعم من ذلك. اه منه بلفظه.

قال مقيده عفا الله عنه: الذي يظهر في الآية على ما فسرتها به عائشة، وارتضاه القرطبي، وغير واحد من المحققين ودل عليه القرآن: أن لها مفهوما معتبرا ؛ لأن معناها: وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتيمات فانكحوا ما طاب لكم من سواهن، ومفهومه أنهم إن لم يخافوا عدم القسط لم يؤمروا بمجاوزتهن إلى غيرهن، بل يجوز لهم حينئذ الاقتصار عليهن وهو واضح كما ترى، إلا أنه تعالى لما أمر بمجاوزتهن إلى غيرهن عند خوفهم أن لا يقسطوا فيهن، أشار إلى القدر الجائز من تعدد الزوجات، ولا **إشكال في**." (٢)

"لا يمتد بعد طلوع الشمس إلى صلاة الظهر، فلا وقت للصبح بعد طلوع الشمس إجماعا، فإن قيل يمكن تخصيص حديث أبي قتادة هذا بالأحاديث الدالة على انتهاء وقت العشاء إلى نصف الليل.

فالجواب: أن الجمع ممكن، وهو واجب إذا أمكن وإعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، ووجه الجمع أن التحديد بنصف الليل للوقت الاختياري والامتداد إلى الفجر للوقت الضروري.

ويدل لهذا: إطباق من ذكرنا سابقا من العلماء على أن الحائض إذا طهرت قبل الصبح بركعة صلت المغرب، والعشاء، ومن

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢١٣/١

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢٢٢/١

خالف من العلماء فيما ذكرنا سابقا، إنما خالف في المغرب لا في العشاء، مع أن الأثر الذي قدمنا في ذلك عن عبد الرحمن بن عوف، وابن عباس لا يبعد أن يكون في حكم المرفوع ؛ لأن الموقوف الذي لا مجال للرأي فيه له حكم الرفع، كما تقرر في علوم الحديث، ومعلوم أن انتهاء أوقات العبادات كابتدائها لا مجال للرأي فيه ؛ لأنه تعبدي محض.

وبهذا تعرف وجه الجمع بين ما دل على انتهائه بنصف الليل، وما دل على امتداده إلى الفجر، ولكن يبقى **الإشكال بين** روايات الثلث وروايات النصف، والظاهر في الجمع والله تعالى أعلم أنه جعل كل ما بين الثلث والنصف وهو السدس ظرفا لآخر وقت العشاء الاختياري.

وإذن فلآخره أول وآخر وإليه ذهب ابن سريج من الشافعية، وعلى أن الجمع بهذا الوجه ليس بمقنع فليس هناك طريق إلا الترجيح بين الروايات. فبعض العلماء رجح روايات الثلث بأنها أحوط في المحافظة على الوقت المختار وبأنها محل وفاق لاتفاق الروايات على أن من صلى العشاء قبل الثلث فهو مؤد صلاته في وقتها الاختياري، وبعضهم رجح روايات النصف بأنها زيادة صحيحة، وزيادة العدل مقبولة.

وأما أول وقت صلاة الصبح فهو عند طلوع الفجر الصادق بإجماع المسلمين وهو الفجر الذي يحرم الطعام والشراب على الصائم.

وفي حديث أبي موسى، وبريدة المتقدمين عند مسلم وغيره: «وأمر بلالا فأقام الفجر حين انشق الفجر، والناس لا يكاد يعرف بعضهم بعضا» الحديث.

وفي حديث جابر المتقدم، في إمامة جبريل أيضا: «ثم صلى الفجر حين برق." (١)

"شرح البيت المذكور آنفا، فإذا علمت هذا، فاعلم أنه على القول بعدم دخول العبيد في عموم نصوص الكتاب والسنة، فلا إشكال.

وعلى القول بدخولهم فيه، **فالجواب** عن عدم إدخالهم في عموم النصوص التي ذكرناها يعلم من أدلة الجمهور الآتية – إن شاء الله – على عدم قتل الحر بالعبد، وأما حديث سمرة فيجاب عنه من أوجه:

الأول: أن أكثر العلماء بالحديث تركوا رواية الحسن عن سمرة ؛ لأنه لم يسمع منه، وقال قوم: لم يسمع منه إلا حديث العقيقة، وأثبت علي بن المديني، والبخاري سماعه عنه.

قال البيهقي في «السنن الكبرى» في كتاب «الجنايات» ما نصه: وأكثر أهل العلم بالحديث رغبوا عن رواية الحسن عن سمرة.

وذهب بعضهم إلى أنه لم يسمع منه غير حديث العقيقة، وقال أيضا في باب «النهي عن بيع الحيوان بالحيوان» : إن أكثر الحفاظ لا يثبتون سماع الحسن من سمرة في غير حديث العقيقة.

الثاني: أن الحسن كان يفتي بأن الحر لا يقتل بالعبد، ومخالفته لما روى تدل على ضعفه عنده، قال البيهقي أيضا ما نصه: قال قتادة: ثم إن الحسن نسي هذا الحديث، قال: لا يقتل حر بعبد، قال الشيخ: يشبه أن يكون الحسن لم ينس الحديث،

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣٠٤/١

لكن رغب عنه لضعفه.

الثالث: ما ذكره صاحب «منتقى الأخبار» من أن أكثر العلماء قال بعدم قتل الحر بالعبد، وتأولوا الخبر على أنه أراد من كان عبده، لئلا يتوهم تقدم الملك مانعا من القصاص.

الرابع: أنه معارض بالأدلة التي تمسك بها الجمهور في عدم قتل الحر بالعبد، وستأتي - إن شاء الله تعالى - مفصلة، وهي تدل على النهي عن قتل الحر بالعبد، والنهي مقدم على الأمر، كما تقرر في الأصول.

الخامس: ما ادعى ابن العربي دلالته على بطلان هذا القول من قوله تعالى: ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا [١٧ \ ٣٣] ، وولي العبد سيده، قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: الحر بالحر والعبد بالعبد الآية، ما نصه: قال ابن العربي:." (١)

"قال مقيده عفا الله عنه: أظهر الأقوال دليلا عندي أن السلب لا يخمس لحديث عوف وخالد المتقدم، ويجاب عن أخذ الخمس من سلب البراء بن مالك، بأن الذي تدل عليه القصة أن السلب لا يخمس ؛ لأن قول عمر: إنا كنا لا نخمس السلب، وقول الراوي كان أول سلب خمس في الإسلام: يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم، وأبا بكر، وعمر صدرا من خلافته لم يخمسوا سلبا، واتباع ذلك أولى.

قال الجوزجاني: لا أظنه يجوز لأحد في شيء سبق فيه من الرسول صلى الله عليه وسلم شيء إلا اتباعه، ولا حجة في قول أحد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، قاله ابن قدامة في " المغني "، والأدلة التي ذكرنا يخصص بها عموم قوله تعالى: واعلموا أنما غنمتم الآية [٨ \ ٤١] .

واختلف العلماء فيما إذا ادعى أنه قتله، ولم يقم على ذلك بينة، فقال الأوزاعي: يعطاه بمجرد دعواه، وجمهور العلماء على أنه لا بد من بينة على أنه قتله، قال مقيده عفا الله عنه: لا ينبغي أن يختلف في اشتراط البينة لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح " من قتل قتيلا له عليه بينة " الحديث، فهو يدل بإيضاح على أنه لا بد من البينة، فإن قيل: فأين البينة التي أعطى بها النبي صلى الله عليه وسلم أبا قتادة سلب قتيله السابق ذكره.

فالجواب من وجهين: الأول: ما ذكره القرطبي في " تفسيره "، قال: سمعت شيخنا الحافظ المنذري الشافعي أبا محمد عبد العظيم، يقول: إنما أعطاه النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة الأسود بن خزاعي، وعبد الله بن أنيس، وعلى هذا يندفع النزاع، ويزول الإشكال، ويطرد الحكم. اهـ.

الثاني: أنه أعطاه إياه بشهادة الرجل الذي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: " صدق، سلب ذلك القتيل عندي "، الحديث، فإن قوله " صدق " شهادة صريحة لأبي قتادة أنه هو الذي قتله، والاكتفاء بواحد في باب الخبر، والأمور التي لم يقع فيها ترافع قال به كثير من العلماء، وعقده ابن عاصم المالكي في تحفته بقوله: [الرجز]

وواحد يجزئ في باب الخبر

واثنان أولى عند كل ذي نظر

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١/٣٨٤

وقال القرطبي في " تفسيره ":

إن أكثر العلماء على إجزاء شهادة واحد، وقيل: يثبت ذلك بشاهد ويمين، والله أعلم.

وأما على قول من قال: إن السلب موكول إلى نظر الإمام، فللإمام أن يعطيه إياه." (١)

"اعلم أن ما يزعمه بعض من لا علم عنده: من أن الكتاب والسنة دلا على اتخاذ القبور مساجد، يعني بالكتاب قوله تعالى: قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجدا [١٨ \ ٢١] ، ويعني بالسنة ما ثبت في الصحيح من أن: موضع مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - كان فيه قبور المشركين، في غاية السقوط، وقائله من أجهل خلق الله.

أما الجواب عن الاستدلال بالآية فهو أن تقول: من هؤلاء القوم الذين قالوا: «لنتخذن عليهم مسجدا» ؟ أهم ممن يقتدى به؟ أم هم كفرة لا يجوز الاقتداء بهم؟ ، وقد قال أبو جعفر بن جرير الطبري - رحمه الله تعالى - في هؤلاء القوم [١٨ \ ٢١] ، ما نصه: «وقد اختلف في قائل هذه المقالة، أهم الرهط المسلمون أم هم الكفار؟ فإذا علمت ذلك فاعلم أنهم على القول بأنهم كفار فلا إشكال في أن فعلهم ليس بحجة ؛ إذ لم يقل أحد بالاحتجاج بأفعال الكفار كما هو ضروري. وعلى القول: بأنهم مسلمون كما يدل له ذكر المسجد ؛ لأن اتخاذ المساجد من صفات المسلمين، فلا يخفى على أدنى عاقل أن قول قوم من المسلمين في القرون الماضية: إنهم سيفعلون كذا، لا يعارض به النصوص الصحيحة الصريحة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا من طمس الله بصيرته فقابل قولهم: لنتخذن عليهم مسجدا [١٨ \ ٢١] بقوله - صلى الله عليه وسلم - في مرض موته قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى بخمس:» لعن الله اليهود والنصارى ؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد «. الحديث. يظهر لك أن من اتبع هؤلاء القوم في اتخاذهم المسجد على القبور، ملعون على لسان الصادق المصدوق - صلى الله عليه وسلم - كما هو واضح، ومن كان ملعونا على لسانه - صلى الله عليه وسلم -، فهو ملعون في كتاب الله كما صح عن ابن مسعود - رضي الله عنه - ؛ لأن الله يقول: وما آتاكم الرسول فخذوه [٥٩ \ ٧] ؛ ولهذا صرح ابن مسعود - رضي الله عنه -: بأن الواصلة والواشمة ومن ذكر معهما في الحديث، كل واحدة منهن ملعونة في كتاب الله. وقال للمرأة التي قالت له: قرأت ما بين الدفتين فلم أجد، إن كنت قرأتيه فقد وجدتيه، ثم تلا الآية الكريمة، وحديثه مشهور في الصحيحين وغيرهما، وبه تعلم أن من اتخذ المساجد على القبور ملعون في كتاب الله - جل وعلا - على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم - وأنه لا دليل في آية: لنتخذن عليهم مسجدا [١٨ \ ٢١] .

وأما الاستدلال: بأن مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - بالمدينة مبني في محل مقابر المشركين فسقوطه ظاهر ؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بها فنبشت وأزيل ما فيها. ففي الصحيحين من حديث أنس - رضي." (٢)

"والطوق والسوار من الذهب، وهن النساء بلا شك.

الأمر الثالث: أن أبا داود - رحمه الله - قال بعد الحديث المذكور متصلا به: حدثنا مسدد، ثنا أبو عوانة، عن منصور، عن ربعي بن خراش، عن امرأته، عن أخت لحذيفة: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «يا معشر النساء، أما

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢/٨٩

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢/٣٠١

لكن في الفضة ما تحلين به، أما إنه ليس منكن امرأة تحلى ذهبا تظهره إلا عذبت به» .

حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا أبان بن يزيد العطار، ثنا يحيى أن محمد بن عمرو الأنصاري، حدثه أن أسماء بنت يزيد حدثته: أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: «أيما امرأة تقلدت قلادة من ذهب قلدت في عنقها مثله من النار يوم القيامة، وأيما امرأة جعلت في أذنها خرصا من ذهب جعل في أذنها مثله من النار يوم القيامة» .

فهذان الحديثان يدلان على أن المراد بالحديث الأول: منع الذهب للنساء، وأن قوله: «فالعبوا بها» معناه: فحلوا نساءكم من الفضة بما شئتم كما هو صريح في الحديثين الأخيرين. وهذا واضح جدا كما ترى.

ويدل له أن الحافظ البيهقي – رحمه الله – ذكر الأحاديث الثلاثة المذكورة التي من جملتها: «وعليكم بالفضة فالعبوا بها» ، في سياق الأحاديث الدالة على تحريم الذهب على النساء أولا دون الفضة، ثم بعد ذلك ذكر الأحاديث الدالة على النسخ، ثم قال: واستدللنا بحصول الإجماع على إباحته لهن على نسخ الأخبار الدالة على تحريمه فيهن خاصة. والله أعلم انتهى.

ومن جملة تلك الأحاديث المذكورة، حديث: «فالعبوا بها» ، وهو واضح جدا فيما ذكرنا. فإن قيل: قوله – صلى الله عليه وسلم – في الحديث المذكور: «يحلق حبيبه» ، «أن يطوق حبيبه» ، «أن يسور حبيبه» ، يدل على أن المراد ذكر ؛ لأنه لو أراد الأنثى لقال: حبيبته بتاء الفرق بين الذكر والأنثى.

فالجواب: أن إطلاق الحبيب على الأنثى باعتبار إرادة الشخص الحبيب مستفيض في كلام العرب لا **إشكال فيه** ؛ ومنه قول حسان بن ثابت – رضي الله عنه –:

منع النوم بالعشاء الهموم ... وخيال إذا تغار النجوم

من حبيب أصاب قلبك منه سقم ... فهو داخل مكتوم

ومراده بالحبيب أنثى ؛ بدليل قوله بعده:." (١)

"**فالجواب** – والله تعالى أعلم – أن رؤساء الضلال وقادته تحملوا وزرين: أحدهما: وزر ضلالهم في أنفسهم.

والثاني: وزر إضلالهم غيرهم ؛ لأن من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها، لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئا. وإنما أخذ بعمل غيره ؛ لأنه هو الذي سنه وتسبب فيه، فعوقب عليه من هذه الجهة ؛ لأنه من فعله، فصار غير مناف لقوله ولا تزر وازرة الآية [٣٥ \ ١٨] .

وقال مسلم بن الحجاج – رحمه الله – في صحيحه: حدثني زهير بن حرب، حدثنا جرير بن عبد الحميد، عن الأعمش، عن موسى بن عبد الله بن يزيد، وأبي الضحى، عن عبد الرحمن بن هلال العبسي، عن جرير بن عبد الله، قال: جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عليهم الصوف، فرأى سوء حالهم، قد أصابتهم حاجة فحث الناس على الصدقة، فأبطؤوا عنه حتى رؤي ذلك في وجهه، قال: ثم إن رجلا من الأنصار جاء بصرة من ورق، ثم جاء آخر، ثم تتابعوا حتى عرف السرور في وجهه. فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: " من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده،

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢/٣٥٥

كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء " اه.

أخرج مسلم في صحيحه هذا الحديث، عن جرير بن عبد الله من طرق متعددة. وأخرجه نحوه أيضا من حديث أبي هريرة بلفظ: أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: " من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا ". ومن دعا إلى ضلالة، كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا " اه.

قال مقيده عفا الله عنه: هذه النصوص الصحيحة تدل على رفع **الإشكال بين** الآيات، كما تدل على أن جميع حسنات هذه الأمة في صحيفة النبي – صلى الله عليه وسلم –، فله مثل أجور جميعهم ؛ لأنه – صلوات الله عليه وسلامه – هو الذي سن لهم السنن الحسنة جميعها في الإسلام، نرجو الله له الوسيلة والدرجة الرفيعة، وأن يصلي ويسلم عليه أتم صلاة وأزكى سلام.

وقوله في هذه الآية الكريمة: (بغير علم) [١٦ \ ٢٥] ، يدل على أن الكافر غير معذور بعد إبلاغ الرسل المؤيد بالمعجزات، الذي لا لبس معه في الحق، ولو كان يظن أن." (١)

"تقتضي الطرفين. ومجيئها بمعنى المجرد مسموع نحو: سافر وعاقى. وقوله: «يؤاخذ» [١٦ \ ٦١] ، إن قلنا: إن المضارع فيه بمعنى الماضي فلا إشكال. وإن قلنا: إنه بمعنى الاستقبال فهو على إيلاء لو المستقبل وهو قليل ؛ كقوله: وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم [٤ \ ٩] ، وقول قيس بن الملوح:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا ... ومن دون رمسينا من الأرض سبسب

لظل صدى صوتي وإن كنت رمة ... لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

والجواب بحمله على المضي في الآية تكلف ظاهر، ولا يمكن بتاتا في البيتين، وأمثلته كثيرة في القرآن وفي كلام العرب. وقد أشار لذلك في الخلاصة بقوله:

لو حرف شرط في مضي ويقل إيلاؤها مستقبلا، لكن قبل.

قوله تعالى: ويجعلون لله ما يكرهون، أبهم – جل وعلا – في هذه الآية الكريمة هذا الذي يجعلونه لله ويكرهونه ؛ لأنه عبر عنه ب «ما» الموصولة، وهي اسم مبهم، وصلة الموصول لن تبين من وصف هذا المبهم إلا أنهم يكرهونه. ولكنه بين في مواضع أخر: أنه البنات والشركاء وجعل المال الذي خلق لغيره، قال في البنات: ويجعلون لله البنات [١٦ \ ٥٧] ، ثم بين كراهيتها لها في آيات كثيرة، كقوله: وإذا بشر أحدهم بالأنثى الآية [١٦ \ ٦١] .

وقال في الشركاء: وجعلوا لله شركاء الآية [٦ \ ١٠٠] ، ونحوها من الآيات. وبين كراهيتهم للشركاء في رزقهم بقوله: ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون [٣٠ \ ٢٨] ، أي: إذا كان الواحد منكم لا يرضى أن يكون عبده المملوك شريكا له مثل نفسه في جميع ما عنده ؛ فكيف تجعلون الأوثان شركاء لله في عبادته التي هي حقه على عباده! وبين جعلهم بعض ما

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢/٣٦٤

خلق الله من الرزق للأوثان في قوله: وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا، إلى قوله: ساء ما يحكمون [١٦ \ ١٣٦] ، وقوله: ويجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم [١٦ \ ٥٦] ، كما تقدم.

قوله تعالى: وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى، ذكر – جل وعلا – في هذه الآية الكريمة: أن الكفار يقولون بألسنتهم الكذب ؛ فيزعمون أن لهم الحسنى، والحسنى تأنيث الأحسن، قيل: المراد بها الذكور ؛ كما تقدم في قوله: ولهم ما يشتهون." (١)

"الآية [٨ \ ٦٦] ، وكنسخ قوله تعالى: وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله [٢ \ ٢٨٤] ، بقوله: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها [٢ \ ٢٨٦] ، فإنه نسخ للأثقل بالأخف كما هو ظاهر. وكنسخ اعتداد المتوفى عنها بحول، المنصوص عليه في قوله: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول الآية [٢ \ ٢٤٠] ، بأخف منه وهو الاعتداد بأربعة أشهر وعشر، المنصوص عليه في قوله: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا [٢ \ ٢٣٤] .

تنبيه.

اعلم: أن في قوله – جل وعلا –: نأت بخير منها أو مثلها [٢ \ ١٠٦] إشكالا من جهتين:

الأولى: أن يقال: إما أن يكون الأثقل خيرا من الأخف ؛ لأنه أكثر أجرا، أو الأخف خيرا من الأثقل ؛ لأنه أسهل منه، وأقرب إلى القدرة على الامتثال. وكون الأثقل خيرا يقتضي منع نسخه بالأخف، كما أن كون الأخف خيرا يقتضي منع نسخه بالأثقل ؛ لأن الله صرح بأنه يأتي بما هو خير من المنسوخ أو مماثل له، لا ما هو دونه. وقد عرفت: أن الواقع جواز نسخ كل منهما بالآخر.

الجهة الثانية: من جهتي **الإشكال في** قوله أو مثلها [٢ \ ١٠٦] ؛ لأنه يقال: ما الحكمة في نسخ المثل ليبدل منه مثله؟ وأي مزية للمثل على المثل حتى ينسخ ويبدل منه؟ .

والجواب عن **الإشكال الأول**: هو أن الخيرية تارة تكون في الأثقل لكثرة الأجر، وذلك فيما إذا كان الأجر كثيرا جدا والامتثال غير شديد الصعوبة، كنسخ التخيير بين الإطعام والصوم بإيجاب الصوم ؛ فإن في الصوم أجرا كثيرا كما في الحديث القدسي: " إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به "، والصائمون من خيار الصابرين ؛ لأنهم صبروا لله عن شهوة بطونهم وفروجهم ؛ والله يقول: إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب [٣٩ \ ١٠] ، ومشقة الصوم عادية ليس فيها صعوبة شديدة تكون مظنة لعدم القدرة على الامتثال، وإن عرض ما يقتضي ذلك كمرض أو سفر ؛ فالتسهيل برخصة الإفطار منصوص بقوله: " فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر [٢ \ ١٨٤] ، وتارة تكون الخيرية في الأخف، وذلك فيما إذا كان الأثقل المنسوخ شديد الصعوبة بحيث يعسر فيه الامتثال ؛ فإن الأخف يكون خيرا منه ؛ لأن مظنة عدم الامتثال تعرض المكلف للوقوع فيما." (٢)

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣٩٣/٢

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤٤٩/٢

"لا يرضي الله، وذلك كقوله: وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله [٢ \ ٢٨٤] ، فلو لم تنسخ المحاسبة بخطرات القلوب لكان الامتثال صعبا جدا، شاقا على النفوس، لا يكاد يسلم من الإخلال به، إلا من سلمه الله تعالى - فشك أن نسخ ذلك بقوله: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها [٢ \ ٢٨٦] ، خير للمكلف من بقاء ذلك الحكم الشاق، وهكذا.

والجواب عن **الإشكال الثاني**: هو أن قوله: أو مثلها، يراد به مماثلة الناسخ والمنسوخ في حد ذاتهما ؛ فلا ينافي أن يكون الناسخ يستلزم فوائد خارجة عن ذاته يكون بها خيرا من المنسوخ، فيكون باعتبار ذاته مماثلا للمنسوخ، وباعتبار ما يستلزمه من الفوائد التي لا توجد في المنسوخ خيرا من المنسوخ.

وإيضاحه: أن عامة المفسرين يمثلون لقوله: أو مثلها، بنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال بيت الله الحرام ؛ فإن هذا الناسخ والمنسوخ بالنظر إلى ذاتهما متماثلان ؛ لأن كل واحد منهما جهة من الجهات، وهي في حقيقة أنفسها متساوية، فلا ينافي أن يكون الناسخ مشتملا على حكم خارجة عن ذاته تصيره خيرا من المنسوخ بذلك الاعتبار. فإن استقبال بيت الله الحرام تلزمه نتائج متعددة مشار لها في القرآن ليست موجودة في استقبال بيت المقدس، منها: أنه يسقط به احتجاج كفار مكة على النبي - صلى الله عليه وسلم - بقولهم: تزعم أنك على ملة إبراهيم ولا تستقبل قبلتها! وتسقط به حجة اليهود بقولهم: تعيب ديننا وتستقبل قبلتنا، وقبلتنا من ديننا! وتسقط به أيضا حجة علماء اليهود فإنهم عندهم في التوراة: أنه - صلى الله عليه وسلم - سوف يؤمر باستقبال بيت المقدس، ثم يؤمر بالتحول عنه إلى استقبال بيت الله الحرام. فلو لم يؤمر بذلك لاحتجوا عليه بما عندهم في التوراة من أنه سيحول إلى بيت الله الحرام، والفرض أنه لم يحول.

وقد أشار تعالى إلى هذه الحكم التي هي إدحاض هذه الحجج الباطلة بقوله: ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا [٢ \ ١٥٠] ، ثم بين الحكمة بقوله: لئلا يكون للناس عليكم حجة الآية [٢ \ ١٥٠] ، وإسقاط هذه الحجج من الدواعي التي دعته - صلى الله عليه وسلم - إلى حب التحويل إلى بيت الله الحرام المشار إليه في قوله تعالى: قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام الآية [٢ \ ١٤٤] .

المسألة الخامسة: اعلم أن النسخ على ثلاثة أقسام:." (١)

"بجناية إنسان آخر؟

والجواب عن الأول: هو أن العلماء حملوه على أحد أمرين:

الأول: أن يكون الميت أوصى بالنوح عليه، كما قال طرفة بن العبد في معلقته:

إذا مت فانعيني بما أنا أهله ... وشقي علي الجيب يابنة معبد

لأنه إذا كان أوصى بأن يناح عليه: فتعذيبه بسبب إيصائه بالمنكر، وذلك من فعله لا فعل غيره.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢/٤٥٠

الثاني: أن يهمل نهيهم عن النوح عليه قبل موته مع أنه يعلم أنهم سينوحون عليه ؛ لأن إهماله نهيهم تفريط منه، ومخالفة لقوله تعالى: قوا أنفسكم وأهليكم نارا [٦٦ \ ٦] فتعذيبه إذا بسبب تفريطه، وتركه ما أمر الله به من قوله: قوا أنفسكم الآية، وهذا ظاهر كما ترى.

وعن الثاني: بأن إيجاب الدية على العاقلة ليس من تحميلهم وزر القاتل، ولكنها مواساة محضة أوجبها الله على عاقلة الجاني ؛ لأن الجاني لم يقصد سوءا، ولا إثم عليه البتة فأوجب الله في جنايته خطأ الدية بخطاب الوضع، وأوجب المواساة فيها على العاقلة، ولا إشكال في إيجاب الله على بعض خلقه مواساة بعض خلقه، كما أوجب أخذ الزكاة من مال الأغنياء وردها إلى الفقراء، واعتقد من أوجب الدية على أهل ديوان القاتل خطأ كأبي حنيفة وغيره أنها باعتبار النصرة فأوجبها على أهل الديوان، ويؤيد هذا القول ما ذكره القرطبي في تفسيره، قال: " وأجمع أهل السير والعلم: أن الدية كانت في الجاهلية تحملها العاقلة، فأقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإسلام، وكانوا يتعاقلون بالنصرة ثم جاء الإسلام فجرى الأمر على ذلك. حتى جعل عمر الديوان.

واتفق الفقهاء على رواية ذلك والقول به، وأجمعوا أنه لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا زمن أبي بكر ديوان، وأن عمر جعل الديوان، وجمع بين الناس، وجعل أهل كل ناحية يدا، وجعل عليهم قتال من يليهم من العدو. انتهى كلام القرطبي رحمه الله تعالى.

قوله تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

ظاهر هذه الآية الكريمة: أن الله جل وعلا لا يعذب أحدا من خلقه لا في الدنيا ولا في الآخرة. حتى يبعث إليه رسولا ينذره ويحذره، فيعصى ذلك الرسول، ويستمر على الكفر والمعصية بعد الإنذار والإعذار.

وقد أوضح جل وعلا هذا المعنى في آيات كثيرة، كقوله تعالى: رسلا مبشرين." (١)

"بشركة وبالتوطي قالا ... بعض وأوجب فيه الاتصالا

وفي البواقي دون ما اضطرار ... وأبطلن بالصمت للتذكار

فإن قيل: فما الجواب الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما فيما نسب إليه من القول بصحة الاستثناء المتأخر.

فالجواب أن مراد ابن عباس رضي الله عنهما أن الله عاتب نبيه على قوله إنه سيفعل كذا غدا، ولم يقل إن شاء الله، وبين له أن التعليق بمشيئة الله هو الذي ينبغي أن يفعل ؛ لأنه تعالى لا يقع شيء إلا بمشيئته، فإذا نسي التعليق بالمشيئة ثم تذكر ولو بعد طول فإنه يقول إن شاء الله، ليخرج بذلك من عهدة عدم التعليق بالمشيئة، ويكون قد فوض الأمر إلى من لا يقع إلا بمشيئته، فنتيجة هذا الاستثناء: هي الخروج من عهدة تركة الموجب للعتاب السابق، لا أنه يحل اليمين لأن تداركها قد فات بالانفصال، هذا هو مراد ابن عباس كما جزم به الطبري وغيره، وهذا لا محذور فيه ولا إشكال.

وأجاب بعض أهل العلم بجواب آخر وهو: أنه نوى الاستثناء بقلبه ونسي النطق به بلسانه، فأظهر بعد ذلك الاستثناء

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٦٥/٣

الذي نواه وقت اليمين، هكذا قاله بعضهم، والأول هو الظاهر، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: له غيب السماوات والأرض.
بين تعالى في هذه الآية الكريمة أنه هو المختص بعلم الغيب في السماوات والأرض، وذكر هذا المعنى في آيات كثيرة، كقوله: قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون أيان يبعثون [٢٧ \ ٦٥] ، وقوله تعالى: عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال [١٣ \ ٩] ، وقوله تعالى: ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب الآية [٣ \ ١٧٩] ، وقوله تعالى: ولله غيب السماوات والأرض وإليه يرجع الأمر كله الآية [١١ \ ١٢٣] ، وقوله تعالى: وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين [٦ \ ٥٩] ، وقوله تعالى: وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين [١٠ \ ٦١] ، وقوله تعالى: عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين [٣٤ \ ٣] ، وقوله." (١)

"وقوله تعالى: ويسقى من ماء صديد يتجرعه ولا يكاد يسيغه الآية [١٤ \ ١٦ - ١٧] ، وقوله تعالى: ثم إن لهم عليها لشوبا من حميم [٣٧ \ ٦٧] ، وقوله تعالى: فشاربون عليه من الحميم فشاربون شرب الهيم [٥٦ \ ٥٤، ٥٥] .
وقوله تعالى: لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا حميما وغساقا الآية [٧٨ \ ٢٤ - ٢٥] ، وقوله تعالى: هذا فليذوقوه حميم وغساق وآخر من شكله أزواج [٣٨ \ ٥٧ - ٥٨] ، إلى غير ذلك من الآيات، وقد قدمنا طرفا من هذا في سورة «يونس» .

قوله تعالى: إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا.
ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة: أن من عمل صالحا وأحسن في عمله أنه جل وعلا لا يضيع أجره، أي: جزاء عمله: بل يجازى بعمله الحسن الجزاء الأوفى.
وبين هذا المعنى في آيات كثيرة جدا، كقوله تعالى: فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى [٣ \ ١٩٥] ، وقوله تعالى: يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين [٣ \ ١٧١] ، وقوله: هل جزاء الإحسان إلا الإحسان [٥٥ \ ٦٠] ، والآيات الدالة على هذا المعنى كثيرة جدا. وفي هذا المعنى سؤالان معروفان عند العلماء:
الأول: أن يقال أين خبر «إن» في قوله تعالى إن الذين آمنوا [٨ \ ٣٠] ؟ فإذا قيل: خبرها جملة إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا [١٨ \ ٣٠] توجه السؤال.

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢٥٦/٣

الثاني: وهو أن يقال: أين رابط الجملة الخبرية بالمبتدأ الذي هو اسم «إن» ؟ .

اعلم أن خبر «إن» في قوله: إن الذين آمنوا، قيل: هو جملة أولئك لهم جنات عدن، وعليه فقوله: إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا جملة اعتراضية. وعلى هذا فالرابط موجود ولا **إشكال فيه**. وقيل: «إن» الثانية واسمها وخبرها، كل ذلك خبر «إن» الأولى. ونظير الآية من القرآن في الإخبار عن «إن» بـ «إن» وخبرها واسمها قوله تعالى في سورة «الحج» : إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة الآية [٢٢ \ ١٧] ، وقول الشاعر:

إن الخليفة إن الله ألبسه ... سربال ملك به ترجى الخواتيم

على أظهر الوجهين في خبر «إن» الأولى في البيت، وعلى هذا **فالجواب** عن السؤال." (١)

"فأعرض عنها، وفي قوله: ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا [١١ \ ١٨] لا أحد من المفترين أظلم ممن افترى على الله كذبا، وهكذا الأول أولى ؛ لأنه جار على ظاهر القرآن ولا **إشكال فيه**، وممن اختاره أبو حيان في البحر.

قوله تعالى: إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا.

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة: أنه جعل على قلوب الظالمين المعرضين عن آيات الله إذا ذكروا بها أكنة، أي: أغطية تغطي قلوبهم فتمنعها من إدراك ما ينفعهم مما ذكروا به، وواحد الأكنة كنان، وهو الغطاء، وأنه جعل في آذانهم وقرا، أي: ثقلا يمنعها من سماع ما ينفعهم من الآيات التي ذكروا بها، وهذا المعنى أوضحه الله تعالى في آيات أخر، كقوله: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة [٢ \ ٧] ، وقوله: أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة الآية [٤٥ \ ٢٣] ، وقوله تعالى: وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا [١٧ \ ٤٥] ، وقوله: أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم [٤٧ \ ٢٣] ، وقوله: ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون [١١ \ ٢٠] ، والآيات بمثل ذلك كثيرة جدا.

فإن قيل: إذا كانوا لا يستطيعون السمع ولا يبصرون ولا يفقهون ؛ لأن الله جعل الأكنة المانعة من الفهم على قلوبهم، والوقر الذي هو الثقل المانع من السمع في آذانهم فهم مجبورون، فما وجه تعذيبهم على شيء لا يستطيعون العدول عنه والانصراف إلى غيره؟ !

فالجواب: أن الله جل وعلا بين في آيات كثيرة من كتابه العظيم: أن تلك الموانع التي يجعلها على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم، كالختم والطبع والغشاوة والأكنة، ونحو ذلك إنما جعلها عليهم جزاء وفاقا لما بادروا إليه من الكفر وتكذيب الرسل باختيارهم، فأزاغ الله قلوبهم بالطبع والأكنة ونحو ذلك، جزاء على كفرهم، فمن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: بل طبع الله عليها

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣/٢٧١

بكفرهم [٤ \ ١٥٥] ، أي: بسبب كفرهم، وهو نص قرآني صريح في أن كفرهم السابق هو سبب الطبع على قلوبهم، وقوله: فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم [٦١ \ ٥] .." (١)

"بالليل كسله ونومه، فكان نهاره هائما، وليله نائما اهـ، محل الغرض من كلام القرطبي، وما تضمنه كلامه من الجزم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يبغض الحبر السمين» فيه نظر ؛ لأنه لم يصح مرفوعا، وقد حسنه البيهقي من كلام كعب، وما ذكر من ذم كثرة الأكل والشرب والسمن المكتسب ظاهر وأدلته كثيرة «وحسب المؤمن لقيمات يقمن صلبه» .

قوله تعالى: إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا

، ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن الأعمال الصالحة والإيمان سبب في نيل جنات الفردوس، والآيات الموضحة لكون العمل الصالح سببا في دخول الجنة كثيرة جدا، كقوله تعالى: ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا حسنا ماكثين فيه أبدا [١٨ \ ٢ - ٣] ، وقوله: ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون [٧ \ ٤٣] ، أي: بسببه، وقوله تعالى: وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون [٤٣ \ ٧٢] ، وقوله تعالى: إلا من تاب وآمن وعمل صالحا فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب الآية [١٩ \ ٦٠ - ٦١] ، إلى غير ذلك من الآيات.

تنبيه

فإن قيل هذه الآيات فيها الدلالة على أن طاعة الله بالإيمان والعمل الصالح سبب في دخول الجنة، وقوله صلى الله عليه وسلم: «لن يدخل أحدكم عمله الجنة» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل» ، يرد بسببه **إشكال على** ذلك.

فالجواب: أن العمل لا يكون سببا لدخول الجنة إلا إذا تقبله الله تعالى، وتقبله له فضل منه، فالفعل الذي هو سبب لدخول الجنة هو الذي تقبله الله بفضله، وغيره من الأعمال لا يكون سببا لدخول الجنة، وللجمع بين الحديث والآيات المذكورة أوجه أخر، هذا أظهرها عندي، والعلم عند الله تعالى.

وقد قدمنا أن «النزل» ، هو ما يهيأ من الإكرام للضيف أو القادم.

قوله تعالى: خالدين فيها لا يبغون عنها حولا.

أي: خالدين في جنات الفردوس لا يبغون عنها حولا، أي: تحولا إلى منزل آخر ؛ لأنها لا يوجد منزل أحسن منها يرغب في التحول إليه عنها، بل هم خالدون فيها." (٢)

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣/٣١١

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣/٣٥٤

"تنبيه

فإن قيل: ما وجه استفهام زكريا في قوله: أنى يكون لي غلام، مع علمه بقدرة الله تعالى على كل شيء.

فالجواب من ثلاثة أوجه قد ذكرناها في كتابنا (دفع إيهام الاضطراب عند آيات الكتاب (في سورة «آل عمران» وواحد منها فيه بعد وإن روي عن عكرمة والسدي وغيرهما.

الأول: أن استفهام زكريا استفهام استخبار واستعلام ؛ لأنه لا يعلم هل الله يأتيه بالولد من زوجة العجوز على كبر سنهما على سبيل خرق العادة، أو يأمره بأن يتزوج شابة، أو يردهما شابين؟ فاستفهم عن الحقيقة ليعلمها، ولا **إشكال في** هذا، وهو أظهرها.

الثاني: أن استفهامه استفهام تعجب من كمال قدرة الله تعالى.

الثالث: وهو الذي ذكرنا أن فيه بعدا هو ما ذكره ابن جرير عن عكرمة والسدي: من أن زكريا لما نادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى، قال له الشيطان: ليس هذا نداء الملائكة، وإنما هو نداء الشيطان، فداخل زكريا الشك في أن النداء من الشيطان، فقال عند ذلك الشك الناشئ عن وسوسة الشيطان قبل أن يتيقن أنه من الله: أنى يكون لي غلام [١٩ \ ٨] ، ولذا طلب الآية من الله على ذلك بقوله: رب اجعل لي آية الآية [١٩ \ ١٠] ، وإنما قلنا: إن هذا القول فيه بعد ؛ لأنه لا يلتبس على زكريا نداء الملائكة بنداء الشيطان.

وقوله في هذه الآية الكريمة: «عتيا» أصله عتوا، فأبدلت الواو ياء، ومن إطلاق العتي الكبر المتناهي قول الشاعر:

إنما يعذر الوليد ولا يع ... ذر من كان في الزمان عتيا

وقراءة «عسيا» بالسين شاذة لا تجوز القراءة بها، وقال القرطبي: وبها قرأ ابن عباس، وهي كذلك في مصحف أبي.

قوله تعالى: قال كذلك قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا.

هذا الذي ذكره تعالى في هذه الآية الكريمة ذكره أيضا في «آل عمران» في قوله: قال كذلك الله يفعل ما يشاء [٣ \ ٤٠] ، وقوله في هذه الآية الكريمة «كذلك» للعلماء في إعرابه أوجه:." (١)

"قوله: لسوف أخرج حيا، على العادة المعروفة، من أن العامل في «إذا» هو جزاؤها؟ **فالجواب**: أن لام الابتداء في قوله: لسوف أخرج حيا، مانعة من عمل ما بعدها فيما قبلها كما هو معلوم في علم العربية، فلا يجوز أن تقول: اليوم لزيد قائم ؛ تعني لزيد قائم اليوم، وما زعمه بعضهم من أن حرف التنفيس الذي هو سوف مانع من عمل ما بعده فيما قبله أيضا، حتى إنه على قراءة طلحة بن مصرف: «أئذا ما مت سأخرج حيا» بدون اللام يمتنع نصب «إذا» بـ «أخرج» المذكورة ؛ فهو خلاف التحقيق.

والتحقيق أن حرف التنفيس لا يمنع من عمل ما بعده فيما قبله، ودليله وجوده في كلام العرب ؛ كقول الشاعر:

فلما رأته أمنا هان وجدها ... وقالت أبونا هكذا سوف يفعل

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣/٣٦٩

فقوله «هكذا» منصوب بقوله «يفعل» كما أوضحه أبو حيان في البحر، وعليه فعلى قراءة طلحة بن مصرف فقوله: «إذا» منصوب بقوله: «أخرج» لعدم وجود اللام فيها وعدم منع حرف التنفيس من عمل ما بعده فيما قبله.

تنبيه

فإن قلت: لام الابتداء الداخلة على المضارع تعطي معنى الحال، فكيف جامعت حرف التنفيس الدال على الاستقبال؟

فالجواب: أن اللام هنا جردت من معنى الحال، وأخلصت لمعنى التوكيد فقط، ولذلك جامعت حرف الاستقبال كما بينه الزمخشري في الكشاف، وتعقبه أبو حيان في البحر المحيط بأن من علماء العربية من يمنع أن اللام المذكورة تعطي معنى الحال، وعلى قوله يسقط **الإشكال من** أصله، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا، لما أقام الله جل وعلا البرهان على البعث بقوله: أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا [١٩ \ ٦٧] ، أقسم جل وعلا بنفسه الكريمة، أنه يحشرهم – أي: الكافرين المنكرين للبعث – وغيرهم من الناس، ويحشر معهم الشياطين الذين كانوا يضلونهم في الدنيا، وأنه يحضرهم حول جهنم جثيا، وهذان الأمران اللذان ذكرهما في هذه الآية الكريمة أشار إليهما في غير هذا الموضع، أما حشره لهم ولشياطينهم فقد أشار إليه في قوله: احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم [٣٧ \ ٢٢ – ٢٣]،." (١)

"إيضاحه في سورة «الكهف» .

فإن قيل: ظاهر الآية أن لفظة خير في قوله: خير عند ربك ثوابا وخير مردا، صيغة تفضيل، والظاهر أن المفضل عليه هو جزاء الكافرين، ويدل لذلك ما قاله صاحب الدر المنثور، قال: وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في قوله: خير عند ربك ثوابا، يعني: خير جزاء من جزاء المشركين، وخير مردا، يعني مرجعا من مرجعهم إلى النار، والمعروف في العربية أن صيغة التفضيل تقتضي مشاركة المفضل عليه، والخيرية منفية بتاتا عن جزاء المشركين وعن مردهم، فلم يشاركوا في ذلك المسلمين حتى يفضلوا عليهم.

فالجواب: أن الزمخشري في كشافه حاول **الجواب** عن هذا السؤال بما حاصله: أنه كأنه قيل ثوابهم النار، والجنة خير منها على طريقة قول بشر بن أبي حازم:

غضبت تميم أن تقتل عامر ... يوم النسار، فأعتبوا بالصيلم

فقوله: «أعتبوا بالصيلم» يعني أرضوا بالسيف، أي: لا رضا لهم عندنا إلا السيف لقتلهم به.

ونظيره قول عمرو بن معدي كرب:

وخيل قد دلفت لها بخيل ... تحية بينهم ضرب وجيع

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤٧٤/٣

أي لا تحية بينهم إلا الضرب الوجيع

وقول الآخر:

شجعاء جرتها الذميل تلوكه ... أصلا إذا راح المطي غراثا

يعني: أن هذه الناقة لا جرة لها تخرجها من كرشها فتمضغها إلا السير، وعلى هذا المعنى فالمراد: لا ثواب لهم إلا النار، وباعتبار جعلها ثوابا بهذا المعنى فضل عليها ثواب المؤمنين، هذا هو حاصل جواب الزمخشري مع إيضاحنا له.

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له: ويظهر لي في الآية جواب آخر أقرب من هذا، وهو أنا قدمنا أن القرآن والسنة الصحيحة دلا على أن الكافر مجازى بعمله الصالح في الدنيا، فإذا بر والديه ونفس عن المكروب، وقرى الضيف، ووصل الرحم مثلا يبتغي بذلك وجه الله فإن الله يثيبه في الدنيا، كما قدمنا دلالة الآيات عليه، وحديث أنس عند مسلم، فثوابه هذا الراجع إليه من عمله في الدنيا، هو الذي فضل الله عليه في الآية ثواب المؤمنين، وهذا واضح لا إشكال فيه، والعلم عند الله تعالى.." (١)

"فإن قلت: كيف طابقه قوله موعدكم يوم الزينة ولا بد من أن تجعله زمانا، والسؤال واقع عن المكان لا عن الزمان؟ قلت: هو مطابق معنى وإن لم يطابق لفظا. لأنهم لا بد لهم من أن يجتمعوا يوم الزينة في مكان بعينه مشتهر باجتماعهم فيه في ذلك اليوم. فبذكر الزمان علم المكان. انتهى محل الغرض منه. ولا يخفى ما في جوابه هذا من التعسف، والحذف، والإبدال من المحذوف.

قال مقيده – عفا الله عنه وغفر له –: أظهر ما أجيب به عما ذكرنا من الإشكال عندي في هذه الآية الكريمة أن فرعون طلب من موسى تعيين مكان الموعد، وأنه يكون مكانا سوى. أي وسطا بين أطراف البلد كما بينا. وأن موسى وافق على ذلك وعين زمان الوعد وأنه يوم الزينة ضحى. لأن الوعد لا بد له من مكان وزمان. فإذا علمت ذلك فاعلم أن الذي يترجح عندي المصير إليه هو قول من قال في قوله فاجعل بيننا وبينك موعدا إنه اسم مكان أي مكان الوعد، وقوله مكانا بدل من قوله موعدا. لأن الموعد إذا كان اسم مكان صار هو نفس المكان فاتضح كون مكانا بدلا. ولا إشكال في ضمير نخلفه على هذا. ووجه إزالة الإشكال عنه أن المعروف في فن الصرف: أن اسم المكان مشتق من المصدر كاشتقاق الفعل منه، فاسم المكان ينحل عن مصدر ومكان. فالمنزل مثلا مكان النزول، والمجلس مكان الجلوس، والموعد مكان الوعد. فإذا اتضح لك أن المصدر كامن في مفهوم اسم المكان فالضمير في قوله لا نخلفه راجع إلى المصدر الكامن في مفهوم اسم المكان، كرجوعه للمصدر الكامن في مفهوم الفعل في قوله اعدلوا هو أقرب للتقوى [٥ ٨] : فقوله هو أي العدل المفهوم من اعدلوا وكذلك قوله تعالى: لا نخلفه أي: الوعد الكامن في مفهوم اسم المكان الذي هو الموعد. لأنه مكان الوعد، فمعناه مركب إضافي وآخر جزأيه لفظ الوعد وهو مرجع الضمير في لا نخلفه.

فإذا عرفت معنى هذا الكلام الذي أخبر الله أن فرعون قاله لموسى فاعلم أن قوله عن موسى قال موعدكم يوم الزينة يدل

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤٩٠/٣

على أنه وافق على طلب فرعون ضمنا، وزاد تعيين زمان الوعد بقوله قال موعدكم يوم الزينة ولا **إشكال في** ذلك. هذا هو الذي ظهر لنا صوابه. وأقرب الأوجه التي ذكرها العلماء بعد هذا عندي قول من قال: إن." (١)

"فإن قيل: قوله في «طه» : يخيل إليه من سحرهم [٢٠ ٦٦] ، وقوله في «الأعراف» : سحروا أعين الناس [٧ ١١٦] الدالان على أن سحر سحرة فرعون خيال لا حقيقة له، يعارضهما قوله في «الأعراف» : وجاءوا بسحر عظيم [٧ ١١٦] لأن وصف سحرهم بالعظم يدل على أنه غير خيال. فالذي يظهر في **الجواب**، والله أعلم أنهم أخذوا كثيرا من الحبال، والعصي، وخيلوا بسحرهم لأعين الناس أن الحبال، والعصي تسعى وهي كثيرة. فظن الناظرون أن الأرض ملئت حيات تسعى، لكثرة ما ألقوا من الحبال، والعصي فخافوا من كثرتها، وبتخييل سعي ذلك العدد الكثير وصف سحرهم بالعظم. وهذا ظاهر لا **إشكال فيه**. وقد قال غير واحد: إنهم جعلوا الزئبق على الحبال، والعصي، فلما أصابها حر الشمس تحرك الزئبق فحرك الحبال، والعصي، فخيل للناظرين أنها تسعى. وعن ابن عباس: أنهم كانوا اثنين وسبعين ساحرا، مع كل ساحر منهم حبال وعصي. وقيل: كانوا أربعمائة. وقيل كانوا اثني عشر ألفا. وقيل أربعة عشر ألفا. وقال ابن المنكدر: كانوا ثمانين ألفا. وقيل: كانوا مجمعين على رئيس يقال له شمعون. وقيل: كان اسمه يوحنا معه اثنا عشر نقيبا، مع كل نقيب عشرون عريفا، مع كل عريف ألف ساحر. وقيل: كانوا ثلاثمائة ألف ساحر من الفيوم، وثلاثمائة ألف ساحر من الصعيد وثلاثمائة ألف ساحر من الريف فصاروا تسعمائة ألف، وكان رئيسهم أعمى اهـ. وهذه الأقوال من الإسرائيليات، ونحن نتجنبها دائما، ونقلل من ذكرها، وربما ذكرنا قليلا منها منبهين عليه.

قوله تعالى: وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيد ساحر.

قرأ هذا الحرف نافع، وأبو عمرو وحمزة، والكسائي وقنبل عن ابن كثير، وهشام عن ابن عامر، وشعبة عن عاصم بتاء مفتوحة مخففة بعدها لام مفتوحة ثم قاف مفتوحة مشددة بعدها فاء ساكنة، وهو مضارع تلقف وأصله تتلقف بتاءين فحذفت إحداهما تخفيفا، كما أشار له في الخلاصة بقوله:

وما بتاءين ابتدي قد يقتصر فيه على تا كتبين العبر

والمضارع مجزوم، لأنه جزاء الطلب في قوله وألق وجمهور علماء العربية على أن الجزم في نحو ذلك بشرط مقدر دلت عليه صيغة الطلب، وتقديره هنا: إن تلق ما في يمينك تلقف ما صنعوا. وقرأه البزي عن ابن كثير كالقراءة التي ذكرنا، إلا أنه يشدد." (٢)

"وقوله تعالى: فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون [٣٢ \ ١٤] ، وقوله تعالى: ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون [٥٩ \ ١٩] ، وقوله تعالى: وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا ومأواكم النار وما لكم من ناصرين [٤٥ \ ٣٤] . وعلى هذا فمعنى قوله: فنسي أي:

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣١/٤

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣٦/٤

ترك الوفاء بالعهد، وخالف ما أمره الله به من ترك الأكل من تلك الشجرة، لأن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده.
والوجه الثاني: هو أن المراد بالنسيان في الآية: النسيان الذي هو ضد الذكر، لأن إبليس لما أقسم له بالله أنه له ناصح فيما دعاه إليه من الأكل من الشجرة التي نهاه ربه عنها غره وخدعه بذلك، حتى أنساه العهد المذكور. كما يشير إليه قوله تعالى: وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور [٧ \ ٢١ - ٢٢] ،. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إنما سمي الإنسان لأنه عهد إليه فنسي رواه عنه ابن أبي حاتم اهـ. ولقد قال بعض الشعراء:
وما سمي الإنسان إلا لنسيه ... ولا القلب إلا أنه يتقلب
أما على القول الأول فلا إشكال في قوله: وعصى آدم ربه فغوى [٢٠ \ ١٢١] ، وأما على الثاني ففيه إشكال معروف. لأن الناسي معذور فكيف يقال فيه وعصى آدم ربه فغوى.
وأظهر أوجه الجواب عندي عن ذلك: أن آدم لم يكن معذورا بالنسيان. وقد بينت في كتابي (دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب) الأدلة الدالة على أن العذر بالنسيان والخطأ والإكراه من خصائص هذه الأمة. كقوله هنا فنسي مع قوله وعصى فأسند إليه النسيان، والعصيان، فدل على أنه غير معذور بالنسيان. ومما يدل على هذا ما ثبت في صحيح مسلم من حديث ابن عباس وأبي هريرة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما قرأ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا [٢ \ ٢٨٦] ، قال الله نعم قد فعلت. فلو كان ذلك معفوا عن جميع الأمم لما كان لذكره على سبيل الامتنان وتعظيم المنة عظيم موقع. ويستأنس لذلك بقوله: كما حملته على الذين من قبلنا [٢ \ ٢٨٦] ، ويؤيد ذلك حديث: «إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ، والنسيان وما استكرهوا عليه» . فقوله «تجاوز لي عن أمتي» يدل على الاختصاص بأمته. وليس مفهوم لقب. لأن مناط." (١)

"الجهد في سترها. قال القرطبي في تفسيره في سورة «الأعراف» ما نصه: وفي الآية دليل على قبح كشف العورة، وأن الله أوجب عليهما الستر، ولذلك ابتدرا إلى سترها، ولا يمتنع أن يؤمرا بذلك في الجنة كما قيل لهما حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة [٧ \ ١٩] . وقد حكى صاحب البيان عن الشافعي: أن من لم يجد ما يستر به عورته إلا ورق الشجر لزمه أن يستقر بذلك. لأنه سترة ظاهرة، عليه التستر بها كما فعل آدم في الجنة. والله أعلم. انتهى كلام القرطبي.
ووجوب ستر العورة في الصلاة مجمع عليه بين المسلمين. وقد دلت عليه نصوص من الكتاب، والسنة، كقوله تعالى: يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد الآية [٧ \ ٣١] وكبعثه - صلى الله عليه وسلم - من ينادي عام حج أبي بكر بالناس عام تسع: «ألا يحج بعد هذا العام مشرك، وألا يطوف بالبيت عريان» . وكذلك لا خلاف بين العلماء في منع كشف العورة أمام الناس. وسيأتي بعض ما يتعلق بهذا إن شاء الله في سورة «النور» .
فإن قيل: لم جمع السوءات في قوله سوآتهما مع أنهما سوأتان فقط؟ فالجواب من ثلاثة أوجه:
الوجه الأول: أن آدم وحواء كل واحد منهما له سوءتان: القبل، والدبر، فهي أربع، فكل منهما يرى قبل نفسه وقبل الآخر، ودبره. وعلى هذا فلا إشكال في الجمع.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٠٤/٤

الوجه الثاني: أن المثنى إذا أضيف إليه شيئان هما جزآه جاز في ذلك المضاف الذي هو شيئان الجمع، والتثنية، والإفراد، وأفصحها الجمع، فالإفراد، فالتثنية على الأصح، سواء كانت الإضافة لفظا أو معنى. ومثال اللفظ: شويت رءوس الكبشين أو رأسهما، أو رأسيهما. ومثال المعنى: قطعت من الكبشين الرءوس، أو الرأس، أو الرأسين. فإن فرق المثنى المضاف إليه فالمختار في المضاف الإفراد، نحو: على لسان داود وعيسى ابن مريم.

ومثال جمع المثنى المضاف المذكور الذي هو الأفصح قوله تعالى فقد صغت قلوبكما [٦٦ \ ٤] ، وقوله تعالى: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما [٥ \ ٣٨] ، ومثال الإفراد قول الشاعر:

حمامة بطن الواديين ترنمي ... سقاك من الغر الغوادي مطيرها

ومثال التثنية قول الراجز:

ومهمهين قذفين مرتين ... ظهراهما مثل ظهور الترسين." (١)

"ومن يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد لهم أولياء من دونه ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا [١٧ \ ٩٧] .

تنبيه

في آية " طه " هذه وآية " الإسراء " المذكورتين **إشكال معروف**. وهو أن يقال: إنهما قد دلتا على أن الكافر يحشر يوم القيامة أعمى، وزادت آية " الإسراء " أنه يحشر أبكم أصم أيضا، مع أنه دلت آيات من كتاب الله على أن الكفار يوم القيامة يبصرون ويسمعون ويتكلمون. كقوله تعالى: أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا الآية [١٩ \ ٣٨] وقوله تعالى: ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها الآية [١٨ \ ٥٣] وقوله تعالى: ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا الآية [٣٢ \ ١٢] إلى غير ذلك من الآيات. وقد ذكرنا في كتابنا (دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب) **الجواب** عن هذا **الإشكال** **من** ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: واستظهره أبو حيان أن المراد بما ذكر من العمى، والصمم، والبكم حقيقته. ويكون ذلك في مبدأ الأمر ثم يرد الله تعالى إليهم أبصارهم ونطقهم وسمعهم فيرون النار ويسمعون زفيرها، وينطقون بما حكى الله تعالى عنهم في غير موضع.

الوجه الثاني: أنهم لا يرون شيئا يسرهم، ولا يسمعون كذلك، ولا ينطقون بحجة، كما أنهم كانوا في الدنيا لا يستبصرون، ولا ينطقون بالحق، ولا يسمعونه. وأخرج ذلك ابن جرير، وابن أبي حاتم عن ابن عباس وروي أيضا عن الحسن كما ذكره الألوسي، وغيره. وعلى هذا القول فقد نزل ما يقولونه ويسمعونه ويبصرونه منزلة العدم لعدم الانتفاع به. كما أوضحنا في غير هذا الموضع. ومن المعلوم أن العرب تطلق لا شيء على ما لا نفع فيه. ألا ترى أن الله يقول في المنافقين: صم بكم عمي الآية [٢ \ ١٨] مع أنه يقول فيهم: فإذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد [٣٣ \ ١٩] ، ويقول فيهم: وإن يقولوا تسمع لقولهم [٦٣ \ ٤] ، أي: لفصاحتهم وحلاوة ألسنتهم. ويقول فيهم: ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١١٥/٤

[٢ \ ٢٠] ، وما ذلك إلا لأن الكلام ونحوه الذي لا فائدة فيه كلا شيء: فيصدق على صاحبه أنه أعمى وأصم وأبكم، ومن ذلك قول قعنب بن أم صاحب:

صم إذا سمعوا خيرا ذكرت به ... وإن ذكرت بسوء عندهم أذنوا." (١)

"[٣٨ \ ٣٦] لأن مسكنه فيها وهي الشام، فترده إلى الشام. وعليه فقوله: حيث أصاب في حالة الذهاب. وقوله: إلى الأرض التي باركنا فيها في حالة الإياب إلى محل السكنى. فانفكت الجهة فزال الإشكال. وقد قال نابغة ذبيان:

إلا سليمان إذ قال الإله له ... قم في البرية فاحددها عن الفند

وخيس الجن إني قد أذنت لهم ... يبنون تدمر بالصفاح والعمد

وتدمر: بلد بالشام. وذلك مما يدل على أن الشام هو محل سكناه كما هو معروف.

قوله تعالى: ومن الشياطين من يغوصون له ويعملون عملا دون ذلك وكنا لهم حافظين أنه في محل نصب عطفا على معمول سخرنا أي: وسخرنا له من يغوصون له من الشياطين. وقيل: «من» مبتدأ، والجار والمجرور قبله خبره.

وقد ذكر - جل وعلا - في هذه الآية الكريمة: أنه سخر لسليمان من يغوصون له من الشياطين، أي: يغوصون له في البحار فيستخرجون له منها الجواهر النفيسة، كاللؤلؤ والمرجان. والغوص: النزول تحت الماء، والغواص: الذي يغوص البحر ليستخرج منه اللؤلؤ ونحوه. ومنه قول نابغة ذبيان:

أو درة صدفية غواصها ... بهج متى يرها يهل ويسجد

وقد ذكر - جل وعلا - في هذه الآية الكريمة أيضا أن الشياطين المسخرين له يعملون له عملا دون ذلك، أي: سوى ذلك الغوص المذكور، أي: كبناء المدائن، والقصور، وعمل المحاريب، والتماثيل، والجفان، والقدور الراسيات، وغير ذلك من اختراع الصنائع العجيبة.

وقوله في هذه الآية الكريمة: وكنا لهم حافظين أي: من أن يزيغوا عن أمره، أو يبدلوا أو يغيروا، أو يوجد منهم فساد فيما هم مسخرون فيه. وهذه المسائل الثلاث التي تضمنتها هذه الآية الكريمة جاءت مبينة في غير هذا الموضع، كقوله في الغوص والعمل سواء: والشياطين كل بناء وغواص الآية [٣٨ \ ٣٧] وقوله في العمل غير الغوص: ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه [٣٤ \ ١٢] وقوله: يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات [٣٤ \ ١٣] وكقوله في حفظهم من أن يزيغوا عن أمره: ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير [٣٤ \ ١٢]." (٢)

"الصحيحة السالمة من الاختلال.

تنبيه

في هذه الآيات المذكورة سؤال معروف، وهو أن يقال: إن قول أيوب المذكور في «الأنبياء» في قوله: إذ نادى ربه أني مسني

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/١٢٨

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٢٣٦

الضر وفي «ص» في قوله: إذ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب وعذاب يدل على أنه ضجر من المرض فشكا منه، مع أن قوله تعالى عنه: إنا وجدناه صابرا نعم العبد إنه أواب [٣٨ \ ٤٤] يدل على كمال صبره

والجواب أن ما صدر من أيوب دعاء وإظهار فقر وحاجة إلى ربه، لا شكوى ولا جزع.

قال أبو عبد الله القرطبي في تفسير هذه الآية الكريمة: ولم يكن قوله: مسني الضر جزعا؛ لأن الله تعالى قال: إنا وجدناه صابرا بل كان ذلك دعاء منه. والجزع في الشكوى إلى الخلق لا إلى الله تعالى، والدعاء لا ينافي الرضا. قال الثعلبي: سمعت أستاذنا أبا القاسم بن حبيب يقول: حضرت مجلسا غاصا بالفقهاء والأدباء في دار السلطان، فسئلت عن هذه الآية الكريمة بعد اجتماعهم على أن قول أيوب كان شكاية وقد قال الله تعالى: إنا وجدناه صابرا فقلت: ليس هذا شكاية، وإنما كان دعاء، بيانه فاستجبنا له والإجابة تتعقب الدعاء لا الاشتكاء. فاستحسنوه وارتضوه. وسئل الجنيد عن هذه الآية الكريمة فقال: عرفه فاقة السؤال ليمن عليه بكرم النوال. انتهى منه.

ودعاء أيوب المذكور ذكره الله في سورة «الأنبياء» من غير أن يسند مس الضر أيوب إلى الشيطان في قوله: أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين وذكره في سورة «ص» وأسند ذلك إلى الشيطان في قوله: أني مسني الشيطان بنصب وعذاب والنصب على جميع القراءات معناه: التعب والمشقة، والعذاب: الألم. وفي نسبة ما أصابه من المشقة والألم إلى الشيطان في سورة «ص» هذه **إشكال قوي** معروف؛ لأن الله ذكر في آيات من كتابه أن الشيطان ليس له سلطان على مثل أيوب من الأنبياء الكرام، كقوله: إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون [١٦ \ ٩٩ - ١٠٠] وقوله تعالى: وما كان له." [١]

"تقل إنجاص، أو لغية. اهـ. والإجانة واحدة الأجاجين. قال في التصريح: وهي بفتح الهمزة وكسرها. قال صاحب الفصيح: قصرية يعجن فيها ويغسل فيها. ويقال: إنجانة كما يقال إنجاصة، وهي لغة يمانية فيهما أنكرها الأكثرون. اهـ. فهذان وجهان في توجيه قراءة ابن عامر وشعبة، وعليهما فلفظة «المؤمنين» مفعول به لـ «ننجي» .

ومن أجوبة العلماء عن قراءة ابن عامر وشعبة: أن «نجي» على قراءتهما فعل ماض مبني للمفعول، والنائب عن الفاعل ضمير المصدر، أي: نجى هو، أي الإنجاء، وعلى هذا الوجه فالآية كقراءة من قرأ ليجزى قوما الآية [٤٥ \ ١٤] ببناء «يجزى» للمفعول، والنائب ضمير المصدر، أي: ليجزي هو، أي الجزاء ونيابة المصدر عن الفاعل في حال كون الفعل متعديا للمفعول ترد بقلة، كما أشار له في الخلاصة بقوله:

وقابل من ظروف أو من مصدر ... أو حرف جر بنيابة حري

ولا ينوب بعض هذا إن وجد ... في اللفظ مفعول به وقد يرد

ومحل الشاهد منه قوله: «وقد يرد» وممن قال بجواز ذلك الأخفش والكوفيون وأبو عبيد. ومن أمثلة ذلك في كلام العرب قول جرير يهجو أم الفرزدق:

ولو ولدت قفيرة جرو كلب ... لسب بذلك الجرو الكلابا

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٢٣٨

٦٩ يعني لسب هو، أي: السب. وقول الراجز:

لم يعن بالعلياء إلا سيدا ... ولا شفى ذا الغي إلا ذو هدى

وأما إسكان ياء «نجي» على هذا القول فهو على لغة من يقول من العرب: رضي، وبقي بإسكان الياء تخفيفا. ومنه قراءة الحسن وذروا ما بقي من الربا [٢ \ ٢٧٨] بإسكان ياء «بقي» ومن شواهد تلك اللغة قول الشاعر:

خمر الشيب لمتي تخميرا ... وحدا بي إلى القبور البعيرا

ليت شعري إذ القيامة قامت ... ودعي بالحساب أين المصيرا

وأما **الجواب** عن قراءة الجمهور فالظاهر فيه أن الصحابة حذفوا النون في المصاحف؛ لتمكن موافقة قراءة ابن عامر وشعبة للمصاحف لخفائها، أما قراءة الجمهور فوجهها ظاهر ولا **إشكال فيها**، فغاية الأمر أنهم حذفوا حرفا من الكلمة لمصلحة مع تواتر الرواية لفظا بذكر الحرف المحذوف، والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون وتقطعوا أمرهم بينهم كل إلينا راجعون.." [١]

"وقال البخاري أيضا في صحيحه في كتاب بدء الخلق، في أحاديث الأنبياء، في باب قول الله تعالى: ويسألونك عن ذي القرنين إلى قوله: سببا [١٨ \ ٨٣ - ٨٤] حدثنا إسحاق بن نصر، حدثنا أبو أسامة، عن الأعمش، حدثنا أبو صالح، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " يقول الله تعالى: يا آدم. فيقول: لبيك وسعديك، والخير في يديك. فيقول: أخرج بعث النار. قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين. فعنده يشيب الصغير، وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى، وما هم بسكارى ؛ ولكن عذاب الله شديد " إلى آخر الحديث نحو ما تقدم.

وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله في صحيحه: في آخر كتاب الإيمان - بكسر الهمزة - في باب بيان كون هذه الأمة نصف أهل الجنة: حدثنا عثمان بن أبي شيبة العبسي، حدثنا جرير عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يقول الله عز وجل: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، والخير في يديك، قال: يقول: أخرج بعث النار، قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، قال: فذلك حين يشيب الصغير، وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى، وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد " إلى آخر الحديث نحو ما تقدم.

فحديث أبي سعيد هذا الذي اتفق عليه الشيخان كما رأيت فيه التصريح من النبي صلى الله عليه وسلم بأن الوقت الذي تضع فيه كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى، وما هم بسكارى، بعد القيام من القبور كما ترى، وذلك نص صحيح صريح في محل النزاع.

فإن قيل: هذا النص فيه إشكال، لأنه بعد القيام من القبور لا تحمل الإناث حتى تضع حملها من الفزع، ولا ترضع حتى تذهل عما أرضعت.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٢٤٥

فالجواب عن ذلك من وجهين:

الأول: هو ما ذكره بعض أهل العلم، من أن من ماتت حاملا تبعث حاملا، فتضع حملها من شدة الهول والفزع، ومن ماتت مرضعة بعثت كذلك، ولكن هذا يحتاج إلى دليل.

الوجه الثاني: أن ذلك كناية عن شدة الهول ؛ كقوله تعالى: يوما يجعل الولدان شيبا [٧٣ \ ١٧] ومثل ذلك من أساليب اللغة العربية المعروفة.." [١]

"الله بنقيض قصده فأذله وأهانه. وذلك الذل والإهانة نقيض ما كان يؤمله من الكبر والعظمة.

وهذا المفهوم من هذه الآية دلت عليه آيات أخر كقوله تعالى: إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه [٤٠ \ ٥٦] ، وقوله في إبليس لما استكبر فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين [٧ \ ١٣] والصغار: الذل والهوان، عياذا بالله من ذلك، كما قدمنا إيضاحه. وقوله: ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق [٢٢ \ ٩] ؛ أي: نحرقه بالنار، ونذيقه ألم حرها يوم القيامة. وسمي يوم القيامة ؛ لأن الناس يقومون فيه له جل وعلا، كما قال تعالى: ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين [٨٣ \ ٤ - ٦] .

قوله تعالى: ذلك بما قدمت يداك وأن الله ليس بظلام للعبيد المعنى: أن الكافر إذا أذيق يوم القيامة عذاب الحريق، يقال له ذلك؛ أي: هذا العذاب الذي نذيقكه بسبب ما قدمت يداك؛ أي: قدمته في الدنيا من الكفر والمعاصي وأن الله ليس بظلام للعبيد [٢٢ \ ١٠] فلا يظلم أحدا مثقال ذرة. وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما [٤ \ ٣٠] والظاهر أن المصدر المنسبك من «أن» وصلتها في قوله: وأن الله ليس بظلام للعبيد [٢٢ \ ١٠] في محل خفض عطفا على (ما) المجرورة بالباء.

والمعنى: هذا العذاب الذي يذيقكه الله حصل لك بسببين، وهما: ما قدمته يداك من عمل السوء من الكفر والمعاصي، وعدالة من جازاك ذلك الجزاء الوفاق، وعدم ظلمه. وقد أوضحنا فيما مضى إزالة الإشكال المعروف في نفي صيغة المبالغة، في قوله: ليس بظلام فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

وفي هذه الآية الكريمة ثلاثة أسئلة:

الأول: هو ما ذكرنا آنفا أنا أوضحنا الجواب عنه سابقا، وهو: أن المعروف في علم العربية أن النفي إذا دخل على صيغة المبالغة، لم يقتض نفي أصل الفعل.

فلو قلت: ليس زيد بظلام للناس، فمعناه المعروف: أنه غير مبالغ في الظلم، ولا ينافي ذلك حصول مطلق الظلم منه. وقد قدمنا إيضاح هذا.." [٢]

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٢٦٠

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٢٨٢

"والسؤال الثاني: أنه أسند كل ما قدم إلى يديه في قوله: بما قدمت يداك وكفره الذي هو أعظم ذنوبه ليس من فعل اليد، وإنما هو من فعل القلب واللسان، وإن كان بعض أنواع البطش باليد يدل على الكفر، فهو في اللسان والقلب أظهر منه في اليد. وزناه لم يفعله بيده، بل بفرجه، ونحو ذلك من المعاصي التي تزاول بغير اليد.

والجواب عن هذا ظاهر: وهو أن من أساليب اللغة العربية، التي نزل بها القرآن إسناد جميع الأعمال إلى اليد، نظرا إلى أنها الجارحة التي يزاول بها أكثر الأعمال فغلبت على غيرها، ولا إشكال في ذلك.

والسؤال الثالث: هو أن يقال: ما وجه إشارة البعد في قوله: ذلك بما قدمت يداك مع أن العذاب المشار إليه قريب منه حاضر؟

والجواب عن هذا: أن من أساليب اللغة العربية: وضع إشارة البعد موضع إشارة القرب. وقد أوضحنا هذه المسألة في كتابنا: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب في الكلام على قوله تعالى في أول سورة البقرة: الم ذلك الكتاب الآية [٢ \ ١ - ٢] ؛ أي: هذا الكتاب.

ومن شواهد ذلك في اللغة العربية قول خفاف بن ندبة السلمي:

فإن تك خيلي قد أصيب صميمها ... فعمدا على عيني تيممت مالكا

أقول له والرمح يأطر متنه ... تأمل خفافا إنني أنا ذلكا

يعني: أنا هذا.

وما ذكره جل وعلا في هذه الآية الكريمة من أن الكافر يقال له يوم القيامة: ذلك بما قدمت يداك الآية، لا يخفى أنه توبيخ وتقريع وإهانة له، وأمثال ذلك القول في القرآن كثيرة: كقوله تعالى: خذوه فاعتلوه إلى سواء الجحيم ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم ذق إنك أنت العزيز الكريم إن هذا ما كنتم به تمترون [٤٤ \ ٤٧ - ٥٠] ، وقوله تعالى: يوم يدعون إلى نار جهنم دعا هذه النار التي كنتم بها تكذبون أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون اصلوها فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون [٥٢ \ ١٣ - ١٦] والآيات بمثل ذلك كثيرة جدا.

قوله تعالى: يدعو من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد.." (١)

"وكرر يدعو كأنه قال: يدعو من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه. ثم قال لمن ضره بكونه معبودا أقرب من نفعه بكونه شفيعا: لبئس المولى، ولبئس العشير. اهـ منه.

ولا يخفى أن جواب الزمخشري هذا غير مقنع ؛ لأن المعبود من دون الله ليس فيه نفع البتة، حتى يقال فيه: إن ضره أقرب من نفعه، وقد بين أبو حيان عدم اتجاه جوابه المذكور.

ومنها: ما أجاب به أبو حيان في البحر.

وحاصله: أن الآية الأولى في الذين يعبدون الأصنام، فالأصنام لا تنفع من عبدها، ولا تضر من كفر بها؛ ولذا قال فيها: ما

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢٨٣/٤

لا يضره وما لا ينفعه والقرينة على أن المراد بذلك الأصنام، هي التعبير بلفظة «ما» في قوله: ما لا يضره وما لا ينفعه [٢٢ \ ١٢] لأن لفظة «ما» تأتي لما لا يعقل، والأصنام لا تعقل.

أما الآية الأخرى فهي في من عبد بعض الطغاة المعبودين من دون الله، كفرعون القائل: ما علمت لكم من إله غيري [٢٨ \ ٣٨] ، لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين [٢٦ \ ٢٩] ، أنا ربكم الأعلى [٧٩ \ ٢٤] ، فإن فرعون ونحوه من الطغاة المعبودين قد يغدقون نعم الدنيا على عابديهم؛ ولذا قال له القوم الذين كانوا سحرة أئن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين قال نعم وإنكم إذا لمن المقربين [٢٦ \ ٤١ - ٤٢] فهذا النفع الدنيوي بالنسبة إلى ما سيلاقونه من العذاب والخلود في النار كلا شيء، فضر هذا المعبود بخلود عابده في النار أقرب من نفعه بعرض قليل زائل من حطام الدنيا، والقرينة على أن المعبود في هذه الآية الأخيرة بعض الطغاة الذين هم من جنس العقلاء هي التعبير بـ «من» التي تأتي لمن يعقل في قوله: يدعو لمن ضره أقرب من نفعه [٢٢ \ ١٣] هذا هو خلاصة **جواب** أبي حيان، وله اتجاه، والله تعالى أعلم.

واعلم أن اللام في: يدعو لمن ضره أقرب من نفعه [٢٢ \ ١٣] فيها **إشكال معروف**. وللعلماء عن ذلك أجوبة.

ذكر ابن جرير الطبري رحمه الله منها ثلاثة:

أحدها: أن اللام متزحلقة عن محلها الأصلي، وأن ذلك من أساليب اللغة العربية التي نزل بها القرآن، والأصل: يدعو من لضره أقرب من نفعه، وعلى هذا فـ «من» الموصولة." (١)

"في محل نصب مفعول به لـ «يدعو» واللام موطئة للقسم، داخلة على المبتدإ، الذي هو وخبره صلة الموصول، وتأكيد المبتدإ في جملة الصلة باللام وغيرها لا **إشكال فيه**.

قال ابن جرير وحكي عن العرب سماعا: منها عندي لما غيره خير منه؛ أي: عندي ما لغيره خير منه، وأعطيتك لما غيره خير منه؛ أي: ما لغيره خير منه.

والثاني منها: أن قوله: يدعو تأكيد لـ «يدعو» في الآية التي قبلها، وعليه فقوله: لمن ضره في محل رفع بالابتداء، وجملة ضره أقرب من نفعه [٢٢ \ ١٣] صلة الموصول الذي هو «من» والخبر هو جملة: لبئس المولى. وهذا المعنى كقول العرب: لما فعلت لهو خير لك.

قال ابن جرير لما ذكر هذا الوجه: واللام الثانية في: لبئس المولى **جواب** اللام الأولى: قال: وهذا القول على مذهب أهل العربية أصح، والأول إلى مذهب أهل التأويل أقرب. اهـ.

والثالث منها أن من في موضع نصب بـ «يدعو» وأن اللام دخلت على المفعول به، وقد عزا هذا لبعض البصريين مع نقله عمن عزاه إليه أنه شاذ. وأقربها عندي الأول.

وقال القرطبي رحمه الله: ولم ير منه نفعا أصلا، ولكنه قال ضره أقرب من نفعه [٢٢ \ ١٣] ترفيعا للكلام: كقوله: وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين [٣٤ \ ٢٤] وباقي الأقوال في اللام المذكورة تركناه، لعدم اتجاهه في نظرنا، والعلم عند الله تعالى.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٢٨٥

وقوله تعالى: لبئس المولى المولى: هو كل ما انعقد بينك وبينه سبب، يواليك وتواليه به. والعشير: هو المعاشر، وهو الصاحب والخليل.

والتحقيق: أن المراد بالمولى والعشير المذموم في هذه الآية الكريمة، هو المعبود الذي كانوا يدعونه من دون الله، كما هو الظاهر المتبادر من السياق.

وقوله: ذلك هو الضلال البعيد [٢٢ \ ١٢] ؛ أي: البعيد عن الحق والصواب.

قوله تعالى: من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ. في هذه الآية الكريمة أوجه من التفسير معروفة عند العلماء، وبعضها يشهد لمعناه قرآن.." [١]

"واحدة في الأخرى وقال: «دخلت العمرة في الحج – مرتين – لا بل لأبد أبد» . انتهى المراد منه. وهو صريح في أن سؤال سراقة عن الفسخ المذكور **وجواب** النبي له يدل على تأبيد مشروعيته كما ترى؛ لأن **الجواب** مطابق للسؤال، فقول المالكية والشافعية ومن وافقهم بأن الفسخ ممنوع لغير أهل حجة الوداع، لا يستقيم مع هذا الحديث الصحيح المصرح بخلافه كما ترى.

ودعواهم أن المراد بقوله: «بل لأبد أبد» جواز العمرة في أشهر الحج، أو اندراج أعمالها فيه في حال القران – بعيد من ظاهر اللفظ المذكور كما ترى، وأبعد من ذلك دعوى من ادعى أن المعنى: أن العمرة اندرجت في الحج؛ أي اندرج وجوبها في وجوبه، فلا تجب العمرة؛ وإنما تجب على المكلف حجة الإسلام دون العمرة، وبعد هذا القول وظهور سقوطه كما ترى.

والصواب إن شاء الله: هو ما ذكرنا من الجمع بين الأدلة، ووجهه ظاهر لا **إشكال فيه**.

وقال النووي في شرح المهذب في **الجواب** عن قول الإمام أحمد: أين يقع الحارث بن بلال من أحد عشر صحابيا رووا الفسخ عنه صلى الله عليه وسلم، ما نصه: قلت: لا معارضة بينهم وبينه حتى يقدموا عليه؛ لأنهم أثبتوا الفسخ للصحابة، ولم يذكروا حكم غيرهم، وقد وافقهم الحارث في إثبات الفسخ للصحابة، ولكنه زاد زيادة لا تخالفهم وهي اختصاص الفسخ بهم. اهـ.

وإذا عرفت مما ذكرنا أدلة الذين ذهبوا إلى تفضيل الإفراد على غيره من أنواع النسك، وعلمت أن **جوابهم** عن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بفسخ الحج في العمرة أنه لإزالة ما كان في نفوسهم من أن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور في الأرض، وأن الفعل المفعول لبيان الجواز، قد يكون أفضل بذلك الاعتبار من غيره، وإن كان غيره أفضل منه بالنظر إلى ذاته.

فاعلم أنهم ادعوا الجمع بين الأحاديث الصحيحة المصرحة بأنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا، والأحاديث الصحيحة المصرحة بأنه صلى الله عليه وسلم كان متمتعا، وكلها ثابتة في الصحيحين وغيرهما في حجة الوداع مع الأحاديث المصرحة

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٢٨٦

بأنه كان مفردا التي هي معتمدهم في تفضيل الإفراد بأنه صلى الله عليه وسلم أحرم أولا مفردا، ثم بعد ذلك أدخل العمرة على الحج، فصار قارنا، فأحاديث الإفراد يراد بها عندهم أنه هو الذي أحرم به أول إحرامه، وأحاديث القران." (١)

"المنطوق، فلو سألك سائل مثلا قائلا: هل علي جناح في أن أصلي الخمس المكتوبة؟ وقلت له: لا جناح عليك في ذلك، لم يلزم من ذلك أنك تقول: بأنها غير واجبة، وإنما قلت: لا جناح في ذلك، ليطابق جوابك السؤال، وقد دلت قرينتان على أنه ليس المراد رفع الجناح عمن لم يسع بين الصفا والمروة.

الأولى منهما: أن الله قال في أول الآية: إن الصفا والمروة من شعائر الله، وكونهما من شعائر الله، لا يناسبه تخفيف أمرهما برفع الجناح عمن لم يطف بينهما، بل المناسب لذلك تعظيم أمرهما، وعدم التهاون بهما، كما أوضحناه في أول هذا المبحث.

والقرينة الثانية: هي أنه لو أراد ذلك المعنى لقال: فلا جناح عليه ألا يطوف بهما، كما قالت عائشة لعروة، وقد تقرر في الأصول: أن اللفظ الوارد جوابا لسؤال لا مفهوم مخالفة له ؛ لأن المقصود به مطابقة الجواب للسؤال، لا إخراج المفهوم عن حكم المنطوق، وقد أوضحنا هذا في سورة البقرة في الكلام على آية الطلاق، وإلى ذلك أشار في مراقي السعود بقوله عاطفا على ما يمنع اعتبار دليل الخطاب، أعني مفهوم المخالفة:

أو جهل الحكم أو النطق انجلب للسؤل أو جرى على الذي غلب

ومحل الشاهد منه قوله: أو النطق انجلب، للسؤل.

ومعنى ذلك: أن المنطوق إذا كان جوابا لسؤال فلا مفهوم مخالفة له ؛ لأن المقصود بلفظ المنطوق مطابقة الجواب للسؤال، لا إخراج المفهوم عن حكم المنطوق.

فإن قيل: جاء في بعض قراءات الصحابة: فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما كما ذكره الطبري، وابن المنذر وغيرهما، عن أبي بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس رضي الله عنهم.

فالجواب من وجهين:

الأول: أن هذه القراءة لم تثبت قرآنا لإجماع الصحابة على عدم كتبها في المصاحف العثمانية، وما ذكره الصحابي على أنه قرآن، ولم يثبت كونه قرآنا. ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه لا يستدل به على شيء، وهو مذهب مالك، والشافعي، ووجهه أنه لما لم يذكره إلا لكونه قرآنا، فبطل كونه قرآنا بطل من أصله، فلا يحتج به على شيء، وقال بعض أهل العلم: إذا بطل كونه قرآنا لم يمنع ذلك من الاحتجاج به كأخبار الآحاد، التي ليست بقرآن، فعلى القول الأول: فلا إشكال، وعلى الثاني: فيجاب عنه بأن القراءة." (٢)

"ردائي فوضعته تحت رأسها فاجتذبه ابن عباس فألقاه وكانت قد حلقت رأسها في الحج فكان رأسها محجما» . انتهى بواسطة نقل صاحب «نصب الراية» . فهذا الحديث يدل على أن ميمونة حلقت رأسها، ولو كان حراما ما فعلته، وأما التقصير فما رواه مسلم في صحيحه.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٣٦١

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤/٤٢٩

وحدثني عبيد الله بن معاذ العنبري قال: حدثنا أبي قال: حدثنا شعبة، عن أبي بكر بن حفص، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: دخلت على عائشة أنا وأخوها من الرضاع، فسألها عن غسل النبي – صلى الله عليه وسلم – من الجنابة فدعت بإناء قدر الصاع، فاغتسلت، وبيننا وبينها ستر، وأفرغت على رأسها ثلاثا. قال: وكان أزواج النبي – صلى الله عليه وسلم –، يأخذن من رءوسهن حتى تكون كالوفرة. اهـ من «صحيح مسلم» .

فالجواب عن حديث ميمونة على تقدير صحته أن فيه أن رأسها كان محجما، وهو يدل على أن الحلق المذكور لضرورة المرض، لتتمكن آلة الحجم من الرأس، والضرورة يباح لها ما لا يباح بدونها، وقد قال تعالى: وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه [٦ \ ١١٩] .

وأما **الجواب**: عن حديث مسلم فعلى القول: بأن الوفرة أطول من اللمة التي هي ما ألم بالمنكبين من الشعر، فلا **إشكال** ؛ لأن ما نزل عن المنكبين طويل طولا يحصل به المقصود. قال النووي في «شرح مسلم» : والوفرة أشبع، وأكثر من اللمة. واللمة ما يلم بالمنكبين من الشعر. قاله: الأصمعي. انتهى محل الغرض من النووي.

وأما على القول الصحيح المعروف عند أهل اللغة: من أنها لا تجاوز الأذنين. قال في القاموس: والوفرة: الشعر المجتمع على الرأس، أو ما سال على الأذنين منه أو ما جاوز شحمة الأذن، ثم الجمة، ثم اللمة انتهى منه.

وقال الجوهري في صحاحه: والوفرة: الشعر إلى شحمة الأذن، ثم الجمة ثم اللمة: وهي التي ألمت بالمنكبين. وقال ابن منظور في «اللسان» : والوفرة: الشعر المجتمع على الرأس، وقيل: ما سال على الأذنين من الشعر. والجمع وفار. قال كثير عزة: كأن وفار القوم تحت رحالها إذا حسرت عنها العمائم عنصل وقيل: الوفرة أعظم من الجمة. قال ابن سيده: وهذا غلط إنما هي وفرة، ثم جمة، ثم لمة، والوفرة: ما جاوز شحمة الأذنين، واللمة: ما ألم بالمنكبين. التهذيب، والوفرة:." (١)

"فيه الدلالة الصريحة على جواز التضحية بجذع المعز، وذكر ابن حجر في «الفتح» أن البيهقي ذكر زيادة في حديث عقبة بن عامر المذكور عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال لعقبة: «ولا رخصة فيها لأحد بعدك» ، وقال ابن حجر: إن الطريق التي روى بها البيهقي الزيادة المذكورة صحيحة وإن حاول بعضهم تضعيفها.

فالجواب أن الجمع بين ما وقع لأبي بردة، وعقبة بن عامر أشكل على كثير من أهل العلم، ويزيده إشكالا، أن الترخيص في الأضحية بجذع المعز ورد عنه – صلى الله عليه وسلم – لجماعة آخرين. قال ابن حجر في «الفتح» : فقد أخرج أبو داود، وأحمد، وصححه ابن حبان من حديث زيد بن خالد: «أن النبي – صلى الله عليه وسلم – أعطاه عتودا جذعا، فقال:» ضح به «. فقلت: إنه جذع أفأضحي؟ قال:» نعم ضح به «، فضحيت به، لفظ أحمد إلى أن قال: وفي الطبراني في الأوسط، من حديث ابن عباس:» أن النبي – صلى الله عليه وسلم – أعطى سعد بن أبي وقاص جذعا من المعز فأمره أن يضحي به، وأخرجه الحاكم من حديث عائشة، وفي سنده ضعف، ولأبي يعلى، والحاكم من حديث أبي هريرة أن رجلا قال: يا رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، هذا جذع من الضأن مهزول، وهذا جذع من المعز سمين، وهو خيرهما أفأضحي به؟ قال: «ضح به، فإن لله الخير» ، انتهى بواسطة نقل ابن حجر في «فتح الباري» .

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٩١/٥

وإذا عرفت أن في الأحاديث المذكورة إشكالا، فاعلم أن الحافظ في «الفتح» تصدى لإزالة ذلك الإشكال، فقال في موضع بعد سوقه الأحاديث التي ذكرنا، والحق أنه لا منافاة بين هذه الأحاديث، وبين حديثي أبي بردة وعقبة ؛ لاحتمال أن يكون ذلك في ابتداء الأمر، ثم تقرر الشرع بأن الجذع من المعز لا يجزئ، واختص أبو بردة وعقبة بالرخصة في ذلك. وإنما قلت ذلك: لأن بعض الناس زعم أن هؤلاء شاركوا أبا بردة وعقبة في ذلك، والمشاركة إنما وقعت في مطلق الإجزاء لا في خصوص منع الغير. انتهى محل الغرض منه بلفظه. ومقصوده أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يقل لأحد ممن رخص لهم في التضحية بجذع المعز: «ولن تجزئ عن أحد بعدك» إلا لأبي بردة، وعقبة بن عامر على ما رواه البيهقي، والذين لم يقل لهم: «ولن تجزئ عن أحد بعدك» ، لا **إشكال في** مسألتهم ؛ لاحتمال أنها قبل تقرر الشرع بعدم إجزاء جذع المعز، فبقي **الإشكال بين** حديث أبي بردة، وحديث عقبة. وقد تصدى لحله ابن حجر في «الفتح» أيضا، فقال في موضع: وأقرب ما يقال فيه: إن ذلك صدر لكل منهما في وقت واحد، أو تكون خصوصية الأول نسخت بثبوت الخصوصية للثاني، ولا مانع من ذلك ؛ لأنه لم يقع في السياق استمرار المنع لغيره." (١)

"الترغيب والثناء على الموفين به المقتضي أنه من الأفعال الطيبة، وهذا التفصيل قالت به جماعة من أهل العلم.

وإنما قلنا: إنه لا ينبغي العدول عنه لأمرين:

الأول أن نفس الأحاديث الواردة في ذلك فيها قرينة واضحة، دالة عليه، وهو ما تكرر فيها من أن النذر لا يرد شيئا من القدر، ولا يقدم شيئا، ولا يؤخر شيئا ونحو ذلك. فكونه لا يرد شيئا من القدر قرينة واضحة على أن الناذر أراد بالنذر جلب نفع عاجل، أو دفع ضر عاجل فبين – صلى الله عليه وسلم – أن ما قضى الله به في ذلك واقع لا محالة، وأن نذر الناذر لا يرد شيئا كتبه الله عليه، ولكنه إن قدر الله ما كان يريده الناذر بنذره، فإنه يستخرج بذلك من البخيل الشيء الذي نذر وهذا واضح جدا كما ذكرنا.

الثاني أن الجمع واجب إذا أمكن وهذا جمع ممكن بين الأدلة واضح تنتظم به الأدلة، ولا يكون بينها خلاف، ويؤيده أن الناذر الجاهل، قد يظن أن النذر قد يرد عنه ما كتبه الله عليه. هذا هو الظاهر في حل هذا الإشكال. وقد قال به غير واحد. والعلم عند الله تعالى.

تنبيه

فإن قيل: إن النذر المعلق كقوله: إن شفى الله مريضي أو نجاني من كذا فلله علي نذر كذا، قد ذكرتم أنه هو المنهي عنه، وإذا تقرر أنه منهي عنه لم يكن من جنس القربة، فكيف يجب الوفاء بمنهي عنه.

والجواب أن النص الصحيح دل على هذا، فدل على النهي عنه أولا، كما ذكرنا الأحاديث الدالة على ذلك، ودل على لزوم الوفاء به بعد الوقوع، فقوله – صلى الله عليه وسلم –: " وإنما يستخرج به من البخيل " نص صريح في أن البخيل يلزمه إخراج ما نذر إخراجه، وهو المصرح بالنهي عنه أولا، ولا غرابة في هذا ؛ لأن الواحد بالشخص قد يكون له جهتان. فالنذر المنذور له جهة هو منهي عنه من أجلها ابتداء، وهي شرط حصول النفع فيه، وله جهة أخرى هو قربة بالنظر إليها،

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٢١٤

وهو إخراج المنذور تقربا لله وصرفه في طاعة الله، والعلم عند الله تعالى.

واعلم أن النذر في اللغة النحب وهو ما يجعله الإنسان نحبا واجبا عليه قضاؤه، ومنه قول لبيد:." (١)

"أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون ولهم فيها منافع ومشارب أفلا يشكرون [٢٢ \ ٣٦] وقوله في آية «يس» : هذه: أفلا يشكرون كقوله في آية «الحج» : لعلكم تشكرون ويشير إلى هذا المعنى قوله تعالى قريبا: كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم الآية [٢٢ \ ٣٧] ، وقد قدمنا معنى شكر العبد لربه وشكر الرب لعبده، مرارا بما أغنى عن إعادته هنا والتسخير: التذليل.

قوله تعالى: إن الله يدافع عن الذين آمنوا، بين - جل وعلا - في هذه الآية الكريمة: أنه يدفع السوء عن عباده الذين آمنوا به إيمانا حقا، ويكفيهم شر أهل السوء، وقد أشار إلى هذا المعنى في غير هذا الموضع كقوله تعالى: ومن يتوكل على الله فهو حسبه الآية [٦٥ \ ٣] ، وقوله: أليس الله بكاف عبده [٣٩ \ ٣٦] وقوله تعالى: قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم [٩ \ ١٤ - ١٥] وقوله تعالى: إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا الآية [٤٠ \ ٥١] ، وقوله: وكان حقا علينا نصر المؤمنين [٣٠ \ ٤٧] وقوله: وإن جندنا لهم الغالبون [٣٧ \ ١٧٣] إلى غير ذلك من الآيات، وقرأ هذا الحرف ابن كثير وأبو عمرو: إن الله يدفع عن الذين آمنوا بفتح الياء والفاء بينهما دال ساكنة مضارع دفع المجرد، وعلى هذه القراءة، فالمفعول محذوف أي يدفع عن الذين آمنوا الشر والسوء، ؛ لأن الإيمان بالله هو أعظم أسباب دفع المكاره، وقرأ الباقون: يدافع بضم الياء، وفتح الدال بعدها ألف، وكسر الفاء مضارع دافع المزيد فيه ألف بين الفاء والعين على وزن فاعل، وفي قراءة الجمهور هذه **إشكال معروف**، وهو أن المفاعلة تقتضي بحسب الوضع العربي اشتراك فاعلين في المصدر، والله - جل وعلا - يدفع كل ما شاء من غير أن يكون له مدافع يدفع شيئا.

والجواب: هو ما عرف من أن المفاعلة قد ترد بمعنى المجرد، نحو: جاوزت المكان بمعنى جزته، وعاقبت اللص، وسافرت، وعافاك الله، ونحو ذلك، فإن فاعل في جميع ذلك بمعنى المجرد، وعليه فقوله: يدافع بمعنى: يدفع، كما دلت عليه قراءة ابن كثير وأبي عمرو، وقال الزمخشري: ومن قرأ يدافع فمعناه: يبالغ في الدفع عنهم كما يبالغ من يغالب فيه ؛ لأن فعل المغالب يجيء أقوى وأبلغ اه منه، ولا يبعد عندي أن يكون." (٢)

"اتسم بالعلم في علم الإعراب، وتوقير أهله، انتهى منه. وذكر نحوه أبو حيان في البحر ظانا أنه أوضحه، ولا يظهر لي كل الظهور، والعلم عند الله تعالى.

فإن قيل: كيف قال: فتصبح مع أن اخضرار الأرض، قد يتأخر عن صبيحة المطر.

فالجواب: أنه على قول من قال: فتصبح الأرض مخضرة أي: تصير مخضرة فالأمر واضح، والعرب تقول: أصبح فلان غنيا

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٢٤٧

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٢٦١

مثلا بمعنى صار، وذكر أبو حيان عن بعض أهل العلم: أن بعض البلاد تصبح فيه الأرض مخضرة في نفس صبيحة المطر. وذكر عكرمة وابن عطية وعلي هذا فلا إشكال. وقال بعضهم: إن الفاء للتعقيب، وتعقيب كل شيء بحسبه كقوله: ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة [٢٣ \ ١٤] مع أن بين ذلك أربعين يوما كما في الحديث، قاله ابن كثير، وقوله: لطيف خبير أي: لطيف بعباده، ومن لطفه بهم إنزاله المطر وإنباته لهم به أقواتهم، خبير بكل شيء، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض سبحانه وتعالى علوا كبيرا.

قوله تعالى: ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره، ذكر - جل وعلا - في هذه الآية الكريمة: أن الله سخر لخلقه ما في الأرض، وسخر لهم السفن تجري في البحر بأمره، وهذا الذي ذكره هنا جاء موضحا في مواضع كثيرة كقوله: وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه [٤٥ \ ١٣] وقد بينا معنى تسخير ما في السماء بإيضاح في سورة «الحجر» ، في الكلام على قوله تعالى: وحفظناها من كل شيطان رجيم [١٥ \ ١٧] ، وكقوله: وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون وخلقنا لهم من مثله ما يركبون [٣٦ \ ٤١ - ٤٢] وقد أوضحنا الآيات الدالة على هذا في سورة «النحل» وغيرها.

قوله تعالى: ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، ذكر - جل وعلا - في هذه الآية الكريمة: أنه هو الذي يمسك السماء ويمنعها من أن تقع على الأرض، فتهلك من فيها، وأنه لو شاء لأذن للسماء فسقطت على الأرض فأهلكت من عليها ؛ كما قال: إن نشأ نخسف بهم الأرض أو نسقط عليهم كسفا من السماء الآية [٣٤ \ ٩] ، وقد أشار لهذا المعنى في غير هذا الموضع ؛ كقوله تعالى: إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده الآية [٣٥ \ ٤١] ،." (١)

"شاء ممن شاء، ولا يمنع أحد منه أحدا شاء أن يهلكه أو يعذبه ؛ لأنه هو القادر وحده، على كل شيء، وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير، ومنه قول الشاعر:

أراك طفقت تظلم من أجرنا ... وظلم الجار إذلال المجير

وقوله تعالى: فأنى تسحرون أي: كيف تخدعون، وتصرفون عن توحيد ربكم، وطاعته مع ظهور براهينه القاطعة وأدلته الساطعة، وقيل: فأنى تسحرون، أي: كيف يخيل إليكم: أن تشركوا به ما لا يضر، ولا ينفع، ولا يغني عنكم شيئا بناء على أن السحر هو التخييل.

وقد قدمنا الكلام على السحر مستوفى في سورة طه في الكلام على قوله تعالى: ولا يفلح الساحر حيث أتى [٢٠ \ ٦٩] والظاهر أن معنى تسحرون هنا: تخدعون بالشبه الباطلة فيذهب بعقولكم، عن الحق كما يفعل بالمسحور، والله تعالى أعلم. وقوله: أفلا تذكرون قرأه حفص عن عاصم، وحمزة، والكسائي بتخفيف الذال بحذف إحدى التاءين، والباقون بالتشديد

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٢٩٦

لإدغام إحدى التاءين في الذال.

وقوله تعالى: سيقولون لله جاء في هذه الآيات ثلاث مرات، الأول: سيقولون لله قل أفلا تذكرون، وهذه اتفق جميع السبعة على قراءتها بلام الجر الداخلة على لفظ الجلالة ؛ لأنها **جواب** المجرور بلام الجر، وهو قوله: قل لمن الأرض ومن فيها **فجواب** لمن الأرض، هو أن تقول: لله، وأما الثاني الذي هو: سيقولون لله قل أفلا تتقون. والثالث: الذي هو قوله: سيقولون لله قل فأنى تسحرون فقد قرأهما أبو عمرو بحذف لام الجر ورفع الهاء من لفظ الجلالة.

والمعنى على قراءة أبي عمرو المذكورة واضح لا **إشكال فيه** ؛ لأن الظاهر في **جواب** من رب السماوات السبع، ورب العرش العظيم، أن تقول: الله بالرفع، أي: رب ما ذكر هو الله، وكذلك **جواب** قوله: من بيده ملكوت كل شيء الآية. فالظاهر في **جوابه** أيضا أن يقال: الله بالرفع، أي: الذي بيده ملكوت كل شيء، فقراءة أبي عمرو جارية على الظاهر، الذي لا **إشكال فيه**، وقرأ الحرفين المذكورين غيره من السبعة، بحرف الجر وخفض الهاء من لفظ الجلالة كالأول.

وفي هذه القراءة التي هي قراءة الجمهور سؤال معروف، وهو أن يقال: ما وجه الإتيان بلام الجر، مع أن السؤال لا يستوجب **الجواب** بها ؛ لأن قول." (١)

"قوله تعالى: فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون، في هذه الآية الكريمة، سؤالان معروفان يحتاجان إلى **جواب** مبين للمقصود مزيل للإشكال.

السؤال الأول: أنه تعالى ذكر في هذه الآية: أنه إذا نفخ في الصور – والظاهر أنها النفخة الثانية – أنهم لا أنساب بينهم يومئذ، فيقال: ما وجه نفي الأنساب بينهم، مع أنها باقية كما دل عليه قوله تعالى: فإذا جاءت الصاخة يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه [٨٠ \ ٣٣ – ٣٦] ففي هذه الآية ثبوت الأنساب بينهم.

السؤال الثاني: أنه قال: ولا يتساءلون مع أنه ذكر في آيات أخر أنهم في الآخرة يتساءلون، كقوله في سورة الطور وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون [٥٢ \ ٢٥] وقوله في الصافات وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون [٣٧ \ ٢٧] إلى غير ذلك من الآيات.

وقد ذكرنا **الجواب** عن هذين السؤالين في كتابنا: «دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب» بما حاصله:

إن **الجواب** عن السؤال الأول: هو أن المراد بنفي الأنساب انقطاع آثارها، التي كانت مترتبة عليها في دار الدنيا، من التفاخر بالآباء، والنفع والعواطف والصلات، فكل ذلك ينقطع يوم القيامة، ويكون الإنسان لا يهمه إلا نفسه، وليس المراد نفي حقيقة الأنساب، من أصلها بدليل قوله: يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه الآية [٨٠ \ ٣٤ – ٣٥] .

وإن **الجواب** عن السؤال الثاني من ثلاثة أوجه:

الأول: هو قول من قال: إن نفي السؤال بعد النفخة الأولى، وقبل الثانية، وإثباته بعدهما معا، وهذا **الجواب** فيما يظهر لا يخلو من نظر.

الثاني: أن نفي السؤال عند اشتغالهم بالصعق والمحاسبة، والجواز على الصراط وإثباته فيما عدا ذلك وهو عن السدي، من

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٣٥٠

طريق علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس.

الثالث: أن السؤال المنفي سؤال خاص، وهو سؤال بعضهم العفو من بعض، فيما." (١)

"والساعة: أقل من يوم أو بعضه، وقوله: كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها [٧٩ \ ٤٦] وقوله: كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار يتعارفون بينهم [١٠ \ ٤٥] وقوله تعالى: لم يلبثوا إلا ساعة من نهار بلاغ فهل يهلك إلا القوم الفاسقون [٤٦ \ ٣٥] .

وقد بينا الجواب عن هذا السؤال في كتابنا: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب في الكلام على هذه الآية بما حاصله: أن بعضهم يقول لبثنا يوما أو بعض يوم، ويقول بعض آخر منهم: لبثنا ساعة ويقول بعض آخر منهم: لبثنا عشرا.

والدليل على هذا الجواب من القرآن أنه تعالى بين أن أقواهم إدراكا، وأرجحهم عقلا، وأمثلهم طريقة هو من يقول: إنهم ما لبثوا إلا يوما واحدا، وذلك في قوله تعالى: يتخافتون بينهم إن لبثتم إلا عشرا نحن أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما [٢٠ \ ١٠٣ - ١٠٤] فالآية صريحة في اختلاف أقوالهم، وعلى ذلك فلا إشكال والعلم عند الله تعالى.

وقوله تعالى: فاسأل العادين، أي: الحاسبين، الذين يضبطون مدة لبثنا، وقرأ ابن كثير والكسائي بنقل حركة الهمزة إلى السين، وحذف الهمزة، والباقون: فاسأل بغير نقل، وقرأ ابن كثير وحمزة والكسائي: قل كم لبثتم بضم القاف وسكون اللام بصيغة الأمر، وقرأ الباقون: قال كم لبثتم بفتح القاف بعدها ألف وفتح اللام بصيغة الفعل الماضي.

وقال الزمخشري ما حاصله: إنه على قراءة قال بصيغة الماضي فالفاعل ضمير يعود إلى الله، أو إلى من أمر بسؤالهم من الملائكة، وعلى قراءة قل بصيغة الأمر، فالضمير راجع إلى الملك المأمور بسؤالهم أو بعض رؤساء أهل النار هكذا قال، والله تعالى أعلم.

وقد صدقهم الله - جل وعلا - في قلة لبثهم في الدنيا بقوله: قال إن لبثتم إلا قليلا لو أنكم كنتم تعلمون [٢٣ \ ١١٤]

.

لأن مدة مكثهم في الدنيا قليلة جدا، بالنسبة إلى طول مدتهم خالدين في النار، والعياذ بالله. وقرأ حمزة والكسائي: قل إن لبثتم إلا قليلا بصيغة الأمر والباقون بصيغة الماضي.." (٢)

"لا يصح وقوعه بالفعل، وحجة من يمنعه عقلا أنه عبث لا فائدة فيه ؛ لأن المكلف به لا يمكن أن يقدر عليه بحال، فتكليفه بما هو عاجز عنه محققا عبث لا فائدة فيه، قالوا فهو مستحيل ؛ لأن الله حكيم خبير. وحجة من قال بجوازه أن فائدته امتحان المكلف، هل يتأسف على عدم القدرة، ويظهر أنه لو كان قادرا لامتثل، والامتحان سبب من أسباب التكليف، كما كلف الله إبراهيم بذبح ولده، وهو عالم أنه لا يذبحه، وبين أن حكمة هذا التكليف هي ابتلاء إبراهيم، أي: اختباره، هل يمتثل؟ فلما شرع في الامتثال فداه الله بذبح عظيم ؛ كما قال تعالى عنه: فلما أسلما وتله للجبين وناديناه أن ياإبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين إن هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم [٣٧ \ ١٠٣ - ١٠٧]

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٣٥٦

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٣٦٢

.

وقد أشار صاحب «مراقي السعود» إلى مسألة التكليف بالمحال، وأقوال الأصوليين فيها، وهي اختلافهم في جواز ذلك عقلا، مع إجماعهم على منعه إن كانت الاستحالة لغير علم الله، بعدم الوقوع كالاستحالة الذاتية، بقوله:

وجوز التكليف بالمحال ... في الكل من ثلاثة الأحوال

وقيل بالمنع لما قد امتنع ... لغير علم الله أن ليس يقع

وليس واقعا إذا استحالا ... لغير علم ربنا تعالى

وقوله: وجوز التكليف، يعني: الجواز العقلي.

وقوله: وقيل بالمنع، أي: عقلا، ومراده بالثلاثة الأحوال ما استحال عقلا وعادة، كالجمع بين النقيضين، وما استحال عادة كمشي المقعد، وطيران الإنسان، وإبصار الأعمى، وما استحال لعلم الله بعدم وقوعه.

وإذا عرفت كلام أهل الأصول في هذه المسألة، فاعلم أن التوبة تجب كتابا وسنة وإجماعا من كل ذنب اقترفه الإنسان فورا، وأن الندم ركن من أركانها، وركن الواجب واجب، والندم ليس بفعل، وليس باستطاعة المكلف ؛ لأنه انفعال لا فعل، والانفعالات ليست بالاختيار، فما وجه التكليف بالندم، وهو غير فعل للمكلف، ولا مقدور عليه.

والجواب عن هذا الإشكال: هو أن المراد بالتكليف بالندم التكليف بأسبابه التي يوجد بها، وهي في طوق المكلف، فلو راجع صاحب المعصية نفسه مراجعة صحيحة." (١)

"أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا ساء ما يحكمون [٢٩ \ ٤] ، وقوله تعالى: قل إي وربي إنه لحق وما أنتم بمعجزين [١٠ \ ٥٣] ، وقوله تعالى: يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تقلبون وما أنتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء الآية [٢٩ \ ٢١ - ٢٢] ، وقوله في «الشورى» : وما أنتم بمعجزين في الأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير [٤٢ \ ٣١] ، إلى غير ذلك من الآيات.

وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة: لا تحسبن الذين كفروا [٢٤ \ ٥٧] ، قرأه ابن عامر وحمزة: لا يحسبن بالياء المثناة التحتية على الغيبة، وقرأه باقي السبعة: لا تحسبن بالتاء الفوقية، وقرأ ابن عامر، وعاصم، وحمزة بفتح السين، وباقي السبعة بكسرها. والحاصل أن قراءة ابن عامر وحمزة بالياء التحتية وفتح السين، وقراءة عاصم بالتاء الفوقية وفتح السين، وقراءة الباقين من السبعة بالتاء الفوقية وكسر السين، وعلى قراءة من قرأ بالتاء الفوقية فلا **إشكال في** الآية مع فتح السين وكسرها ؛ لأن الخطاب بقوله: لا تحسبن للنبي - صلى الله عليه وسلم - وقوله: الذين كفروا هو المفعول الأول، وقوله: معجزين هو المفعول الثاني لـ: تحسبن وأما على قراءة: ولا يحسبن بالياء التحتية، ففي الآية **إشكال معروف**، وذكر القرطبي **الجواب** عنه من ثلاثة أوجه:

الأول: أن قوله الذين كفروا في محل رفع فاعل يحسبن والمفعول الأول محذوف، تقديره: أنفسهم، ومعجزين مفعول ثان، أي: لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين الله في الأرض، وعزا هذا القول للزجاج، والمفعول المحذوف قد تدل عليه قراءة من

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٥٢٥

قرأ بالتاء الفوقية، كما لا يخفى، ومفعولا الفعل القلبي يجوز حذفهما أو حذف أحدهما إن قام عليه دليل ؛ كما أشار له ابن مالك في «الخلاصة» ، بقوله:

ولا تجز هنا بلا دليل

سقوط مفعولين أو مفعول

ومثال حذف المفعولين معا مع قيام الدليل عليهما، قوله تعالى: أين شركائي الذين كنتم تزعمون [٢٨ \ ٦٢] أي: تزعمونهم شركائي، وقول الكميت:

بأي كتاب أم بأية سنة

ترى حبهم عارا علي وتحسب." (١)

"كقوله تعالى في سورة «الصافات» إن هذا لهو الفوز العظيم لمثل هذا فليعمل العاملون أذلك خير نزلا أم شجرة الزقوم إنا جعلناها فتنة للظالمين إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلعها كأنه رءوس الشياطين فإنهم لآكلون منها فمالئون منها البطون إلى قوله: يهرعون [٣٧ \ ٦٠ - ٧٠] وكقوله تعالى: أفمن يلقى في النار خير أم من يأتي آمنا يوم القيامة الآية [٤١ \ ٤٠] .

وفي هذه الآيات وأمثالها في القرآن **إشكال معروف**، وهو أن يقال: لفظة خير في الآيات المذكورة صيغة تفضيل كما قال في الكافية:

وغالبا أغناهم خير وشر ... عن قولهم أخير منه وأشر

كما قدمناه موضحا في سورة النحل، في الكلام على قوله تعالى: للذين أحسنوا في هذه الدنيا حسنة ولدار الآخرة خير الآية [١٦ \ ٣٠] .

والمعروف في علم العربية أن صيغة التفضيل تقتضي المشاركة بين المفضل والمفضل عليه فيما فيه التفضيل، إلا أن المفضل أكثر فيه وأفضل من المفضل عليه، ومعلوم أن المفضل عليه في الآيات المذكورة الذي هو عذاب النار لا خير فيه البتة، وإذن فصيغة التفضيل فيها إشكال.

والجواب عن هذا **الإشكال من** وجهين: الأول: أن صيغة التفضيل قد تطلق في القرآن، وفي اللغة مرادا بها مطلق الاتصاف، لا تفضيل شيء على شيء. وقدمناه مرارا وأكثرنا من شواهده العربية في سورة «النور» وغيرها.

الثاني: أن من أساليب اللغة العربية أنهم إذا أرادوا تخصيص شيء بالفضيلة، دون غيره جاءوا بصيغة التفضيل، يريدون بها خصوص ذلك الشيء بالفضل، كقول حسان بن ثابت رضي الله عنه:

أتهجوه ولست له بكفء ... فشركما لخيركما الفداء

وكقول العرب: الشقاء أحب إليك، أم السعادة؟ وقوله تعالى: قال رب السجن أحب إلي الآية [١٢ \ ٣٢] .." (٢)

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥/٥٥٥

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣٠/٦

"المكيال والميزان إني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين بقية الله خير لكم إن كنتم مؤمنين [١١ \ ٨٤ - ٨٦] إلى غير ذلك من الآيات.

وقد قدمنا في سورة «الأعراف» ، قولنا: فإن قيل الهلاك الذي أصاب قوم شعيب ذكر الله جل وعلا في «الأعراف» أنه رجفة، وذكر في «هود» أنه صيحة، وذكر في «الشعراء» ، أنه عذاب يوم الظلة.

فالجواب ما قاله ابن كثير - رحمه الله - في تفسيره، قال: وقد اجتمع عليهم ذلك كله، أصابهم عذاب يوم الظلة، وهي سحابة أظلتهم فيها شرر من نار ولهب ووهج عظيم، ثم جاءتهم صيحة من السماء، ورجفة من الأرض شديدة من أسفل منهم فزهقت الأرواح، وفاضت النفوس، وخمدت الأجسام، انتهى. وعلى القول بأن شعيبا أرسل إلى أمتين: مدين وأصحاب الأيكة، وأن مدين ليسوا هم أصحاب الأيكة، فلا إشكال. وقد جاء ذلك في حديث ضعيف عن عبد الله بن عمرو، وممن روي عنه هذا القول: قتادة، وعكرمة وإسحاق بن بشر.

وقد قدمنا بعض الآيات الموضحة لهذا في سورة «الحجر» ، في الكلام على قوله تعالى: وإن كان أصحاب الأيكة لظالمين فانتقمنا منهم [٢٥ \ ٧٨ - ٧٩] وأوضحنا هنالك أن نافعا، وابن عامر، وابن كثير قرأوا ليكة في سورة «الشعراء» ، وسورة «ص» ، بلام مفتوحة أول الكلمة، وتاء مفتوحة آخرها من غير همز، ولا تعريف على أن اسم القرية غير منصرف، وأن الباقين قرأوا: (الأيكة) بالتعريف والهمز وكسر التاء، وأن الجميع اتفقوا على ذلك في «ق» و «الحجر» ، وأوضحنا هنالك توجيه القراءتين في «الشعراء» و «ص» ، ومعنى (الأيكة) في اللغة مع بعض الشواهد العربية.

قوله تعالى: واتقوا الذي خلقكم والجبلة الأولين. الجبلة: الخلق، ومنه قوله تعالى: ولقد أضل منكم جبلا كثيرا [٣٦ \ ٦٢] وقد استدل بآية «يس» ، المذكورة على آية «الشعراء» هذه ابن زيد نقله عنه ابن كثير، ومن ذلك قول الشاعر:

والموت أعظم حادث ... مما يمر على الجبله." [١]

"وسنذكر إن شاء الله **الجواب** عن هذا **الإشكال على** مذاهب الأئمة الأربعة - رضي الله عنهم - وأرضاهم.

فنقول وبالله تعالى نستعين: معنى العود عند مالك فيه قولان، تؤولت المدونة على كل واحد منهما، وكلاهما مرجح.

الأول: أنه العزم على الجماع فقط.

الثاني: أنه العزم على الجماع وإمساك الزوجة معا، وعلى كلا القولين فلا **إشكال في** الآية.

لأن المعنى حينئذ: والذين يظاهرون من نسائهم، ثم يعزمون على الجماع أو عليه مع الإمساك، فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا فلا منافاة بين العزم على الجماع، أو عليه مع الإمساك، وبين الإعتاق قبل المسيس.

وغاية ما يلزم على هذا القول حذف الإرادة، وهو واقع في القرآن ؛ كقوله تعالى: إذا قمتم إلى الصلاة [٥ \ ٦] ، أي: أردتم القيام إليها، وقوله تعالى: فإذا قرأت القرآن [١٦ \ ٩٨] ، أي: أردت قراءته فاستعذ بالله الآية [١٦ \ ٩٨] .

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٩٦/٦

ومعنى العود عند الشافعي: أن يمسكها بعد المظاهرة زمانا يمكنه أن يطلقها فيه فلا يطلق، وعليه فلا **إشكال في** الآية أيضا ؛ لأن إمساكه إياها الزمن المذكور لا ينافي التكفير قبل المسيس، كما هو واضح.

ومعنى العود عند أحمد: هو أن يعود إلى الجماع أو يعزم عليه. أما العزم، فقد بينا أنه لا **إشكال في** الآية على القول به، وأما على القول بأنه الجماع.

فالجواب: أنه إن ظاهر وجامع قبل التكفير يلزمه الكف عن المسيس مرة أخرى حتى يكفر، ولا يلزم من هذا جواز الجماع الأول قبل التكفير ؛ لأن الآية على هذا القول، إنما بينت حكم ما إذا وقع الجماع قبل التكفير، وأنه وجوب التكفير قبل مسيس آخر، وأما الإقدام على المسيس الأول فحرمته معلومة من عموم قوله تعالى: من قبل أن يتماسا.

ومعنى العود عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى: هو العزم على الوطء، وعليه فلا." (١)

"قوله تعالى: ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم. قد قدمنا إيضاحه مع إزالة الإشكال، **والجواب** عن الأسئلة الواردة، على تلك الآيات في سورة بني إسرائيل، في الكلام على قوله تعالى: ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا [١٧ \ ١٥] ، وأوضحنا ذلك، مع إزالة **الإشكال في** بعض الآيات، في سورة النحل، في الكلام على قوله تعالى: ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم الآية [١٦ \ ٢٥] .

قوله تعالى: وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيبا إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل وجعل لله أندادا ليضل عن سبيله. قد قدمنا الآيات الموضحة له في سورة يونس، في الكلام على قوله تعالى: وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما الآية [١٠ \ ١٢] .

قوله تعالى: قل تمتع بكفرك قليلا إنك من أصحاب النار. قد قدمنا الآيات الموضحة له مع الإشارة إلى بحث أصوله في سورة الحجر في الكلام على قوله تعالى: ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون [١٥ \ ٣] .

قوله تعالى: وأرض الله واسعة. الظاهر أن معنى الآية أن الإنسان إذا كان في محل لا يتمكن فيه من إقامة دينه على الوجه المطلوب، فعليه أن يهاجر منه، في مناكب أرض الله الواسعة، حتى يجد محلا تمكنه فيه إقامة دينه.

وقد أوضح تعالى هذا المعنى في غير هذا الموضع كقوله تعالى: إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها [٤ \ ٩٧] . وقوله تعالى: ياعبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون [٢٩ \ ٥٦] ، ولا يخفى أن الترتيب بالفاء في قوله: فإياي فاعبدون على قوله: إن أرضي واسعة دليل واضح على ذلك.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٩١/٦

قوله تعالى: قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ألا ذلك هو الخسران المبين.." [1]

"فقوله تعالى: في هذه الآية: وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا دليل واضح على أن فرعون كاذب في قوله: ما أريكم إلا ما أرى.

وكقوله تعالى في سورة بني إسرائيل: قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض بصائر وإني لأظنك يافرعون مثبورا [١٧ \ ١٠٢] فقول نبي الله موسى لفرعون: لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض مؤكدا إخباره بأن فرعون عالم بذلك بالقسم، وقد دل أيضا على أنه كاذب في قوله: ما أريكم إلا ما أرى.

وكان غرض فرعون بهذا الكذب التدليس والتمويه ؛ ليظن جهلة قومه أن معه الحق، كما أشار تعالى إلى ذلك في قوله: فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين [٤٣ \ ٥٤] .

وأما الأمر الثاني وهو قوله: وما أهديكم إلا سبيل الرشاد فقد بين تعالى كذبه فيه في آيات من كتابه كقوله تعالى: فاتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد [١١ \ ٩٧] . وقوله تعالى: وأضل فرعون قومه وما هدى [٢٠ \ ٧٩] . وقال بعض العلماء في قوله: ما أريكم إلا ما أرى أي: ما أشير عليكم إلا بما أرى لنفسي، من قتل موسى. والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها. هذه الآية الكريمة وأمثالها من الآيات الدالة عن أن السيئات لا تضاعف ولا تجزى إلا بمثلها، بينها وبين الآيات الأخرى الدالة على أن السيئات ربما ضوعفت في بعض الأحوال، كقوله تعالى في نبينا صلى الله عليه وسلم: إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات [١٧ \ ٧٥] وقوله تعالى في نسائه رضي الله عنهن: يانساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين [٣٣] **إشكال معروف**.

وقد قدمنا **الجواب** عنه موضحا في سورة النمل، في الكلام على قوله تعالى: ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار هل تجزون إلا ما كنتم تعملون [٢٧ \ ٩٠] .

قوله تعالى: ومن عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب." [2]

"والأكنة جمع كنان، وهو الغطاء والغلاف الذي يغطي الشيء ويمنعه من الوصول إليه.

ويعنون أن تلك الأغطية مانعة لهم من فهم ما يدعوهم إليه - صلى الله عليه وسلم -. وقالوا: إن في آذانهم التي يسمعون بها وقرا، أي ثقلا، وهو الصمم، وإن ذلك الصمم مانع لهم من أن يسمعوا من النبي - صلى الله عليه وسلم - شيئا ومما يقول، كما قال - تعالى - عنهم: وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه [٤١ \ ٢٦] .

وأن من بينهم وبينه حجابا مانعا لهم من الاتصال والاتفاق ؛ لأن ذلك الحجاب يحجب كلا منهما عن الآخر، ويحول بينهم وبين رؤية ما بيديه - صلى الله عليه وسلم - من الحق.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣٥٥/٦

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣٨٦/٦

والله – جل وعلا – ذكر عنهم هذا الكلام في معرض الذم، مع أنه – تعالى – صرح بأنه جعل على قلوبهم الأكنة، وفي آذانهم الوقر، وجعل بينهم وبين رسوله حجابا عند قراءته القرآن، قال – تعالى – في سورة «بني إسرائيل» : وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا [١٧ \ ٤٥ – ٤٦] . وقال – تعالى – في «الأنعام» : ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها [٦ \ ٢٥] . وقال – تعالى – «في الكهف» : إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا [١٨ \ ٥٧] .

وهذا **الإشكال الذي** أشرنا إليه في هذه الآيات قوي، ووجه كونه مشكلا ظاهر؛ لأنه – تعالى – ذمهم على دعواهم الأكنة والوقر والحجاب في هذه الآية الكريمة من «فصلت» ، وبين في الآيات الأخرى أن ما ذمهم على ادعائه واقع بهم فعلا، وأنه – تعالى – هو الذي جعله فيهم.

فيقال: فكيف يذمون على قول شيء هو حق في نفس الأمر؟

والتحقيق في **الجواب** عن هذا **الإشكال هو** ما ذكرناه مرارا من أن الله إنما جعل على قلوبهم الأكنة، وطبع عليها وختم عليها، وجعل الوقر في آذانهم، ونحو ذلك من الموانع من الهدى – بسبب أنهم بادروا إلى الكفر، وتكذيب الرسل طائعين مختارين، فجزاهم الله على ذلك الذنب الأعظم طمس البصيرة، والعمى عن الهدى، جزاء وفاقا.." (١)

"وكقوله – تعالى –: فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم [٦١ \ ٥] فبين أن زيغهم الأول كان سببا لإزاغة الله قلوبهم، وتلك الإزاغة قد تكون بالأكنة والطبع والختم على القلوب.

وكقوله – تعالى –: في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا [٢ \ ١٠] وقوله – تعالى –: ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة الآية [٦ \ ١١٠] وقوله – تعالى –: وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم [٩ \ ١٢٥] .

وإيضاح هذا **الجواب** أن الكفار قالوا للنبي – صلى الله عليه وسلم – قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب يقصدون بذلك إخباره – صلى الله عليه وسلم – بأنهم لا يؤمنون به بوجه، ولا يتبعونه بحال، ولا يقرون بالحق الذي هو كون كفرهم هذا هو الجريمة والذنب الذي كان سببا في الأكنة والوقر والحجاب.

فدعواهم كاذبة ؛ لأن الله جعل لهم قلوبا يفهمون بها، وآذانا يسمعون بها، خلافا لما زعموا، ولكنه سبب لهم الأكنة والوقر والحجاب بسبب مبادرتهم إلى الكفر، وتكذيب الرسول – صلى الله عليه وسلم –.

وهذا المعنى أوضحه رده – تعالى – على اليهود في قوله عنهم: وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم.

وقد حاول الفخر الرازي في تفسير هذه الآية الكريمة **الجواب** على **الإشكال المذكور**، فقال: فإن قيل إنه – تعالى – حكى هذا المعنى عن الكفار في معرض الذم، وذكر أيضا ما يقرب منه في معرض الذم، فقال: وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم [٢ \ ٨٨] ثم إنه – تعالى – ذكر هذه الأشياء الثلاثة بعينها في معنى التقرير والإثبات في سورة الأنعام، فقال: وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا [٦ \ ٢٥] فكيف الجمع بينهما؟

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٦/٧

قلنا: إنه لم يقل ها هنا إنهم كذبوا في ذلك، إنما الذي ذمهم عليه أنهم قالوا: إنا إذا كنا كذلك لم يجز تكليفنا وتوجيه الأمر والنهي علينا، وهذا الثاني باطل.

أما الأول فلأنه ليس في الآية ما يدل على أنهم كذبوا فيه. اه منه. والأظهر هو ما ذكرنا.." (١)

"أن نفي المبالغة لا يستلزم نفي الفعل من أصله.

فقولك مثلا: زيد ليس بقتال للرجال - لا ينفي إلا مبالغته في قتلهم، فلا ينافي أنه ربما قتل بعض الرجال.

ومعلوم أن المراد بنفي المبالغة في الآيات المذكورة - هو نفي الظلم من أصله.

والجواب عن هذا **الإشكال من** أربعة أوجه: الأول: أن نفي صيغة المبالغة في الآيات المذكورة قد بينت آيات كثيرة أن المراد به نفي الظلم من أصله.

ونفي صيغة المبالغة إذا دلت أدلة منفصلة على أن يراد به نفي أصل الفعل، فلا **إشكال لقيام** الدليل على المراد.

والآيات الدالة على ذلك كثيرة معروفة، كقوله - تعالى -: إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها الآية [٤ \ ٤٠] . وقوله - تعالى -: إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون [١٠ \ ٤٤] . وقوله - تعالى -: ولا يظلم ربك أحدا [١٨ \ ٤٩] . وقوله - تعالى -: ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا الآية [٢١ \ ٤٧] . إلى غير ذلك من الآيات، كما قدمنا إيضاحه في سورة «الكهف» و «الأنبياء» .

الوجه الثاني: أن الله - جل وعلا - نفى ظلمه للعبيد، والعبيد في غاية الكثرة، والظلم المنفي عنهم تستلزم كثرتهم كثرته، فناسب ذلك الإتيان بصيغة المبالغة للدلالة على كثرة المنفي التابعة لكثرة العبيد المنفي عنهم الظلم، إذ لو وقع على كل عبد ظلم، ولو قليلا، كان مجموع ذلك الظلم في غاية الكثرة، كما ترى.

وبذلك تعلم اتجاه التعبير بصيغة المبالغة، وأن المراد بذلك نفي أصل الظلم عن كل عبد من أولئك العبيد، الذين هم في غاية الكثرة، سبحانه وتعالى عن أن يظلم أحدا شيئا، كما بينته الآيات القرآنية المذكورة، وفي الحديث: «يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي» الحديث.

الوجه الثالث: أن المسوغ لصيغة المبالغة أن عذابه - تعالى - بالغ من العظم والشدة أنه لولا استحقاق المعذبين لذلك العذاب بكفرهم ومعاصيهم - لكان معذبهم به ظلاما بليغ." (٢)

"وقوله - تعالى - في هذه الآية الكريمة: يذرؤكم فيه الظاهر أن ضمير الخطاب في قوله: يذرؤكم شامل للآدميين والأنعام، وتغليب الآدميين على الأنعام في ضمير المخاطبين في قوله: (يذرؤكم) واضح لا **إشكال فيه**.

والتحقيق - إن شاء الله - أن الضمير في قوله: «فيه» راجع إلى ما ذكر من الذكور والإناث من بني آدم والأنعام، في قوله - تعالى -: جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا سواء قلنا إن المعنى: أنه جعل للآدميين إناثا من أنفسهم، أي من جنسهم، وجعل للأنعام أيضا إناثا كذلك، أو قلنا: إن المراد بالأزواج الذكور والإناث منهما معا.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٨/٧

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٣٢/٧

وإذا كان ذلك كذلك، فمعنى الآية الكريمة (يذرؤكم) ، أي يخلقكم ويبثكم وينشركم (فيه) ، أي فيما ذكر من الذكور والإناث، أي في ضمنه عن طريق التناسل، كما هو معروف.

ويوضح ذلك في قوله – تعالى –: اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء [٤ \ ١] . فقوله – تعالى –: وبث منهما رجالا كثيرا ونساء يوضح معنى قوله: يذرؤكم فيه.

فإن قيل: ما وجه إفراد الضمير المجرور في قوله: (يذرؤكم فيه) مع أنه على ما ذكرتم عائد إلى الذكور والإناث من الآدميين والأنعام؟

فالجواب: أن من أساليب اللغة العربية التي نزل بها القرآن رجوع الضمير أو الإشارة بصيغة الإفراد إلى مثنى أو مجموع باعتبار ما ذكر مثلا.

ومثاله في الضمير: قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به الآية [٦ \ ٤٦] . فالضمير في قوله: (به) مفرد، مع أنه راجع إلى السمع والأبصار والقلوب.

فقوله: يأتيكم به أي بما ذكر من سمعكم وأبصاركم وقلوبكم، ومن هذا المعنى قول رؤبة بن العجاج:

فيها خطوط من سواد وبلق ... كأن في الجلد توليع البهق

فقوله: كأنه، أي ما ذكر من خطوط من سواد وبلق.." (١)

"[٣٢ \ ١٣] . وقال – تعالى –: فلو شاء لهداكم أجمعين [٦ \ ١٤٩] . وقال – تعالى –: ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين [١٠ \ ٩٩] .

وهذا **الإشكال المذكور** في آية «الزخرف» هو بعينه واقع في آية «الأنعام» ، وآية «النحل» .

أما آية «الأنعام» فهي قوله: سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية [٦ \ ١٤٨]

.

وأما آية «النحل» فهي قوله: وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا الآية [١٦ \ ٣٥]

.

فإذا عرفت أن ظاهر آية «الزخرف» وآية «الأنعام» وآية «النحل» – أن ما قاله الكفار حق، وأن الله لو شاء ما عبدوا من دونه من شيء ولا أشركوا به شيئا، كما ذكرنا في الآيات الموضحة قريبا – فاعلم أن وجه الإشكال، أن الله صرح بكذبهم في هذه الدعوى التي ظاهرها حق، قال في آية «الزخرف» : ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون [٤٣ \ ٢٠] . أي يكذبون، وقال في آية «الأنعام» : كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون [٦ \ ١٤٨] . وقال في آية «النحل» : كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين [١٦ \ ٣٥] .

ومعلوم أن الذي فعله الذين من قبلهم هو الكفر بالله، والكذب على الله في جعل الشركاء له، وأنه حرم ما لم يحرمه.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥٨/٧

واجواب عن هذا أن مراد الكفار بقولهم: لو شاء الرحمن ما عبدناهم، وقولهم: لو شاء الله ما أشركنا [٦ \ ١٤٨]- مرادهم به أن الله لما كان قادرا على منعهم من الشرك، وهدايتهم إلى الإيمان، ولم يمنعهم من الشرك – دل ذلك على أنه راض منهم بالشرك في زعمهم.." (١)

"ومن أعظم الأدلة القطعية الدالة على بطلان مذهب القدرية، وأن العبد لا يستقل بأفعاله دون قدرة الله ومشيئته – أنه لا يمكن أحدا أن ينكر علم الله بكل شيء قبل وقوعه، والآيات والأحاديث الدالة على هذا لا ينكرها إلا مكابر.

وسبق علم الله بما يقع من العبد قبل وقوعه برهان قاطع على بطلان تلك الدعوى.

وإيضاح ذلك أنك لو قلت للقدري: إذا كان علم الله في سابق أزله تعلق بأنك تقع منك السرقة أو الزنا في محل كذا في وقت كذا، وأردت أنت بإرادتك المستقلة في زعمك دون إرادة الله ألا تفعل تلك السرقة أو الزنا الذي سبق بعلم الله وقوعه، فهل يمكنك أن تستقل بذلك؟ وتصير علم الله جهلا، بحيث لا يقع ما سبق في علمه وقوعه في وقته المحدد له؟

والجواب بلا شك: هو أن ذلك لا يمكن بحال كما قال – تعالى -: وما تشاءون إلا أن يشاء الله [٧٦] . وقال الله – تعالى -: قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين [٦ \ ١٤٩] .

ولا **إشكال ألبتة** في أن الله يخلق للعبد قدرة وإرادة يقدر بها على الفعل والترك، ثم يصرف الله بقدرته وإرادته قدرة العبد وإرادته إلى ما سبق به علمه، فيأتيه العبد طائعا مختارا غير مقهور ولا مجبور، وغير مستقل به دون قدرة الله وإرادته، كما قال – تعالى -: وما تشاءون إلا أن يشاء الله.

والمناظرة التي ذكرها بعضهم بين أبي إسحاق الإسفراييني وعبد الجبار المعتزلي توضح هذا.

وهي أن عبد الجبار قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء، يعني أن السرقة والزنا ليسا بمشيئة الله ؛ لأنه في زعمه أنزه من أن تكون هذه الرذائل بمشيئته.

فقال أبو إسحاق: كلمة حق أريد بها باطل.

ثم قال: سبحان من لم يقع في ملكه إلا ما يشاء.

فقال عبد الجبار: أتراه يشاؤه ويعاقبني عليه.

فقال أبو إسحاق: أتراك تفعله جبرا عليه، آنت الرب وهو العبد؟." (٢)

"وأما القول بأن الضمير في قوله: قبل موته راجع إلى الكتاب – فهو خلاف ظاهر القرآن، ولم يقم عليه دليل من كتاب ولا سنة.

الوجه الرابع: هو أن القول الأول الصحيح واضح لا **إشكال فيه**، ولا يحتاج إلى تأويل ولا تخصيص، بخلاف القول الآخر، فهو مشكل لا يكاد يصدق إلا مع تخصيص، والتأويلات التي يروونها فيه عن ابن عباس وغيره ظاهرة البعد والسقوط ؛ لأنه على القول بأن الضمير في قوله: قبل موته راجع إلى عيسى، فلا **إشكال ولا** خفاء، ولا حاجة إلى تأويل، ولا إلى

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٩٤/٧

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٩٧/٧

تخصيص.

وأما على القول بأنه راجع إلى الكتابي فإنه مشكل جدا بالنسبة لكل من فاجأه الموت من أهل الكتاب، كالذي يسقط من عال إلى أسفل، والذي يقطع رأسه بالسيف وهو غافل، والذي يموت في نومه ونحو ذلك، فلا يصدق هذا العموم المذكور في الآية على هذا النوع من أهل الكتاب، إلا إذا ادعى إخراجهم منه بمخصص.

ولا سبيل إلى تخصيص عمومات القرآن إلا بدليل يجب الرجوع إليه من المخصصات المتصلة أو المنفصلة.

وما يذكر عن ابن عباس من أنه سئل عن الذي يقطع رأسه من أهل الكتاب، فقال: إن رأسه يتكلم بالإيمان بعيسى، وإن الذي يهوي من عال إلى أسفل يؤمن به وهو يهوي – لا يخفى بعده وسقوطه، وأنه لا دليل البتة عليه كما ترى.

وبهذا كله تعلم أن الضمير في قوله: قبل موته راجع إلى عيسى، وأن تلك الآية من سورة " النساء " تبين قوله – تعالى – هنا: وإنه لعلم للساعة كما ذكرنا.

فإن قيل: إن كثيرا ممن لا تحقيق عندهم يزعمون أن عيسى قد توفي، ويعتقدون مثل ما يعتقده ضلال اليهود والنصارى، ويستدلون على ذلك بقوله – تعالى –: إذ قال الله ياعيسى إني متوفيك ورافعك إلي [٣ \ ٥٥] . وقوله: فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم [٥ \ ١١٧] .

فالجواب أنه لا دلالة في إحدى الآيتين البتة على أن عيسى قد توفي فعلا.." [١]

"فعل مضارع مجزوم بكونه جزاء الطلب.

وجمهور علماء العربية على أن الفعل إذا كان كذلك فهو مجزوم بشرط مقدر، لا بالجملة قبله، كما قيل به.

وعلى الصحيح الذي هو مذهب الجمهور، فتقرير المعنى: أجيبوا داعي الله وآمنوا به إن تفعلوا ذلك يغفر لكم، فيتوهم في الآية مفهوم هذا الشرط المقدر.

والجواب عن هذا: أن مفهوم الشرط عند القائل به، إنما هو في فعل الشرط لا في جزائه، وهو معتبر هنا في فعل الشرط على عادته، فمفهوم أن تجيبوا داعي الله وتؤمنوا به يغفر لكم، أنهم إن لم يجيبوا داعي الله ولم يؤمنوا به ؛ لم يغفر لهم، وهو كذلك.

أما جزاء الشرط فلا مفهوم له ؛ لاحتمال أن تترتب على الشرط الواحد مشروطات كثيرة، فيذكر بعضها جزاء له، فلا يدل على نفي غيره.

كما لو قلت لشخص مثلا: إن تسرق يجب عليك غرم ما سرقت.

فهذا الكلام حق ولا يدل على نفي غير الغرم كالقطع ؛ لأن قطع اليد مرتب أيضا على السرقة، كالغرم.

وكذلك الغفران والإجارة من العذاب ودخول الجنة – كلها مرتبة على إجابة داعي الله والإيمان به.

فذكر في الآية بعضها وسكت فيها عن بعض، ثم بين في موضع آخر، وهذا لا **إشكال فيه**.

وأما وجه توهم دخوله في مفهوم اللقب، فلأن اللقب في اصطلاح الأصوليين هو ما لم يمكن انتظام الكلام العربي دونه،

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٣١/٧

أعني المسند إليه، سواء كان لقبا أو كنية أو اسما أو اسم جنس أو غير ذلك.

وقد أوضحنا اللقب غاية في «المائدة» .

والجواب عن عدم دخوله في مفهوم اللقب، أن الغفران والإجارة من العذاب المدعى بالفرض أنهما لقبان لجنس مصدريهما، وأن تخصيصهما بالذكر يدل على نفي غيرهما في الآية سندان لا مسند إليهما، بدليل أن المصدر فيهما كامن في الفعل، ولا يستند إلى الفعل." (١)

"وقوله تعالى: ولا تزر وازرة وزر أخرى وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى [٣٥ \ ١٨]

.

وقد قدمنا الآيات الموضحة لهذا، **والجواب** عما يرد عليها من **الإشكال في** سورة بني إسرائيل في الكلام على قوله تعالى: ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا [١٧ \ ١٥] ، وذكرنا وجه الجمع بين الآيات الواردة في ذلك في سورة النحل في الكلام على قوله تعالى: ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون [١٦ \ ٢٥] .

وأما الخامس منها: وهو أنه ليس للإنسان إلا ما سعى، فقد جاء موضحا في آيات من كتاب الله، كقوله تعالى: إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها الآية [١٧ \ ٧] ، وقوله: من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها [٤٥ \ ١٥] ، وقوله: ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون [٣٠ \ ٤٤] ، والآيات بمثل هذا كثيرة معلومة.

وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة: وأن ليس للإنسان إلا ما سعى يدل على أن الإنسان لا يستحق أجرا إلا على سعيه بنفسه، ولم تتعرض هذه الآية لانتفاعه بسعي غيره بنفي ولا إثبات، لأن قوله: وأن ليس للإنسان إلا ما سعى قد دلت اللام فيه على أنه لا يستحق ولا يملك شيئا إلا بسعيه، ولم تتعرض لنفي الانتفاع بما ليس ملكا له ولا مستحقا له.

وقد جاءت آية من كتاب الله تدل على أن الإنسان قد ينتفع بسعي غيره وهي قوله تعالى: والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء [٥٢ \ ٢١] .

وقد أوضحنا وجه الجمع بين قوله تعالى: وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وبين قوله: والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان الآية في كتابنا «دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب» في سورة النجم، وقلنا فيه ما نصه: **والجواب** من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الآية إنما دلت على نفي ملك الإنسان لغير سعيه، ولم تدل على نفي انتفاعه بسعي غيره، لأنه لم يقل: وأن لن ينتفع الإنسان إلا بما سعى، وإنما قال:." (٢)

"وجاء في السنة: «إن الله قد تجاوز لي عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه» .

وقد بين الشيخ – رحمة الله تعالى عليه – هذا النوع في دفع إيهام الاضطراب على **الجواب** عن **الإشكال الموجود** في نسيان آدم، هل كان عن قصد أو عن غير قصد، وإذا كان عن غير قصد فكيف يؤاخذ؟ وبين خصائص هذه الأمة في هذا الباب – رحمة الله تعالى عليه – فليرجع إليه.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٢٣٨/٧

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٤٧٠/٧

وإذا تبين المراد بالتحذير من مشابهتهم في النسيان، وتبين معنى النسيان، فكيف أنساهم الله أنفسهم؟ وهذه مقتطفات من أقوال المفسرين في هذا المقام لزيادة البيان:

قال ابن كثير رحمه الله: لا تنسوا ذكر الله تعالى فينسيكم العمل الصالح؛ فإن الجزاء من جنس العمل.

وقال القرطبي: نسوا الله أي: تركوا أمره، فأنساهم أنفسهم أن يعملوا لها خيرا.

وقال أبو حيان: الذين نسوا الله هم الكفار تركوا عبادة الله، وامتثال ما أمر واجتناب ما نهى فأنساهم أنفسهم حيث لم يسعوا إليها في الخلاص من العذاب، وهذا من المجازات على الذنب بالذنب. . . إلخ.

وقال ابن جرير: تركوا أداء حق الله الذي أوجبه عليهم، وهذا من باب الجزاء من جنس العمل.

أما الزمخشري، والفخر الرازي فقد أدخلا في هذا المعنى مبحثا كلاميا حيث قالا في معنى: نسوا الله، كما قال الجمهور، أما في معنى: فأنساهم أنفسهم، فذكرا وجهين: الأول: كالجمهور، والثاني: بمعنى أراهم يوم القيامة من الأهوال ما نسوا فيه أنفسهم كقوله تعالى: لا يرتد إليهم طرفهم وأفئدتهم هواء [١٤ \ ٤٣] ، وقوله: وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد [٢٢ \ ٢] اهـ.

وهذا الوجه الثاني لا يسلم لهما؛ لأن ما ذهبا إليه عام في جميع الخلائق يوم القيامة، وليس خاصا بمن نسي الله كما قال تعالى في نفس الآية التي استدلا بها: وترى الناس سكارى." (١)

"تلك المسميات دلالة على عظم ذاتها وقوة دلالتها على قدرة خالقها، وما سواها مستعدة قابلة لتلقي إلهام الله إياها.

تنبيه.

وفي مجيئها بعد الآيات الكونية ؛ من شمس، وقمر، وليل، ونهار، وسماء، وأرض، لفت إلى وجوب التأمل في تلك المخلوقات، يستلهم منها الدلالة على قدرة خالقها، والاستدلال على تغير الأزمان، وحركة الأفلاك، وإحداث السماء بالبناء ؛ أنه لا بد لهذا العالم من صانع، ولا بد للمحدث المتجدد من فناء وعدم.

كما عرض إبراهيم – عليه السلام – على النمروذ نماذج الاستدلال على الربوبية والألوهية، فأشار إلى الشمس أولا، ثم إلى القمر، ثم انتقل به إلى الله سبحانه.

وقوله: فألهمها فجورها وتقواها، إن كان «ألهمها» بمعنى هداها وبين لها، فهو كما في قوله: وهديناه النجدين [٩٠ \ ١٠] ، وقوله: إنا هديناه السبيل [٧٦ \ ٣] ، وهذا على الهداية العامة، التي بمعنى الدلالة والبيان.

وإن كان بمعنى التيسير والإلزام، ففيه **إشكال القدر** في الخير الاختيار.

وقد بحث هذا المعنى الشيخ – رحمة الله تعالى علينا وعليه – في دفع إيهام الاضطراب بحثا وافيا.

قوله تعالى: قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥٦/٨

هذا هو **جواب** القسم فيما تقدم، فالواو قد حذفت منه اللام ؛ لطول ما بين المقسم به والمقسم عليه.

وقد نوه عنه الشيخ – رحمة الله تعالى علينا وعليه – عند الكلام على قوله تعالى: إن ذلك لحق تخاصم أهل النار [٣٨ \ ٦٤] ، من سورة «ص» ، وأنهم استدلوا لهذه الآية عليه.

والأصل: لقد أفلح، فحذفت اللام لطول الفصل، و «زكاها» بمعنى طهرها، وأول ما يطهرها منه دنس الشرك ورجسه، كما قال تعالى: إنما المشركون نجس [٩ \ ٢٨] ، وتطهيرها منه بالإيمان ثم من المعاصي بالتقوى، كما في قوله تعالى: فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى [٥٣ \ ٣٢] ، ثم بعمل الطاعات قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى [٨٧ \ ١٤ – ١٥].." (١)

"ويمكن أن تكون استفهامية، وقوله: إذا تردى، أي: في النار – عياذا بالله – أو تردى في أعماله، فمآله إلى النار ؛ بسبب بخله في الدنيا، كما يشهد له قوله تعالى: ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة الآية [٣ \ ١٨٠] .

قوله تعالى: إن علينا للهدى

فيه للعلماء أوجه، منها: إن طريق الهدى دال وموصل علينا بخلاف الضلال.

ومنها: التزام الله للخلق عليه لهم الهدى، وهذا الوجه محل **إشكال ؛** إذ إن بعض الخلق لم يهدهم الله.

وقد بحث هذا الأمر الشيخ – رحمة الله تعالى علينا وعليه – في دفع إيهام الاضطراب: من أن **الجواب** عليه من حيث إن الهدى عام وخاص. والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: وإن لنا للآخرة والأولى

أي: بكمال التصرف والأمر، وقد بينه تعالى في سورة «الفاتحة» : الحمد لله رب العالمين [١ \ ٢] ، أي: المتصرف في الدنيا مالك يوم الدين [١ \ ٤] ، أي: المتصرف في الآخرة وحده: لمن الملك اليوم لله الواحد القهار [٤٠ \ ١٦] .

وهذا كدليل على تيسيره لعباده إلى ما يشاء في الدنيا، ومجازاتهم بما شاء في الآخرة.

قوله تعالى: فأنذرتكم نارا تلظى

أي: تتلظى، واللظى: اللهب الخالص، وفي وصف النار هنا بتلظى مع أن لها صفات عديدة منها: السعير، وسقر، والجحيم، والهاوية، وغير ذلك.

وذكر هنا صنفا خاصا، وهو من «كذب وتولى» [٩٢ \ ١٦] ، كما تقدم في موضع آخر في وصفها أيضا بلظى في قوله

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥٤١/٨

تعالى: كلا إنها لظى نزاعة للشوى [٧٠ \ ١٥ – ١٦] ، ثم بين أهلها بقوله: تدعوا من أدبر وتولى وجمع فأوعى [٧٠ \ ١٧] .." (١)

"وهو كما هو هنا: فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى [٩٢ \ ١٤ – ١٦] ، وهو المعنى في قوله قبله: وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى [٩٢ \ ٨ – ٩] ، مما يدل أن للنار عدة حالات أو مناطق أو منازل، كل منزلة تختص بصنف من الناس، فاختصت لظى بهذا الصنف، واختصت سقر بمن لم يكن من المصلين، وكانوا يخوضون مع الخائضين، ونحو ذلك. ويشهد له قوله: إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار [٤ \ ١٤٥] ، كما أن الجنة منازل ودرجات، حسب أعمال المؤمنين. والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى

هذه الآية من مواضع الإيهام، ولم يتعرض لها في دفع إيهام الاضطراب، وهو أنها تنص وعلى سبيل الحصر، أنه لا يصلى النار إلا الأشقى مع مجيء قوله تعالى: وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا [١٩ \ ٧١] ؛ مما يدل على ورود الجميع.

والجواب من وجهين: الأول كما قال الزمخشري: إن الآية بين حالي عظيم من المشركين وعظيم من المؤمنين، فأريد أن يبالغ في صفتيهما المتناقضتين.

فقيل: الأشقى وجعل مختصا بالصلى، كأن النار لم تخلق إلا له، وقال الأتقى، وجعل مختصا بالجنة، وكأن الجنة لم تخلق إلا له، وقيل عنهما: هما أبو جهل، أو أمية بن خلف المشركين، وأبو بكر الصديق – رضي الله عنه – حكاه أبو حيان عن الزمخشري.

والوجه الثاني: هو أن الصلى الدخول والشيء، وأن يكون وقود النار على سبيل الخلود، والورود والدخول المؤقت بزمن غير الصلى ؛ لقوله في آية الورود، التي هي قوله تعالى: وإن منكم إلا واردها [١٩ \ ٧١] ، ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا [١٩ \ ٧٢] ، ويبقى الإشكال، بين الذين اتقوا وبين الأتقى، ويجاب عنه: بأن التقي يرد، والأتقى لا يشعر بورودها، كمن يمر عليها كالبرق الخاطف. والله تعالى أعلم.

ولولا التأكيد في آية الورود بالمجيء بحرف " من " و " إلا "، وقوله: كان على ربك حتما مقضيا، لولا هذه المذكورات لكان يمكن أن يقال: إنها مخصوصة بهذه." (٢)

"كما قال تعالى: فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى [٩٢ \ ٥، ٦] ، مما يدل على أنه من العام المخصوص.

وأن هذه الصفات من طبيعة الإنسان إلا ما هذبه الشرع، كما قال تعالى: وأحضرت الأنفس الشح [٤ \ ١٢٨] .

وقوله: ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون [٥٩ \ ٩] .

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥٥٠/٨

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٥٥١/٨

ونص الشيخ في إملائه أن المراد به الكافر.

قوله تعالى: وإنه على ذلك لشهيد.

اختلف في مرجع الضمير في: وإنه، فقيل: راجع للإنسان، ورجحه الشيخ رحمة الله تعالى علينا وعليه في دفع إيهام الاضطراب، مستدلا بقوله تعالى بعده: وإنه لحب الخير لشديد.

وقيل: راجع إلى رب الإنسان.

واختار هذا القرطبي وقدمه.

وجميع المفسرين يذكرون الخلاف، وقد عرفت الراجح منها، وعليه، فعلى أنه راجع لرب الإنسان فلا **إشكال في** الآية، وعلى أنه راجع للإنسان ففيه **إشكال أورده** الشيخ رحمة الله تعالى علينا وعليه في دفع إيهام الاضطراب وأجاب عليه.

وهو أنه جاءت نصوص تدل على أنه ينكر ذلك، وأنه كان يحب أنه يحسن صنعا، ونحو ذلك.

ومن **الجواب** عليه: أن شهادته بلسان الحال.

وقد أورد بعض المفسرين شهادتهم بلسان المقال في قوله تعالى: ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر [٩ \ ١٧] إلا أن هذه الشهادة بالكفر هي الشرك. والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: وإنه لحب الخير لشديد.

الخير عام، كما تقدم في قوله تعالى: فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره.

ولكنه هنا خاص بالمال، فهو من العام الذي أريد به الخاص من قصر العام على." (١)

"هلا سألت جموع كندة ... يوم ولو أين أينا

وقول الآخر:

يا علقمة يا علقمة يا علقمه ... خير تميم كلها وأكرمه

وقول الآخر:

يا أقرع بن حابس يا أقرع ... إنك إن يصرع أخوك تصرع

وقول الآخر:

ألا يا سلمى ثم اسلمي ثمت اسلمي ... ثلاث تحيات وإن لم تكلم

وقد جاءت في أبيات لبعض تلاميذ الشيخ رحمه الله تعالى، ضمن مساجلة له معه قال فيها:

تالله إنك قد ملأت مسامعي ... درا عليه قد انطوت أحشائي

زدني وزدني ثم زدني ولتكن ... منك الزيادة شافيا للداء

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ٩/٦٦

فكرر قوله: زدني ثلاث مرات

وقيل: ليس فيه تكرار، على أن الجملة الأولى عن الماضي والثانية من المستقبل.

وقيل: الأولى عن العبادة، والثانية عن المعبود.

وقيل غير ذلك، على ما سيأتي إن شاء الله.

والسورة في الجملة نص على أنه صلى الله عليه وسلم لا يعبد معبودهم، ولا هم عابدون معبوده، وقد فسره قوله تعالى: فقل لي عملي ولكم عملكم أنتم بريئون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون [١٠ \ ٤١] .

وتقدم للشيخ رحمة الله تعالى علينا وعليه الكلام على هذا المعنى، عند آية يونس تلك، وذكر هذه السورة هناك.

وقد ذكر أيضا في دفع إيهام الاضطراب **جوابا** على **إشكال في** السورة وهو قوله تعالى: لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد، نفي لعبادة كل منهما معبود." (١)

"أن الله غفور حليم)

الواو عاطفة واعلموا فعل أمر مبني على حذف النون والواو فاعل وأن واسمها وخبراها سدت مسد مفعولي اعلموا (لا جناح عليكم) الجملة استئنافية (إن طلقتم النساء) إن شرطية وطلقتم فعل ماض في محل جزم فعل الشرط **وجواب** الشرط محذوف أي فلا تعطوهن المهر والجملة استئنافية (ما لم تمسوهن) ما مصدرية ظرفية زمانية أو شرطية ولم حرف نفي وقلب وجزم وتمسوهن فعل مضارع مجزوم بلم (أو تفرضوا لهن فريضة) الظاهر أنها عاطفة وتفرضوا عطف على تمسوهن، ولكن يشكل على ذلك أمران، أولهما أن المعنى يصير: لا جناح عليكم فيما يتعلق بمهور النساء إن طلقتموهن في مدة انتفاء أحد هذين الأمرين، مع أنه إذا انتفى الفرض دون المسيس لزم مهر المثل، وإذا انتفى المسيس دون الفرض لزم نصف المسمى، فكيف يصح نفي الجناح عند انتفاء أحد الأمرين؟ وثانيهما أن المطلقات المفروض لهن قد ذكرن ثانيا بقوله تعالى: «وإن طلقتموهن» الآية، وترك ذكر الممسوسات لما تقدم من المفهوم، ولو كان تفرضوا مجزوما لكانت الممسوسات والمفروض لهن مستويات في الذكر، وقد تولى ابن الحاجب **الجواب** على **الإشكال الأول** بمنع كون المعنى مدة انتفاء أحدهما، بل مدة لم يكن واحد منهما وذلك بنفيهما جميعا، لأنه نكرة في سياق النفي الصريح بخلاف الأول فإنه لا ينفي إلا أحدهما. وأجاب بعضهم عن الثاني بأن ذكر المفروض لهن إنما كان لتعيين النصف لهن لا لبيان أن لهن شيئا في الجملة. وعلى كل حال فالأولى جعل أو بمعنى إلى وتفرضوا منصوب بأن التي بمعنى إلا أو إلى فتأمل هذا الفصل، وحاصل ما تقدم أن الجزم عطفا على تمسوهن يؤدي لاختلاف الآيتين نسقا، وعدم التخالف أولى، والجملة معطوفة على **جواب** أن المحذوف. والمعنى إن طلقتم النساء زمان عدم المس." (٢)

"وخمسة خمسة يتناجون في رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يظنون أن ذلك يخفى عنه فنزلت ليعلم الله نبيه بحالهم.

وقيل: إنه اجتمع ثلاثة نفر من قريش وهم ربيعة وحبيب ابنا عمرو وصفوان بن أمية يوما كانوا يتحدثون فقال أحدهم: أترى

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن الشنقيطي، محمد الأمين ١٣٣/٩

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٣٥٤/١

الله يعلم ما نقول؟ فقال الآخر: يعلم بعضا ولا يعلم بعضا وقال الثالث: إن كان يعلم بعضا فهو يعلم الكل فنزلت، وقد صحح أهل التفسير هذه الرواية الثانية.

وقال الزمخشري في **الجواب** عن بعض ما تقدم من الاعتراض على ظاهر الآية بعد نقل سبب النزول الذي ذكرناه أن البارئ عز وجل قصد وهو أعلم أن يذكر ما جرت به العادة من أعداد أهل النجوى وأهل الشورى والمنتدبون لذلك ليسوا كل الناس وإنما هم طائفة مجتباة من أهل النهي والأحلام ورهط من أولي التجارب والرأي وأول عددهم الاثنان فصاعدا إلى الستة على ما تقتضيه الحال ويحكم به الاستصواب، ألا ترى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ترك الشورى في ستة ولم يتجاوز بها إلى سابع، هذا نص كلام الزمخشري حكيته بلفظه، لم أغادر منه شيئا، ولم تتبدل فيه لفظة بلفظة، وأما ما حكاه من الرواية الأولى فلا **إشكال فيه** ولا دخل عليه وأما الرواية الثانية التي وقع التصحيح فيها وهي مروية عن ابن عباس رضي الله عنه فيتوجه عليها الإشكال. وأما قول الزمخشري: إن الكلام جاء على عادة العرب في أهل النجوى وأهل الشورى لأن عدد هاتين الطائفتين لا يتجاوز الستة، وأما استشهاده بقضية عمر وجعله الشورى في ستة وتأكيده ذلك بقوله:

ألا تراه لم يتجاوز بها معنى الشورى إلى سابع فما أدري من أين له ذلك؟ وكيف تصح دعواه في أن عادة العرب إنما يكون أهل النجوى وأهل الشورى على هذين العددين دون سائر الأعداد، وقد جاء القرآن." (١)

"العزيز بخلاف ذلك قال الله تعالى في الإخبار عن أولاد يعقوب: «فلما استيئسوا منه خلصوا نجيا» وكانوا عشرة فسمى سبحانه محاورتهم تناجيا، وقال عز وجل حكاية عن ملأ فرعون وأسروا النجوى «إن هذان لساحران» وكانوا لا يحصون كثرة وقال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة» ومناجوا الرسول يحتمل أن يكونوا هم الاثنين فصاعدا إلى منتهى عدد الأمة، فإن الخطاب لكافة المؤمنين والمناجون لم يحصر سبحانه عددهم في كمية معينة، وقال سبحانه: «فلا تتناجوا بالإثم والعدوان ومعصية الرسول» غير حاصر ذلك في عدد مضبوط وقال سبحانه: «وأمرهم شورى بينهم» لغير عدد معين، وبعض هذه الآيات وإن نزلت في واقعة مخصوصة فقد أنزل الله معناها بلفظ العموم لتتناول كل الأمة فالحكم فيها عام، وأما قضية عمر رضي الله عنه فمن المعلوم أنه لم يجعل الأمر شورى في تلك الستة مراعاة لهذا العدد وإنما راعى من يصلح للأمر فإن الستة الذين جعل الأمر فيهم هم أعيان الصحابة وأفضل من بقي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد الشيخين وأنه لا يجوز أن يخرج هذا الأمر عنهم ولا يتجاوزهم إلى غيرهم ولو كان الصلحاء لهذا الأمر أكثر من هذا العدد أو أقل لجعل الأمر فيهم ولم يقل نقصوا عن هذه العدة أم زادوا عليها والذي يصلح أن يكون **جوابا** ينفصل به عن **الإشكال المقرر** في أول الكلام أن يقال: الذين صح نزول الآية فيهم هم الثلاثة الذين سماهم ابن عباس رضي الله عنهما ولما كان هذا العدد أعني الثلاثة هو المقصود بالآية ذكر مقدما فيها على العدد الأخير ليعلم أئمتهم به فإن المتكلم إذا كانت له عناية بشيء قدم ذكره في كلامه على غيره في مثل هذه المعاني، ثم ذكر الأدنى والأكثر ليرفع الاحتمال الذي قدمناه وإذا كانت هذه هي الواقعة التي نزلت الآية بسببها سقط السؤال الأول الذي." (٢)

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١٠/١٣

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١٠/١٤

"يستوجب بها الذكر دون الشفع ما ليس لغيره وفي هذا الجواب الذي جاء عن السؤال الثاني جواب عن السؤال الثالث، وأما الجواب عن السؤال الرابع وهو قوله: لم لم ينتقل من الخمسة إلى السبعة كما انتقل من الثلاثة إلى الخمسة وينتهي إلى ذلك الحد ولا يهمل هذا العدد المختص بخصائص أودعها الله تعالى فيه من أجلها جاء وفقه عدد السموات والأرض وأيام الدهر وأقاليم الأرض وأشياء لا يتسع المكان لذكرها فنقول: كان المراد تعريف كيفية الانتقال وقد حصل ذلك بذكر الخمسة فإعادته في عدد آخر إطالة لا فائدة فيها قد استغني عنها بما قبلها، ولو روعي للسبعة ما لها من الخصائص لوجب أن يراعى للتسعة ما لها من الخصائص أيضا وليس المراد من الآية التنبيه على خصائص الأعداد إنما المراد ما ذكرناه وإلا متى اعتبرت خصائص الأعداد وجدت الخمسة مختصة بما لم يختص بها غيرها من العدد، فمن خصائصها التي انفردت بها أنها أول عدد جمع ثلاثة أوتار الواحد والثلاثة والخمسة ومنها أن عدد أوتارها وتر وهذا ليس لغيرها من جميع أعداد مرتبة الآحاد ولا ما بني على أصلها وتفرع منه فإن الثلاثة إنما جمعت وترين وعدد أوتارها شفع كذلك، والسبعة فإن جمعت أربعة أوتار فعدد أوتارها شفع وهي مركبة بالنسبة إلى الخمسة لأنها خمسة وزيادة والخمسة بسيطة بالنسبة إليها والبسيط أصل المركب والتسعة وإن جمعت أكثر من السبعة وجاء عدد أوتارها وترا فهي مركبة بالنسبة إلى السبعة التي هي مركبة بالنسبة إلى الخمسة فالخمسة بالنسبة إليها أصل الأصل ولما كانت بهذه المثابة كان ذكرها أولى من ذكر السبعة ووجب الإتيان به لينبه على ما لها من الشرف والفضل دون غيرها ويجب الوقوف عندها ويقتصر في تعريف الانتقال عليها، وبذلك يتحقق أن مجيء نظم الآية على ما جاء عليه أبلغ مما توهمه مورد السؤال ومفرد الإشكال.

وقال الكرخي: «وخص الثلاثة والخمسة بالذكر لأن قوما من." (١)

"وجملة يسعى خبر والجملة مستأنفة أو حالية، ويجوز أن تكون الواو استئنافية والذين مبتدأ وجملة نورهم يسعى خبره وبين أيديهم الظرف متعلق بيسعى وبأيمانهم عطف على الظرف متعلق بما تعلق به (يقولون ربنا أتمم لنا نورنا) الجملة خبر ثان أو حالية وربنا منادى مضاف وجملة النداء وفعل الأمر بعدها وفاعله ومفعوله مقول القول (واغفر لنا إنك على كل شيء قدير) عطف على ما تقدم.

البلاغة:

١- في قوله «توبة نصوحا» إسناد مجازي، أسند النصح إلى التوبة مجازا وإنما هو من التائب للمبالغة، وقد تقدم نظيره كثيرا.

٢- في قوله «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» فن عجيب سموه «السلب والإيجاب» وهو بناء الكلام على نفي الشيء من جهة وإيجابه من جهة أخرى أو أمر بشيء من جهة ونهي عنه من غير تلك الجهة وقد تقدم بحثه فيما مضى، وهو في الآية ظاهر فقد سلب عز وجل عن هؤلاء الموصوفين العصيان وأوجب لهم الطاعة، فإن قيل على ظاهر هذه الآية إشكال من جهة التداخل والتكرار فإن معنى عجزها داخل في معنى صدرها فهو مكرر وإن اختلف لفظه وهذا عيب يتحاشى عن نظم الكتاب العزيز فإن من لا يعصي يطيع، ولم أر من تعرض لهذا الإشكال وأجاب عنه إلا الإمام

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١٠/١٦

فخر الدين الرازي فقال «لا يعصون الله في الحال ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل» وهو على كل حال جواب لا يحل الإشكال بل يبقى واردا وأجاب ابن أبي الإصبع بقوله:

«الوصف بالطاعة والعصيان على ثلاثة أقسام: تقول: زيد لا يعصي ويطيع ونقيضه لا يطيع ويعصي والواسطة لا يعصي ولا يطيع والأول وصف أعلى والثاني وصف أدنى والثالث وصف متوسط والحق سبحانه." [1]

"أراد، وهو أعلم، أن يصف هؤلاء الملائكة بالوصف الأعلى فلو اقتصر عز وجل على قوله لا يعصون احتمل أن يوصل بقولك ولا يطيعون فلا يوفي ذلك بالمعنى المراد فإن المراد وصفهم بأعلى الأوصاف فوجب أن يقول ويفعلون فتكمل الوصف والله أعلم» .

وأورد الزمخشري هذا الإشكال وأجاب عنه بما يلي: «فإن قلت أليست الجملتان في معنى واحد؟ قلت: لا فإن معنى الأولى يتقبلون أوامره ويلتزمونها ولا يأبونها ولا ينكرونها ومعنى الثانية أنهم يؤدون ما يؤمرون، به ولا يتثاقلون عنه ولا يتوانون فيه، فإن قلت قد خاطب الله المشركين المكذبين بالوحي بهذا بعينه في قوله تعالى: فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة، وقال: أعدت للكافرين فجعلها معدة للكافرين فما معنى مخاطبته به المؤمنين؟ قلت:

الفساق وإن كانت دركاتهم فوق دركات الكفار فإنهم مساكنون للكفار في دار واحدة فقيل للذين آمنوا قوا أنفسكم باجتناب الفسوق مساكنة الكفار الذين أعدت لهم هذه النار الموصوفة، ويجوز أن يأمرهم بالتوقي من الارتداد والندم على الدخول في الإسلام.

وتعقبه ابن المنير المالكي في كتابه الانتصاف فقال: «جوابه الأول مفرع على قاعدته الفاسدة في اعتقاد خلود الفساق في جهنم ولعله إنما أورد السؤال ليتكلف عنه بجواب ينفس عما في نفسه مما لا يطيق كتمانه من هذا الباطل» .

[سورة التحريم (٦٦) : الآيات ٩ الى ١٢]

يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير (٩) ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأت نوح وامرأت لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين (١٠) وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأت فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنة ونجني من فرعون وعمله ونجني من القوم الظالمين (١١) ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين (١٢)." [2]

"تقديره هو ولفظ الجلالة مفعول به ورسوله عطف عليه والفاء رابطة للجواب وإن حرف مشبه بالفعل وله خبرها المقدم ونار جهنم اسمها المؤخر وخالدين حال من الضمير في له والعامل في هذه الحال الاستقرار المحذوف وجمع خالدين حملا على معنى الجمع في من وفيها متعلق بخالدين وأبدا ظرف زمان متعلق بخالدين أيضا (حتى إذا رأوا ما يوعدون فسيعلمون

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١٣٩/١٠

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١٤٠/١٠

من أضعف ناصرا وأقل عددا) حتى هنا حرف ابتداء أي يصلح أن يجيء بعدها جملة الابتداء والخبر ومع ذلك فيها معنى الغاية قال الزمخشري: «فإن قلت بم تعلق حتى وجعل ما بعده غاية له؟ قلت: بقوله يكونون عليه لبدا على أنهم يتظاهرون عليه بالعداوة ويستضعفون أنصاره ويستقلون عددهم حتى إذا رأوا ما يوعدون من يوم بدر وإظهار الله له عليهم أو من يوم القيامة فسيعلمون حينئذ أنهم أضعف ناصرا وأقل عددا ويجوز أن يتعلق بمحذوف دلت عليه الحال من استضعاف الكفار له واستقلالهم لعدده كأنه قال: لا يزالون على ما هم عليه حتى إذا رأوا ما يوعدون قال المشركون متى يكون هذا الموعود إنكارا له فقيل: قل إنه كائن لا ريب فيه فلا تنكروه فإن الله قد وعد ذلك وهو لا يخلف الميعاد وأما وقته فما أدرى متى يكون لأن الله لم يبينه لما رأى في إخفاء وقته من المصلحة» وإذا ظرف لما يستقبل من الزمن خافض لشرطه منصوب **بجوابه** وجملة رأوا في محل جر بإضافة الظرف إليها ورأوا فعل ماض وفاعل وما اسم موصول مفعول به وجملة يوعدون لا محل لها لأنها صلة الموصول والفاء رابطة **للجواب** والسين حرف استقبال ويعلمون فعل مضارع وفاعل والجملة لا محل لها لأنها **جواب** شرط غير جازم وهنا **إشكال لم** ينبه عليه أحد ممن تصدوا لتفسير هذه الآية وإعرابها وهو أن السين حرف استقبال ووقت رؤية العذاب يحصل فور علم الضعيف من القوي والسين تقتضي أنه يتأخر عنه ولا مفر من هذا **الإشكال إلا** بجعل السين حرفا للتأكيد المجرد لا." [1]

"شهر)

ليلة القدر مبتدأ وخير خبر ومن ألف شهر متعلقان بخير والجملة مستأنفة كأنها **جواب** لسؤال نشأ عن تفخيم ليلة القدر تقديره وما فضائلها (تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر) استئناف ثان مسوق للإجابة عن السؤال نفسه وتنزل فعل مضارع مرفوع أصله تتنزل والملائكة فاعل والروح نسق على الملائكة، وإنما أفرد جبريل بالذكر تنويها بفضله على حد قوله تعالى فيها فاكهة ونخل ورمان والنخل والرمان من الفاكهة وفيها متعلقان بتنزل ولك أن تعلقه بمحذوف حال من الملائكة أي ملتبسين و بإذن ربهم متعلقان بتنزل ومن كل أمر أي من أجل كل أمر قضاه الله لتلك السنة متعلق بتنزل (سلام هي حتى مطلع الفجر) سلام خبر مقدم وهي مبتدأ مؤخر وحتى حرف غاية وجر ومطلع الفجر مجرور بحتى والجار والمجرور متعلقان بسلام وفيه **إشكال وهو** الفصل بين المصدر ومعموله بالمبتدأ **والجواب** أن الظروف والجار والمجرور يتوسع فيها ما لا يتوسع في غيرها والأحسن كما قال الخطيب أن يتعلقا بمحذوف قدره الخطيب يستمرون على التسليم من غروب الشمس حتى مطلع الفجر.

الفوائد:

قال القرطبي: ليلة القدر سلامة وخير كلها لا شر فيها حتى مطلع الفجر وقد شاء الله إخفاءها أن يحيي مريدها الليالي الكثيرة فتكثر عبادته ويتضاعف ثوابه وأن لا يتكل الناس عند إظهارها على إصابة الفضل فيها فيفرطوا في غيرها» وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه ومن

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١٠/٢٤٩

صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه رواه البخاري ومسلم وقوله إيمانا واحتسابا أي نية وعزيمة وهو أن." (١)

"لهم ولك أن تجعلها مستأنفة بمثابة التعليل والسين حرف استقبال يفيد التوكيد ويطوقون فعل مضارع مبني للمجهول والواو نائب فاعل وما اسم موصول منصوب بنزع الخافض أي بما بخلوا به. وبه جار ومجرور متعلقان ببخلوا ويوم القيامة ظرف زمان متعلق بيطوقون ولك أن تعلقه بمحذوف حال (ولله ميراث السماوات والأرض) الواو استئنافية ولله جار ومجرور متعلقان بمحذوف خبر مقدم وميراث السموات مبتدأ مؤخر والأرض عطف على السموات (والله بما تعملون خبير) الواو استئنافية والله مبتدأ وبما جار ومجرور متعلقان بخبير وجملة تعملون صلة الموصول وخبير خبر.

البلاغة:

في هذه الآية:

١- الطباق بين خير وشر وبين السموات والأرض فالكلام مقابلة.

٢- الالتفات: فقد انتقل من الغيبة الى الخطاب بقوله تعملون زيادة في النكال وتأكيدا للوعيد والانذار.

الفوائد:

١- قرئ ولا تحسبن بالتاء فلا حذف في الكلام لأن الذين هو المفعول الاول وخيرا هو المفعول الثاني ويرد على هذا **إشكال وهو** أن أصل مفعولي حسب وأخواتها المبتدأ والخبر ولا يظهر ذلك في الآية لعدم صحة الحمل، **والجواب** عن هذا **الاشكال أن** في الاية إيجازا." (٢)

"ورودها بصيغة اسم الفاعل، أسوة بأمثالها من الصفات المذكورة من قوله: «فالق الإصباح» و «مخرج الميت من الحي» ، إلا أنه عدل عن اسم الفاعل إلى الفعل المضارع في هذا الوصف وحده، وهو قوله.
«يخرج الحي من الميت» إرادة لتصوير إخراج الحي من الميت كالانسان والطائر من النطفة والبيضة، واستحضاره في ذهن السامع كأنه يشهده بعيان، وقد سبق التمثيل لهذا الفن بقوله: «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة» فعدل عن الماضي المطابق لقوله «أنزل» لهذا المعنى. ولا شك في أن إخراج الحي من الميت أشهر في القدرة وأدل عليها من عكسه، والنظر أول ما يبدأ فيه كإخراج النطفة والبيضة من الحيوان.

٢- فن الاشكال:

وقد تقدمت الاشارة إليه في «آل عمران» ، **والإشكال هنا** مجيء «مخرج» على خلاف ما جاء عليه أمثاله، ولم يأت كما أتى في آل عمران: «وتخرج» ، ولا كما جاء في «يونس» وكما جاء في «الروم» . وعلى هذا يرد السؤال التالي: ما النكتة

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٥٣٨/١٠

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١١٩/٢

التي أوجبت مجيء هذا المكان على ما جاء عليه مخالفا لأمثاله؟ والجواب الذي يتضح به هذا الإشكال أن يقال: إنما جاء توخيا لحسن الجوار في النظم، لأنه قال: فالق الحب والنوى، وفالق الإصباح. والآية إنما سيقت للتمدح بالقدرة المطلقة التي هي صفة ذاتية لله تعالى، فكان التمدح بها مع الإتيان بصيغة اسم الفاعل أبلغ من الإتيان بصيغة الفعل، لما يدل عليه اسم الفاعل من المضي المطلق الدال على القدم، فإن مجيء ذلك على ما جاء عليه يستفاد منه قدم القدرة، ويلزم من." (١)

"كعب بن مالك ومرارة بن الربيع وهلال بن أمية، والذين صفة وجملة خلفوا صلة وخلفوا بالبناء للمجهول والواو نائب فاعل أي عن الغزو.

(حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم) حتى حرف غاية وإذا ظرف مستقبل متضمن معنى الشرط وجملة ضاقت مضاف إليها وعليهم جار ومجرور متعلقان بضاقت والأرض فاعل وبما رحبت أي برحبها فالباء حرف جر للمصاحبة وما مصدرية ومعنى الباء هنا المصاحبة وعلامتها أن يصح حلول «مع» محلها أو أن يغني عنها وعن مصحوبها الحال وهنا تصح فيها «مع» أي مع رحبها أما مثال ما يغني عنها وعن مصحوبها الحال فقوله تعالى «وقد دخلوا بالكفر» أي كافرين وعلى كل هي ومصحوبها في محل نصب على الحال أي حالة كونها رحيبة وضاقت عليهم أنفسهم عطف على ما تقدم وهو مثل للحيرة في أمرهم كأنهم لا يجدون مكانا يقرون فيه (وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه) وظنوا عطف على ضاقت والظن هنا بمعنى اليقين وأن مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوف ولا نافية للجنس وملجأ اسمها ومن الله خبرها وإلا أداة حصر واليه جار ومجرور متعلقان بملجأ. (ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم) ثم حرف عطف وتاب فعل ماض وعليهم جار ومجرور متعلقان بتاب وليتوبوا اللام قيل هي للتعليل أي وفقهم للتوبة ليحصلوا عليها وينشئوها فحصلت المغايرة وصح التعليل وأرى أنه لا مانع من أن تكون لام العاقبة أو الصيرورة أي فكانت عاقبتهم التوبة، وان واسمها وهو مبتدأ أو ضمير فصل والتواب الرحيم خبر ان لإن أو هو.

الفوائد:

١- تنطوي هاتان الآيتان على كثير من الفوائد وقبل الشروع فيها نتحدث عن إشكال ورد فيها وهو جواب إذا وعطف «ثم تاب." (٢)

"عليهم» وقد أجاب العلماء عن ذلك بجوابين أولهما أن تكون إذا زائدة فلا تحتاج الى جواب ويستقيم المعنى والثاني أن تكون ثم زائدة فتكون جملة تاب عليهم هي الجواب ولا يمكن حل الإشكال إلا بافتراض زيادة إحداهما وممن قال بزيادة «ثم» زكريا في حاشيته على البيضاوي، أو غيره فاختاروا زيادة إذا.

وهذا ما قاله أبو حيان: «وجاءت هذه الجمل في كنف إذا في غاية الحسن والترتيب فذكر أولا ضيق الأرض عليهم وهو كناية عن استيحاشهم ونبوة الناس عن كلامهم وثانيا وضاقت عليهم أنفسهم وهو كناية عن تواتر الهم والغم على قلوبهم

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١٧٧/٣

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١٨٦/٤

حتى لم يكن فيها شيء من الانشراح والاتساع فذكر أولا ضيق المحل ثم ثانيا ضيق الحال فيه لأنه قد يضيق المحل وتكون النفس منشرحة «سم الخياط مع الأحباب ميدان» ثم ثالثا لما يئسوا من الخلق عذقوا أمورهم بالله وانقطعوا اليه وعلموا انه لا يخلص من الشدة ولا يفرجها إلا هو تعالى «ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون» وإذا إن كانت شرطية **فجوابها** محذوف تقديره تاب عليهم ويكون قوله ثم تاب عليهم نظير قوله ثم تاب عليهم بعد قوله «لقد تاب الله على النبي» الآية ودعوى أن ثم زائدة **وجواب** إذا ما بعد ثم بعيد جدا وغير ثابت من لسان العرب زيادة ثم ومن زعم أن إذا بعد حتى قد تجرد من الشرط وتبقى لمجرد الوقت فلا تحتاج الى **جواب** بل تكون غاية للفعل الذي قبلها وهو قوله خلفوا أي خلفوا الى هذا الوقت ثم تاب عليهم ليتوبوا ثم رجع عليهم بالقبول والرحمة كرة أخرى ليستقيموا على توبتهم وينيبوا أو ليتوبوا أيضا فيما يستقبل إن فرطت منهم خطيئة علما منهم أن الله تواب على من تاب ولو عاد في اليوم مائة مرة» .." (١)

"حرف امتناع لوجود وكلمة مبتدأ محذوف الخبر وجملة سبقت صفة ومن ربك جار ومجرور متعلقان بسبقت واللام **جواب** لو وقضي بينهم فعل ماض مبني للمجهول ونائب الفاعل مستتر والظرف متعلق به أي وقضي الأمر بينهم. (وإنهم لفي شك منه مريب) الواو حالية وان واسمها وفي شك خبرها ومنه صفة لشك ومريب صفة ثانية.

(وإن كلا لما ليوفينهم ربك أعمالهم) هذه الآية مشكلة جدا ويزداد **الاشكال في** قراءتنا وهي تشديد إن وتثقيل لما وقد اعترف المعربون القدامى بعجزهم فقال السمين ما نصه: «هذه الآية الكريمة مما تكلم الناس فيها قديما وحديثا وعسر على أكثرهم تلخيصها قراءة وتخريجا وقد سهل الله تعالى ذلك فذكرت أقاويلهم وما هو الراجح منها» ثم هام في متاهات سحيقة يضيع الطالب فيها وسنتجاوز جريا على عادتنا تلك الاوجه المتشعبة والمسالك المتباينة ونكتفي بقراءتنا وهي قراءة حفص وأبي جعفر وابن عامر وحمزة فنقول: إن واسمها ولما ذكروا فيها أوجها أربعة أسهلها وأبعدها عن التكلف ما اختاره الزجاج انها بمعنى إلا كقولهم سألتك لما فعلت بمعنى إلا وهو وجه سهل يزول به كل **إشكال لولا** أنه يتعارض مع ما قاله الفراء: هذا لا يجوز إلا في التمني كما قال الخليل أو بعد النفي كقوله تعالى «إن كل نفس لما عليها حافظ» ولكنه على ما فيه أسهل من الأوجه الثلاثة الباقية وهي أن تكون بمعنى لمن ما فحذفت الميمات الثلاث واختاره الفراء وأنشد:

وإني لمما أصدر الأمر وجهه ... إذا هو أعيا بالسبيل مصادره

والثاني أن تكون مخففة وشددت للتأكيد واختياره المازني ولكن هذا مردود لانه إنما يجوز تخفيف المشددة عند الضرورة فأما تشديد المخففة فلا يجوز بحال ورابع الأوجه انها مصدر لم من لمت الشيء إذا جمعته." (٢)

"ظنه أنه متى وهب له ولد يرثه. هذا وقد ذكر الجلال السيوطي **الإشكال في** كتاب شرح عقود الجمان وذكر مثل **الجواب** الذي أوردناه آنفا ثم قال: «وأجاب الشيخ بهاء الدين بأن المراد إرث النبوة والعلم وقد حصل في حياته» . قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث» ورواه البزاز بلفظ نحن معاشر إلخ وتمام الحديث: «ما تركناه صدقة» ونصب معاشر على الاختصاص بفعل محذوف وجوبا تقديره أخص وما تركناه ما موصولة في محل رفع

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ١٨٧/٤

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٤٣٦/٤

بالابتداء وتركنا صلته والعائد محذوف أي تركناه وصدقة خبر ما، والحكمة في أن الأنبياء لا يورثون انه وقد وقع في قلب الإنسان شهوة موت مورثه ليأخذ ماله فنزه الله أنبياءه وأهاليهم عن ذلك ولئلا يظن بهم مبطل انهم يجمعون المال لورثتهم ولأنهم كالآباء لأمتهم فيكون مالهم لجميع الأمة وهو معنى الصدقة العامة وأما قوله تعالى «فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب» وقوله «وورث سليمان» فالمراد الوراثة في العلم والنبوة وبهذا يندفع أن عدم الإرث مختص بنبينا صلى الله عليه وسلم، فإن قيل إن الله أخبر عن بعضهم بقوله:

«واني خفت الموالي» إذ لا تخاف الموالي على النبوة أجيب بأنه خاف من الموالي الاختلاف من بعده الرجوع عن الحق فتمنى ولدا نبيا يقوم فيهم. بقي هنا شيء لا بد من التنويه به وهو أن الأنبياء هل يرثون؟

قال صاحب التتمة: إن النبوة مانعة من الإرث وذكر البزاز الواعظ أنه روي: نحن معاشر الأنبياء لا نرث ولا نورث ويعارضه ما ذكر الماوردي في الاحكام السلطانية أنه صلى الله عليه وسلم ورث من أبيه أم أيمن الحبشية واسمها بركة وخمسة جمال وقطعة من غنم ومولاه شقران واسمه صالح وقد شهد بدرا وورث من أمه دارها ومن خديجة دارها.." (١)

"وما بعده عطف عليه وعينا تمييز من الفاعل لأنه منقول عنه إذ الأصل لتقر عينك. (فإما ترين من البشر أحدا) الفاء عاطفة وإن شرطية أدغمت نونها بما الزائدة وترين فعل الشرط وأصله ترأيين بهمزة هي عين الفعل وياء مكسورة هي لامه وأخرى ساكنة هي ياء الضمير والنون علامة الرفع وقد حذفت لام الفعل لتحركها وانفتاح ما قبلها فقلبت ألفا فالتقت ساكنة مع ياء الضمير فحذفت لالتقاء الساكنين، ومن البشر حال لأنه كان في الأصل صفة لأحدا وأحدا مفعول به. (فقولي إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا) الفاء رابطة لجواب الشرط وقولي فعل أمر مبني على حذف النون والياء فاعل وإن واسمها وجملة نذرت خبرها والجملة مقول القول وسيرد إشكال أجبنا عنه في باب الفوائد، وللرحمن متعلقان بنذرت وصوما مفعول به، فلن الفاء استئنافية ولن حرف نفي ونصب واستقبال وأكلم منصوب بلن واليوم ظرف متعلق بأكلم وإنسيا مفعول به. (فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئا فريا) الفاء استئنافية وأتت فعل وفاعل مستتر والتاء للتأنيث وبه علقه أبو البقاء بمحذوف حال أي مصحوبة به وهو جميل ولا نرى مانعا بتعلقه بأتت وقومها مفعول به وجملة تحمله حال ثانية إما من ضمير مريم وإما من ضمير عيسى في به، قالوا فعل وفاعل ويا حرف نداء ومريم منادى واللام جواب للقسم المحذوف وقد حرف تحقيق وجئت فعل وفاعل وشيئا مفعول به أي فعلت شيئا وفريا نعت ويجوز إعراب شيئا على المصدرية أي نوعا من المجيء غريبا.

(يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا) يا حرف نداء وأخت هارون منادى مضاف أي يا شبيهته، وهارون رجل صالح شبهوها به في عفتها وصلاحها وليس المراد منه أخوة النسب وقيل إنما عنوا هارون أخا موسى لأنها كانت من نسله والعرب تقول للتميمي." (٢)

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٦/٥٧

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٦/٨٧

"بينهما كلام مناقض غرض صاحب اللفظة الأجنبية وذلك في الألفاظ المفردة دون الجمل المؤتلفة ومثاله ما حكي عن مصعب بن الزبير انه كان قد وسم خيله بلفظ «عدة» وهو يريد عدة الحرب فلما قتل وصارت خيله عند الحجاج ورأى ذلك الوسم أمر أن يوسم الى جانب عدة بلفظة «الفرار» فتولد بين اللفظين معنى غير ما أراده مصعب وانقلب المدح قدحا.

٢- التوليد من المعاني وستأتي أمثلته، أما الآية التي نحن بصددها فقد زوج فنا من فنون البديع لفن آخر فيه فتولد فن ثالث غيرهما وذلك انه يتوجه على ظاهر **إشكال وهو** أن يقال: ما الحكمة في كونه سبحانه أمر نبيه أن يسأله الحكم بالحق وهو عز وجل يعلم أن نبيه متيقن انه سبحانه لا يحكم إلا بالحق فلو اقتصر على قوله احكم فقط كان ذلك كافيا فلم عدل عن الأوجز الموفي بالمعنى المراد مع سلامة الظاهر من **الإشكال الى** الأطول الموجب للإشكال، **والجواب**:

ان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يدعون على من خالفهم حتى يؤذن لهم في ذلك لأنهم بعثوا مؤلفين لا منفرين وهم لا يعلمون من الغيب إلا ما أعلمهم به الله فإذا أعلمهم بمن لا يمكن إيمانه من قومهم ساغ لهم الدعاء على ذلك، ألا ترى أن نوحا عليه السلام لم يتجرأ أن يقول: «رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا» إلا بعد قوله تعالى له: «أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن» ولذلك احترس في الدعاء بقوله: على الأرض فإن من آمن معه كان في السفينة ولم يبق على الأرض إلا من حق عليه العذاب ولما علم سبحانه ان الذين عادوا نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم لا يرجى فلاحهم أمره بالدعاء عليهم بيد أنه علمه كيف يدعو عليهم دعاء غير منفر لغيرهم فأراد سبحانه أن." (١)

"يقول: قل رب أهلك الظالمين فعدل عن هذا اللفظ الخاص لما فيه من التنفير الى لفظ الإرداف فقال: «قل رب احكم بالحق» فانه سبحانه إذا حكم بالحق وهو العدل عاقب من يستحق العقاب وأما قول مورد الاشكال: لم عدل عن الأوجز الى الأطول؟ ولو قال رب احكم لكان كافيا، فليس الأمر كما زعم لأن للحاكم المختار الذي لا شريك له أن يحكم بالفضل فينزل عن حق نفسه وله أن يحكم بالعدل ستوفي حقه وحق غيره وطلب مطلق الحكم لا يوفي بذلك فلهذا عدل من الأوجز الى الأطول ليوفي بالمعنى المراد.

وقد تنخل عن هذا **الجواب** أربعة عشر ضربا من البديع اتفقت في هذه الألفاظ الثلاثة وهي:

١- الإرداف الذي قدمنا ذكره.

٢- الإيضاح لأن إيضاح **الإشكال الوارد** على ظاهر الكلام جاء مدمجا في الإرداف.

٣- التتميم إذ لو وقع الاقتصار على قوله: رب احكم لكان المعنى المراد ناقصا لأن مطلق الحكم لا يوفي بالمقصود كما بينا.

٤- المقارنة لأن الادماج والإيضاح اقترنا في التتميم.

٥ و٦- الافتنان لجمع هذه اللفظات الثلاث بين فنين من الفنون التي يقصدها المتكلمون وهما:

آ- فن الأدب في تعليم الحق سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم كيف يدعو على من خالفه دعاء غير منفر عنه.." (٢)

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٣٧٦/٦

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٣٧٧/٦

"ورابعها: كيف وقعت التسوية بين الصديق وبين هؤلاء الأقارب؟

والأجوبة التي تتضح بها هذه الإشكالات الأربعة هي:

الجواب الأول:

أما فائدة الإخبار برفع الجناح عمن أكل من بيته فإنما ذكر ذلك توطئة ليبني عليه ما يعطفه على جملته من البيوت التي قصد إباحة الأكل منها، فإنه إذا علم أن الإنسان لا جناح عليه أن يأكل من بيته فكذلك لا جناح عليه أن يأكل من هذه البيوت ليشير الى أن أموال هذه القرابة كمال الإنسان، وإذا تساوت هذه الأموال سرى ذلك التساوي الى الأزواج، فيكون سبحانه قد أدمج في ذلك الحض على صلة الأرحام ومعاملتهم معاملة الإنسان نفسه.

الجواب الثاني:

وأما عدم ذكر بيوت الأولاد فإنما ذكر من الأموال ما يظن بأن الأكل منه محظور فاحتاج الى بيان الإباحة، وأما أموال الأولاد فتصرف الوالدين فيها كتصرفهم في أموالهم أنفسهم، لأن ولد الرجل بعضه وحكمه حكم نفسه، ألا ترى أن الشرع يوجب على الولد نفقة الوالدين إذا كانا محتاجين؟ وفي الحديث: «إن طيب ما يأكل المرء من كسبه وإن ولده من كسبه»
.

الجواب الثالث:

وأما زعم القائل بأن الكلام فيه تداخل لأن قوله «أو ما ملكتم مفاتحه» هو ما في بيوتهم فإنه يحتمل أن يراد بما في البيوت المال التليد." (١)

"العتيد وما ملك الإنسان مفاتحه: المال الطريف المكتسب الذي يتسبب الإنسان في تحصيله ويتعب في اكتسابه.

الجواب الرابع:

وأما سر التسوية بين الصديق وبين هؤلاء الأقارب فهو تعريف حق الصديق الذي ساوى باطنه ظاهره في اخلاص المودة، ولا يسمى صديقا حتى يكون كذلك، فإن اشتقاق اسمه من صدق المحبة وصفاء المودة وهو الذي أشار اليه سبحانه بقوله «ولا صديق حميم» فإذا كان الصديق بهذه المثابة وعلى هذه الصفة ساوى هذه القرابة القريبة فليس على الإنسان جناح إذا تصرف في ماله تصرفه في مال نفسه.

فنون أخرى في الآية الكريمة:

هذا وقد اشتملت هذه الآية الكريمة بعض إيضاح هذه الإشكالات على تسعة أضرب من فنون البديع ندرجها فيما يلي مع التلخيص والاختصار:

آ- صحة التقسيم: وذلك لاستيعاب الكلام جميع أقسام الأقارب القريبة بحيث لم يغادر منها شيئا.

ب- التهذيب: وذلك في انتقال الكلام على مقتضى البلاغة في هذا المكان، فإن مقتضى البلاغة تقديم الأقرب فالأقرب كما جاء فيها.

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٦/٦٥٥

ج- حسن النسق: وذلك في اختياره «أو» لعطف الجمل وهي تدل على الإباحة.
د- الكناية: فقد كنى سبحانه عن الأموال بالبيوت التي هي حرز الأموال ومقرها من باب تسمية الشيء بما جاوره، كقولهم: سال الميزاب وجرى النهر.." (١)

"والسر في جعل سبب السبب سبا وعطف السبب الأصلي عليه أمران: أحدهما أن مزيد العناية يوجب التقديم وهذا هو السر الذي أبداه سيبويه والثاني أن في هذا النظم تنبيها على سببية كل واحد منهما، أما الاول فلاقترانه بحرف التعليل وهو أن وأما الثاني فلاقترانه بفاء السبب، وكان بعض النحاة يورد إشكالا بهذه الآية فيقول «لولا» عند أهل الفن تدل على امتناع جوابها لوجو ما بعدها وحينئذ يكون الواقع بعدها في الآية موجودا وهو عقوبة هؤلاء المذكورين بتقدير عدم بعثة الرسل وجوابها المحذوف غير واقع وهو عدم الإرسال لأنه ممتنع بالأولى. ومتى لم يقع عدم الإرسال كان الإرسال واقعا ضرورة فيشكل الواقع بعدها إذ لا ظلم قبل بعثة الرسل فلا تتصور العقوبة بتقدير عدم البعثة وذلك لأنها واقعة جزاء على مخالفة أحكام الشرع فإن لم يكن شرع فلا مخالفة ولا عقوبة، ويشكل الجواب على النحاة لأنه يلزم أن لا يكون واقعا وهو عدم بعثة الرسل لكن الواقع بعدها يقتضي وقوعه والتحرير في معنى لولا أنها تدل على أن ما بعدها مانع من جوابها عكس «لو» فإن معناها لزوم جوابها لما بعدها ثم المانع قد يكون موجودا وقد يكون مفروضا والآية من قبيل فرض وجود المانع وكذلك اللزوم في «لو» قد يكون الشيء الواحد لازما لشيئين فلا يلزم نفيه من نفي أحد ملزوميه وعلى هذا التحرير يزول الاشكال.
(فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى) الفاء عاطفة ولما حينية أو رابطة وجاءهم الحق فعل ماض ومفعول به مقدم وفاعل مؤخر ومن عندنا متعلقان بجاءهم وجملة قالوا لا محل لها لأنها جواب لما ولولا حرف تحضيض أي هلا وأوتي." (٢)

"لولا إنما تدل على أن ما بعدها مانع من جوابها والمانع قد يكون موجودا وقد يكون مفروضا وما هنا من الثاني فلا إشكال فيه وان لم يقدر المضاف اه.

[سورة القصص (٢٨) : الآيات ٥١ الى ٥٦]
ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون (٥١) الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون (٥٢) وإذا يتلى عليهم قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا إنا كنا من قبله مسلمين (٥٣) أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ويدرؤن بالحسنة السيئة ومما رزقناهم ينفقون (٥٤) وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين (٥٥) إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين (٥٦)

---
(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٦٥٦/٦
(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٣٤٧/٧

الإعراب:

(ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون) الواو استئنافية ولك أن تجعلها عاطفة ليتساوق الكلام واللام جواب للقسم المحذوف وقد حرف تحقيق ووصلنا فعل ماض مبني على السكون ونا ضمير متصل في محل رفع فاعل ولهم متعلقان بوصلنا والقول مفعول به أي اتبعنا بعضه بعضا في الانزال ليتصل التذكير، ولعل واسمها وجملة." (١)

"حولها الجدل وسنقدم لك خلاصة لأقوالهم لتقف على ما يذهلك من براعة الاستنتاج ودقة المنطق.

قال الشيخ شهاب الدين القرافي: «قاعدة «لو» أنها إذا دخلت على ثبوتين كانا منفيين وعلى نفيين كانا ثبوتين وعلى نفي وثبوت فالنفي ثبوت والثبوت نفي، تقول لو جاءني لأكرمته فهما ثبوتان فما جاءك ولا أكرمته، ولو لم يستدن لم يطالب فهما نفيان وقد استدان وطولب، ولو لم يؤمن أريق دمه التقدير انه آمن ولم يرق دمه وبالعكس لو آمن لم يقتل، وإذا تقررت هذه القاعدة فيلزم أن تكون كلمات الله قد نفدت وليس كذلك لأن «لو» دخلت على ثبوت أولا ونفي آخرا فيكون الأول نفيا وهو كذلك فإن الشجرة ليست أقلاما ويلزم أن يكون النفي الأخير ثبوتا فتكون نفدت وليس كذلك ونظير هذه الآية قوله عليه الصلاة والسلام: «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه» إذ يقتضي انه خاف وعصى مع الخوف وهو أقبح فيكون ذلك ذنبا لكن الحديث سبق وعادة الفضلاء الولوع بالحديث كثيرا، أما الآية فقليل من يتفطن لها وقد ذكروا في الحديث وجوها وأما الآية فلم أر لأحد فيها شيئا ويمكن تخريجها على ما قالوه في الحديث غير أنه ظهر لي جواب عن الحديث والآية جميعا وسأذكره فيما بعد، وقال ابن عصفور: «لو» في الحديث بمعنى «إن» لمطلق الربط وان لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الإشكال وقال الشيخ شمس الدين الخسروشاهي: إن «لو» في أصل اللغة لمطلق الربط وانما اشتهرت في العرف بانقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس، والحديث انما ورد بمعنى اللفظ في اللغة، وقال الشيخ ابن عبد السلام: الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه وقد يكون له." (٢)

"وحملنا فعل وفاعل وذريتهم مفعول به وفي الفلك متعلقان بحملنا والمشحون صفة وقد أطلقت الذرية على الأصول وهي تطلق أيضا على الفروع لأن لفظ الذرية مشترك بين الضدين لأن الذرية من الذرء أي الخلق والفروع مخلوقون من الأصول والأصول خلقت منها الفروع وقال البغوي: «واسم الذرية يقع على الآباء كما يقع على الأولاد» وفي القاموس: «ذرأ كجعل خلق والشيء كثره ومنه الذرية مثلثة لنسل الثقلين» واستدرك في التاج فقال: «وقد يطلق على الآباء والأصول قال الله تعالى: أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون والجمع ذراري كسراري» فليس في الآية إشكال كما زعم القرطبي وسيأتي نص عبارته في باب الفوائد.

(وخلقنا لهم من مثله ما يركبون) الواو عاطفة وخلقنا فعل وفاعل ولهم متعلقان بخلقنا ومن مثله في محل نصب على الحال من المفعول المؤخر وهو ما وجملة يركبون صلة ما والضمير في مثله يعود على الفلك فإما أن يراد بالمثل ما اصطنعوه بعد ذلك من وسائل الركوب أو أنه مقتصر على الإبل لأنهم كانوا يسمونها سفائن الصحراء وهناك أقوال يرجع إليها في المطولات.

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٣٥٠/٧

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٥٥٧/٧

(وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون) الواو عاطفة وإن شرطية ونشأ فعل الشرط وفاعله مستتر تقديره نحن ونغرقهم جواب الشرط والفاء عاطفة واختار ابن عطية أن تكون استئنافية وفي ذلك قطع للكلام، ولا نافية للجنس وصريخ اسمها مبني على الفتح ولهم خبرها والواو عاطفة ولا نافية وهم مبتدأ وجملة ينقذون خبر وينقذون فعل مضارع مرفوع بثبوت النون والواو نائب فاعل. (إلا رحمة منا ومتاعا إلى حين) إلا أداة حصر ورحمة مفعول لأجله فهو استثناء مفرغ من أعم العلل وقيل هو." (١)

"تصح الصفة لأن الحفظ من شياطين لا يسمعون ولا يتسمعون لا معنى له وكذلك الاستئناف لأن سائلا لو سأل: لم تحفظ من الشياطين فأجيب بأنهم لا يسمعون لم يستقم فبقي أن يكون كلاما منقطعا مبتدأ اقتصاصا لما عليه حال المسترقة للسمع وأنهم لا يقدرون أن يسمعوا الى كلام الملائكة أو يتسمعوا وهم مقذوفون بالشهب مدحورون عن ذلك، إلا أن من أمهل حتى خطف خطفة واسترق استراقة فعندها تعاجله الهلكة باتباع الشهاب الثاقب» ومضى الزمخشري في تقريره قائلا: «فإن قلت: هل يصح قول من زعم أن أصله لئلا يسمعوا فحذف اللام كما حذفت في قولك جئتك أن تكرمني فبقي أن لا يسمعوا فحذفت أن وأهدر عملها كما في قول طرفة:

ألا أيها ذا الزاجري أحضر الوغى ... وأن اشهد اللذات هل أنت مخلدي

قلت: كل واحد من هذين الحذفين غير مردود على انفراده فأما اجتماعهما فمنكر من المنكرات على أن صون القرآن عن مثل هذا التعسف واجب» .

وتعقبه ابن المنير صاحب الانتصاف فقال: «كلا الوجهين مستقيم والجواب عن إشكاله الوارد على الوجه الأول أن عدم سماع الشيطان سببه الحفظ منه فحال الشيطان حال كونه محفوظا منه هي حاله حال كونه لا يسمع وإحدى الحالين لازمة للأخرى فلا مانع أن يجتمع الحفظ منه وكونه موصوفا بعدم السماع في حالة واحدة لا على أن عدم السماع ثابت قبل الحفظ بل معه وقسمه. ونظير هذه الآية قوله تعالى: وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، فقوله مسخرات." (٢)

"حال مما تقدمه العامل فيه الفعل الذي هو سخر ومعناه مستقيم لأن تسخيرها يستلزم كونها مسخرة فالحال التي سخرت فيها هي الحال التي كانت فيها مسخرة لا على معنى تسخيرها مع كونها مسخرة قبل ذلك، وما أشار إليه الزمخشري في هذه الآية قريب من هذا التفسير إلا أنه ذكر معه تأويلا آخر كالمستشكل لهذا الوجه فجعل مسخرات جمع مسخر مصدر كممزق وجعل المعنى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر أنواعا من التسخير وفيما ذكرناه كفاية ومن هذا النمط: ثم أرسلنا رسلنا، وهم ما كانوا رسلا إلا بالإرسال وهؤلاء ما كانوا لا يسمعون إلا بالحفظ وأما الجواب على إشكاله الثاني فورود حذفين في مثل قوله تعالى: يبين الله لكم أن تضلوا، وأصله لئلا تضلوا فحذف اللام ولا جميعا من محليهما» .
وقال الشهاب الحلبي المعروف بالسمين: «وهذه الجملة منقطعة عما قبلها في الإعراب ولا يجوز فيها أن تكون صفة لشيطان

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٨/٢٠٥

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٨/٢٤٩

على المعنى إذ يصير التقدير من كل شيطان ما رد غير سامع أو مستمع وهو فاسد ولا يجوز أيضا أن يكون جوابا لسؤال سائل لم تحفظ من الشيطان إذ يفسد معنى ذلك وقال بعضهم: أصل الكلام لئلا يسمعوا فحذفت اللام وإن وارتفع الفعل وفيه تعسف، وقد وهم أبو البقاء فجوز أن تكون صفة وأن تكون حالا وأن تكون مستأنفة فالأولان ظاهرا الفساد والثالث إن عني به الاستئناف البياني فهو فاسد أيضا وإن أراد الانقطاع على ما قدمته فهو صحيح.

أما عبارة أبي البقاء التي شجبها السمين فهي: «قوله تعالى:

لا يسمعون جمع على معنى كل وموضع الجملة جر على الصفة أو نصب على الحال أو مستأنف وعداه بإلى حملا على معنى يصفون» .." (١)

"١- إقباله سبحانه عليهم وفي ذلك منتهى الاطمئنان لهم لمحو ما سبق لهم من ذنوب وأوضار والإشعار بأن أمامهم مندوحة من الوقت لاستدراك ما فرط ورأب ما انصدع.

٢- نداؤهم، وفي ذلك من التودد إليهم والتلطف بهم ما يهيب بذوي المسكة من العقول منهم الى المبادرة بالإنابة والرجوع بالتوبة.

٣- إضافتهم إليه إضافة تشريف لهم، وأنهم خلقاء بآصرة العبودية يمتون بها اليه سبحانه، وذلك كاف لمقابلتهم ذلك بالمثل وإعلان التوبة للازدلاف اليه بها.

٤- إضافة الرحمة الى أخص أسمائه تعالى وأجلها وأنها هي الأصل في معاملته لعباده.

٥- إعادة الظاهر بلفظه في قوله إن الله يغفر الذنوب جميعا.

٦- الالتفات من التكلم إلى الغيبة في قوله من رحمة الله لتخصيص الرحمة بالاسم الكريم كما تقدم آنفا.

٧- إبراز الجملة من قوله إنه هو الغفور الرحيم مؤكدة بأن وبضمير الفصل وبالصفتين المودعتين للمبالغة فهذه سبعة فنون كاملة في آية واحدة.

٢- الإيضاح:

وذلك في قوله «ثم لا تنصرون» فلقائل أن يقول لم يعطف تنصرون على أن يأتيكم المنصوب والجواب عن هذا الإشكال أنه أراد- وهو أعلم- العدة بإخبارهم أنه لن ينصرهم أبدا في الاستقبال." (٢)

"الفوائد:

أورد الزمخشري إشكالا على إعراب فضلا فقال: «فإن قلت من أين جاز وقوعه مفعولا له والرشد فعل القوم والفضل فعل الله والشرط أن يتحد الفاعل؟ قلت لما وقع الرشد عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه مسندة إلى اسمه تقدست أسماؤه صار الرشد كأنه فعله فجاز أن ينتصب عنه أو لا ينتصب عن الراشدون ولكن عن الفعل المسند إلى اسم الله تعالى والجملة التي هي أولئك هم الراشدون اعتراض أو عن فعل مقدر كأنه قيل جرى ذلك أو كان ذلك فضلا من الله وأما كونه مصدرا من

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٨/٢٥٠

(٢) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٨/٤٣٦

غير فعله فأن يوضع موضع رشدا لأن رشدهم فضل من الله لكونهم موفقين فيه والفضل والنعمة بمعنى الأفضال» نقول، وهذا **الإشكال الذي** أورده الزمخشري بناء على اعتقاد المعتزلة بأن الرشد ليس من أفعال الله تعالى وإنما هو فعلهم حقيقة، والواقع أن الرشد من أفعال الله ومخلوقاته فقد وجد شرط انتصاب المفعول له وهو اتحاد فاعل الفعلين على أن **الإشكال وارد** نصا على تقريرنا على غير الحد الذي أورده عليه الزمخشري بل من جهة أن الله تعالى خاطب خلقه بلغتهم المعهودة عندهم ومما يعهدونه أن الفاعل من نسب إليه الفعل وسواء كان حقيقة أو مجازا حتى يكون زيد فاعلا وانقض الحائط وأشباهه كذلك وقد نسب إليهم الرشد على طريقة أنهم الفاعلون وإن كانت النسبة مجازية باعتبار المعتقد وإذا تقرر وروده على هذا الوجه فلك في **الجواب** عنه طريقان إما **جواب** الزمخشري وإما أمكن منه وأبين وهو أن الرشد هنا يستلزم كونه راشدا إذ هو مطاوعه لأن الله تعالى أرشدهم فرشدوا وحينئذ يتحد الفاعل على طريقة الصناعة اللفظية المطابقة للحقيقة وهو عكس قوله يريكم البرق خوفا وطمعا فإن **الإشكال بعينه** وارد فيها إذ الخوف والطمع فعلهم أي منسوب إليهم على طريقة أنهم الخائفون الطامعون والفعل." (١)

"فعل الخير والشر والهدى والضلال والتمييز والاختيار والسلوك. وفي الآيتين التاليتين لها تأييد قوي لذلك حيث احتوتا تنبيها تبشيريا وإنذاريا إلى نتائج استعمال هذه القابلية مع نسبة هذا الاستعمال للإنسان. وحيث يبدو من ذلك قصد التنبيه على التلازم والتلاحم بين الاختيار ونتائجه. وحيث يتسق هذا مع التقريرات القرآنية السابقة بتحميل الإنسان مسؤولية عمله واختياره. وقد تكرر هذا كله بعد هذه السورة بأساليب متنوعة على ما سوف ننبه إليه في مناسباته حتى ليصح أن يقال إنه من المبادئ القرآنية المحكمة ثم من الضوابط القرآنية التي يمكن أن يزول على ضوئها ما يبدو أحيانا من وهم المباينات والإشكالات في بعض العبارات القرآنية.

فإذا صح الحديث فيكون هناك حكمة نبوية ضاعت علينا.

وننبه على أننا لسنا هنا في صدد الكلام في موضوع القدر الذي قد يكون التفسير الذي انطوى في الحديث متصلا به ولسوف يأتي الكلام فيه في سياق سورة القمر إن شاء الله.

تعليق على ناقة ثمود

والناقة المذكورة قد وصفت بناقة الله وهذا يعني أنها معجزة ربانية ظهرت على يد نبي ثمود **جوابا** على تحديهم. وقد تكرر ذكرها في مواضع عديدة من القرآن المكي. والمفسرون يذكرون استنادا إلى الروايات أن الناقة خرجت من بطن صخرة، كما يذكرون بيانات كثيرة عن جسمها وكيفية شربها وحلبها ومقامها ورغائها والمؤامرة على عقرها ونهاية أمرها وعن تدمير مساكن ثمود وإبادة أهلها «١» . غير أن كل ما جاء في القرآن عنها أنها آية من آيات الله وأن نبي ثمود وهو صالح عليه السلام اشترط عليهم أن يتحاموها ويمكنوها من نصيبها من الشراب وأن يجعلوا لشرابها يوما خاصا فلم يوفوا بشرطهم ثم عقروها وأصروا على الكفر والعناد فأخذتهم الرجفة ودمرت منازلهم وحل عليهم عذاب الله ونقمته

---

(١) إعراب القرآن وبيانه محيي الدين درويش ٩/٢٦٥

(١) انظر تفسير سورة الأعراف وهود والشعراء والنمل في كتب تفسير الطبري وابن كثير والبغوي والنيسابوري والطبرسي والخازن.." (١)

"(١) لولا: هنا بمعنى هلا للتحدي.

(٢) رتلناه ترتيلا: جعلناه رتلا بعد رتل أي قسما بعد قسم وقيل فصلناه تفصيلا أو بيناه تبيينا. والتأويل الأول هو الأوجه والمتسق مع مضمون الآية.

(٣) أحسن تفسيرا: هنا بمعنى أحسن بيانا وجوابا على ما يورده الكفار من أسئلة وتعجيزات وتحديات. وكلمة تفسير من جذر فسر بمعنى وضح وبان وتعبير (تفسير القرآن) هي في أصله كشف وتوضيح النواحي اللغوية. أما التوسع في مدى التعبير فقد صار بالممارسة إن صح التعبير حيث صار يطلق على كشف وتوضيح معاني الكلمات والجمل القرآنية.

احتوت الآيات حكاية قول آخر من أقوال الكفار حيث قالوا على سبيل التحدي: هلا أنزل القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم دفعة واحدة وقد ردت عليهم ردا قويا فيه تثبيت وتوضيح وإنذار. فالله تعالى إنما أنزل القرآن مرتلا قسما بعد قسم لتثبيت قلب النبي صلى الله عليه وسلم ودعوته وجعل الناس يحسنون استيعابه، وإن الكفار لا يأتون بمثل أو حجة يظنون فيها تعجيزا أو إشكالا أو إحراجا إلا أنزل الله في صدده ما فيه الحق والتفسير الأفضل والحجة الدامغة المفحمة، وأن الذين يظلون في كفرهم ومكابرتهم بعد ذلك سيحشرون إلى جهنم على وجوههم وسيعلمون حينئذ أنهم الأضل سبيلا والأسوأ مصيرا. والزيادة التي ذكرناها في صدد تنزيل القرآن مقسما مستمدة من آية الإسراء هذه: وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا (١٠٦) .

والآيات استمرار في السياق الذي احتوى منذ أول السورة فصولا مماثلة من حيث حكاية مواقف الكفار وأقوالهم والرد عليهم وإنذارهم.

ولقد روى الشيخان عن أنس في سياق تفسير الآية [٣٤] حديثا جاء فيه: «إن رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ فقال: أليس الذي." (٢)

"بصورة عامة، فاختياره للهدى والضلال والخير والشر والحق والباطل هو من كسبه ونتيجة للحكمة والإرادة الربانية، وإذا كان هناك آيات يمكن أن تورد على هذا الرأي أو ذاك فالحق هو تأويلها في نطاق ما نقرره لأنه هو المتسق مع روح القرآن عامة ومع حكمة إرسال الرسل وتبشير المؤمنين وإثابتهم، وإنذار الكافرين والمجرمين وتعذيبهم ولا يصح أن يستنبط من القرآن ما يكون متناقضا. والمتدبر في القرآن يرى أنه ما من آية قد تثير إشكالا وجدلا إلا يمكن أن يوجد لها تأويل في آية أخرى يزيل ذلك الإشكال ويجعل مبادئ القرآن وتقريراته متساوقة.

---

(١) التفسير الحديث محمد عزة دروزة ١٤١/٢

(٢) التفسير الحديث محمد عزة دروزة ٨١/٣

[سورة فاطر (٣٥) : الآيات ٤٠ الى ٤١]

قل أرأيتم شركاءكم الذين تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات أم آتيناهم كتابا فهم على بينة منه بل إن يعد الظالمون بعضهم بعضا إلا غرورا (٤٠) إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفورا (٤١)

. (١) إن يعد: بمعنى لا يعد.

(٢) أن تزولا: لئلا تزولا وتسقطا.

(٣) ولئن زالتا: بمعنى ولو زالتا.

(٤) إن أمسكهما: بمعنى لا يمسكهما.

في الآية الأولى أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بسؤال المشركين عما خلقه شركاؤهم من الأرض، وعن أي شيء لهم شركة في السموات، وعما إذا كان لديهم كتاب منزل من الله فيه دليل على صحة ما هم عليه من دين وعقائد يجعلهم على ثقة وبينة من أمرهم. ثم تنتهي بتقرير أن كل ما هم عليه وكل ما يقوله بعضهم لبعض ليس إلا كذبا وخداعا وتغريرا. وهذه النهاية بمثابة جواب على السؤال وبيان حقيقة الأمر في حال المشركين. وأسلوب الآية قوي لاذع في تحدي المشركين وإفحامهم وتسفيههم وتقرير الواقع من أمرهم.." (١)

"ابن مسعود جاء في أحدهما أنه جبريل وفي ثانيهما أنه ملك من الملائكة. وقول ثالث يرويه نفس المفسر عن علي بن أبي طالب أنه ملك له سبعون ألف وجه لكل وجه سبعون ألف لسان لكل لسان سبعون ألف لغة يسبح الله عز وجل بها كلها، ويخلق الله مع كل تسبيحة ملكا يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة. وروى البغوي عن مجاهد وسعيد بن جبير أن الروح خلق عظيم لم يخلق الله أكبر منه إلا العرش لو شاء أن يبتلع السموات السبع والأرضين السبع ومن فيهما بلقمة واحدة لفعل وهو مزدوج الصور الخلقية من ملائكة وبشر ... يقوم يوم القيامة عن يمين العرش.. ثم قال المفسر وقد قيل إن الكلمة تعني القرآن. أو عيسى عليه السلام الذي وصف الله بأنه روح منه أو أنها الروح الذي يحيا وقال إن القول الأخير هو الأصح. وروى الطبري أن المشركين إنما سألوا النبي عن الروح الذي هو القرآن.

كيف يلقاك به الملك وكيف ينظم ويرتب. وعقب على هذه الرواية بقوله إن القرآن سمي روحا في آية سورة الشورى هذه وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ...

الشورى: [٥٢] .

والحديث الذي رواه الشيخان والترمذي عن عبد الله هو الوثيق بسند صحيح من بين هذه الروايات. ومقتضاه أن تكون الآية مدنية ولسنا نرى حكمة ولا محلا ولا مناسبة لإيراد سؤال أورده اليهود في المدينة على النبي مع جوابه في سورة مكية، وفي سياق يحكي مواقف كفار مكة إزاء النبي ودعوته. في حين أن السور المدنية احتوت الفصول الكثيرة فيما كان من

---

(١) التفسير الحديث محمد عزة دروزة ١٣٠/٣

اليهود من مواقف وأسئلة وتحديات وتعجيزات للنبي صلى الله عليه وسلم ودعوته. وقد لحظ هذا المفسر ابن كثير فقال إن جميع السورة مكية ثم قال يمكن أن يجاب على هذا بالقول إن الآيات نزلت في المدينة مرة ثانية. وهذا القول لا يحل الإشكال. ومقتضاه أن يكون سؤال مثله أورد في مكة وأجيب عليه في مكة. وقد خطر لنا إزاء الحديث الصحيح أن يكون اليهود في المدينة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم نفس السؤال فتلا عليهم الآية المكية ولما قالوا له أوتينا التوراة والحكمة تلا عليهم آية لقمان المكية وأن الأمر التبس على الرواة فرووا أنه." (١)

"في الجملة **جواب** على الأسلوب الحكيم على ما قد يتساءل الناس عنه من حكمة خلقهم وخلق الأكوان وبداية ذلك ونهايته. فهذا التساؤل لا طائل من ورائه لأن ذلك من سر الله عز وجل والأولى بالإنسان أن لا يتساءله وأن ينصرف إلى ما يجب عليه من الأعمال الصالحة والتسابق فيها وأن يعتبر ذلك من حكمة الله تعالى في خلقه على الصورة التي خلقه عليها. والله أعلم.

ولقد توقف بعض المفسرين عند كلمة ليبلوكم لأن فيها معنى لا يتسق مع علم الله المحيط الأزلي الأبدي وخرجوها بأن ذلك على سبيل التمثيل والاستعارة والمجاز أو لتحقيق العلم الأزلي بالواقع العملي. أو ليمتاز صاحب العمل الحسن من صاحب العمل السيء وينال كل ما يستحقه حقا وعدلا. ومع وجاهة هذه التخريجات فالذي يتبادر لنا أن التعبير أسلوبي لمخاطبة الناس وبيان حكمة الخلق ولتنبيه الناس بأنهم تحت اختبار الله ورقابته ليلتزموا حدود ما رسمه الله من أوامر ونواه. وليس فيها **إشكال يتحمل** التوقف. والله تعالى أعلم.

[سورة هود (١١) : الآيات ٩ الى ١١]

ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤس كفور (٩) ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني إنه لفرح فخور (١٠) إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات أولئك لهم مغفرة وأجر كبير (١١)

. (١) النعماء: نعمة يظهر أثرها على صاحبها.

(٢) الضراء: ضر وأذى يظهر أثرهما على صاحبهما.

وفي الآيات إشارة تنديدية إلى خلق فاش في سواد الناس وهو أن المرء إذا ناله ضيق وعسر وضر بعد سعة ويسر ورخاء يئس وكفر، وإذا ناله خير بعد شر ورخاء بعد عسر فرح وبطر وظن أنه قد أمن حوادث الدهر ومفاجات الأيام. وقد استثنى المؤمنون الصابرون الذين يعملون الصالحات من التنديد وقرر لهم على صبرهم مغفرة الله وأجره الكبير.." (٢)

"والذي يهديه لا يمكن أن يضله أحد. وسؤال آخر في معنى التقرير والتوكيد والإنذار بأن الله قوي منتقم لن يعجز عن جاحديه ولن يفوته الانتقام منهم.

وقد روى المفسرون «١» في سياق الآيات أن المشركين كانوا يخوفون النبي صلى الله عليه وسلم من انتقام معبوداتهم بسبب

---

(١) التفسير الحديث محمد عزة دروزة ٤٢٥/٣

(٢) التفسير الحديث محمد عزة دروزة ٥٠٨/٣

ما كان يوجهه إليهم من تسفيه وتنديد كما رووا «٢» أن المشركين خوفوا خالد بن الوليد من بطش العزي حينما أرسله النبي صلى الله عليه وسلم ليهدم بيتها. والحادث الأخير كان بعد فتح مكة. والخطاب موجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم بحيث يجب استبعاد الرواية الثانية والأخذ بالرواية الأولى مع القول إن الآيات لم تنزل لمناسبة جديدة من ذلك وإنما جاءت لتردد أقوال المشركين وترد عليها في سياق سلسلة الجدل والمناظرة التي هي حلقة منها وليست منفصلة عنها. وعلى كل حال ففي الآيات صورة أخرى مما كان يقع بين النبي صلى الله عليه وسلم والمشركين.

ولقد نبهنا في مناسبات سابقة إلى وجوب الرجوع إلى الآيات التي تفيد إضلال الله للظالمين والفاسقين وهداية الله للمنيبين إليه المتقين لإزالة **الإشكال الذي** قد يرد في الآيات التي يرد ذلك فيها مطلقا. ونكرر هذا التنبيه بمناسبة هذه الآيات.

[سورة الزمر (٣٩) : آية ٣٨]

ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون (٣٨)

. جاءت الآية معقبة على ما سبقها حيث تقرر أولا تناقض المشركين العجيب في اتخاذهم شركاء مع الله مع أنهم لو سألهم النبي صلى الله عليه وسلم عمن خلق السموات والأرض لاعترفوا بأنه الله عز وجل وحيث تأمر النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا بسؤالهم سؤالا يتضمن **جواب** النفي والتحدي والتهوين عما إذا كان هؤلاء الشركاء قادرين على

---

(١) انظر تفسير الآيات في تفسير الطبري وابن كثير والخازن.

(٢) انظر تفسير الآيات في تفسير الطبري وابن كثير والخازن.." [١]

"تعليق على آية يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين وعلى ما ورد من أحاديث عن سؤال القبر

والآية في حد ذاتها جديرة بالتنويه بصورة خاصة. فهي تلهم أنها بسبيل تقرير أن من شأن الإيمان أن يشع في نفس صاحبه فيجعله يدرك الخير ويسير في طريقه فيسعد ويطمئن ويحظى برضاء الله وعنايته وتثبيته في كل موقف في الدنيا والآخرة بعكس الكفر الذي يغلق قلب صاحبه ويجعله مظلما قاتما فلا يتورع عن اقتراف الآثام والشرور دون رادع ولا وازع فيكون شؤما على نفسه وغيره مستحقا لسخط الله وغضبه وحرمانه من التسديد والتوفيق.

وننبه بنوع خاص إلى جملة ويضل الله الظالمين حيث ينطوي فيها تقرير كون إضلال الله وعدم إسعاده وتوفيقه للظالمين، إنما كان لتحقق الظلم منهم. وحيث تكون من نوع الضوابط التي ما فتئنا ننبه عليها في مناسباتها لإزالة **إشكال العبارات** القرآنية المطلقة في هداية الله الناس وإضلالهم.

ومع أن مضمون الآية وروحها شاملان لمواقف الدنيا والآخرة فقد أورد البخاري في فصل التفسير من صحيحه حديثا رواه

---

(١) التفسير الحديث محمد عزة دروزة ٤/٣٢٧

البراء عن النبي صلى الله عليه وسلم يوهم أنه تفسير لهذه الآية وأنها في صدد السؤال الذي يوجه للموتى في قبورهم بعد دفنهم وجوابهم عليه حيث جاء فيه: «المسلم إذا سئل في القبر يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فذلك قوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة» «١» .

ولقد أورد المفسرون في سياق تفسير هذه الآية أحاديث أخرى بعضها يبدو أنها تفسير أو تطبيق للآية وبعضها في سؤال القبر ونعيمه وعذابه كما روى أصحاب

---

(١) انظر التاج ج ٤ ص ١٣٦.." [(١)]

"والمتبادر أن الآيتين قد احتوتا ردا على شكوى اليهود من الضيق بعد السعة والعسر بعد اليسر التي عبروا عنها بتلك الكلمة البذيئة في حق الله التي حكتها عنهم الآية [٦٤] . فما وقع هو ناشىء عن انحرافهم واعوجاجهم. وليس بسبب النبي صلى الله عليه وسلم كما زعموا ولو أنهم آمنوا كما آمن الناس وأقاموا أحكام كتب الله لا تسع عليهم الرزق ودرت عليهم الخيرات فضلا عما ينالونه من غفران الله لسيئاتهم وحسن جزائه الأخروي.

ومن المؤولين من صرف جملة وما أنزل إليهم من ربهم إلى القرآن ومنهم من صرفها إلى كتب الله السابقة. والقول الأول معزو إلى ابن عباس. ونحن نراه الأوجه لأن ما أنزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم هو منزل إلى الناس جميعا وأهل الكتاب من الجملة. ويعضد هذا الآية الأولى من الآيتين التي تقرر بأنهم لو آمنوا لكفر الله عنهم سيئاتهم حيث إن المقصود إيمانهم برسالة النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن ويعضده ذكر التوراة والإنجيل قبل الجملة، وتعضده أيضا الآيتان [١٥، ١٦] من هذه السورة حيث خوطب فيهما أهل الكتاب بأنه قد جاءهم من الله نور وكتاب مبين. وبهذا يزول ما يرد من إشكال في لوم أهل الكتاب على عدم إقامتهم التوراة والإنجيل وإيذانهم بأنهم لو أقاموا لحسنت حالتهم. فالمطلوب منهم أو الواجب عليهم أن يقيموهما ويقيموا في الوقت نفسه أحكام ما أنزل إليهم بواسطة النبي صلى الله عليه وسلم وهو القرآن.

وقد يرد إشكال آخر. فما دام أن الدعوة الإسلامية موجهة إليهم. وفي حال إيمانهم بها تكون الشريعة الإسلامية التي تقوم على القرآن والسنة النبوية القولية والفعلية هي شريعتهم فكيف يؤمرون والحالة هذه بإقامة التوراة والإنجيل؟ وجوابا على هذا نقول إن الآية قد جاءت في معرض التنديد لتقول لأهل الكتاب إن ما أصابهم من ضيق وعسر إنما أصابهم لأنهم أيضا لم يقيموا أحكام كتبهم ويتبعوا وصاياها ومن جملة ذلك الإيمان برسالة النبي الأمي الواردة صفته في التوراة والإنجيل على ما شرحناه في سياق آية سورة الأعراف [١٥٧] التي تذكر ذلك.." [(٢)]

"١٣ ما تكرر نزوله

صرح جماعة من المتقدمين والمتأخرين بأن من القرآن ما تكرر نزوله.

وقال ابن الحصار: قد بتكرر نزول الآية تذكيرا وموعظة، وذكر من ذلك خواتيم سورة النحر، وأول سورة الروم.

---

(١) التفسير الحديث محمد عزة دروزة ٢٣٢/٥

(٢) التفسير الحديث محمد عزة دروزة ١٧٩/٩

وذكر قوم منه الفاتحه.

وذكر بعضهم منه قوله: ما كان للنبي والذين آمنوا الآية.

الآية.

وقال الزركشى فى البرهان: قد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه، وتذكيرا عند حدوث سببه وخوف نسيانه. ثم ذكر منه آية الروح. وقوله: أقم الصلاة طرفي النهار الآية.

قال: فإن سورة الإسراء وهود مكيتان، وسبب نزولهما يدل على أنهما نزلتا بالمدينة، ولهذا أشكل ذلك على بعضهم، ولا إشكال، لأنها نزلت مرة بعد مرة قال: كذلك ما ورد فى سورة الإخلاص من أنها **جواب** للمشركين بمكة، **وجواب** لأهل الكتاب بالمدينة، وكذلك قوله: ما كان للنبي والذين آمنوا الآية.

وقال: والحكمة فى ذلك كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضى نزول آية، وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها، فيوحى إلى النبى صلى الله عليه وسلم تلك الآية بعينها تذكيرا لهم.." (١)

"مكية بالاتفاق، وقد أشكل على بعضهم هذا، ولا **إشكال لأنها** نزلت مرة بعد مرة.

ومثله

فى الصحيحين عن ابن مسعود فى قوله تعالى: ويسئلونك عن الروح الإسراء: ٨٥، إنها نزلت لما سأله اليهود عن الروح وهو فى المدينة، ومعلوم أن هذه فى سورة الإسراء، وهى مكية بالاتفاق، فإن المشركين لما سألوه عن ذى القرنين، وعن أهل الكهف، قيل ذلك بمكة، وأن اليهود أمروهم أن يسألوه عن ذلك، فأنزل الله **الجواب**.

وكذلك ما ورد فى قل هو الله أحد الإخلاص، أنها **جواب** للمشركين بمكة، وأنها **جواب** لأهل الكتاب بالمدينة.

وكذلك ما

ورد فى الصحيحين من حديث المسيب: لما حضرت أبا طالب الوفاة، وتلكأ عن الشهادة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والله لأستغفرن لك ما لم أنه. فأنزل الله تعالى: ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى التوبة: ١١٣، وأنزل الله فى أبي طالب: إنك لا تهدي من أحببت القصص: ٥٦،

وهذه الآية نزلت فى آخر الأمر بالاتفاق، وموت أبى طالب كان بمكة، فيمكن أنها نزلت مرة بعد أخرى، وجعلت أخيرا فى براءة.

وقد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه، وتذكيرا به عند حدوث سببه، خوف نسيانه، وهذا كما قيل فى الفاتحة، نزلت مرتين، مرة بمكة، وأخرى بالمدينة.

ولعل ما يذكره المفسرون من أسباب متعددة لنزول الآية، من هذا الباب، لاسيما أن المعروف عن الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية فى كذا، فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب فى

(١) الموسوعة القرآنية إبراهيم الإبياري ٢/٤٢

نزولها.

وقد يكون النزول سابقا على الحكم، وهذا كقوله تعالى: لا أقسم بهذا." (١)

"وقيل: هو مرفوع على إضمار الفاء.

وقيل: هو مرفوع على نية التقديم أي: لن يضركم أن تصبروا، كما قال:

إنك إن يصرع أخوك تصرع

فرفع «يصرع» على نية التقديم.

والأول أحسنها، على أن فيه بعض الإشكال.

وقد حكى عن عاصم أنه قرأ بفتح الراء مشددة، وهو أحسن من الضم.

ومن خفف جزم الراء لأنه جواب الشرط.

١٢١- وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم «إذ» : فى موضع نصب ب «اذكر» ، مضمرة.

«تبوىء المؤمنين» . فى موضع الحال من التاء فى «غدوت» .

١٢٢- إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما ...

«إذ» : فى موضع نصب، والعامل فيها «سميع عليم» الآية: ١٢١.

وقيل: العامل «تبوىء» الآية: ١٢١.

والأول أحسن.

١٢٣- ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة ...

«وأنتم أذلة» : ابتداء وخبر، فى موضع الحال من الكاف والميم فى «نصركم» .

١٢٤- إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين «إذ تقول» : العامل فى «إذ» : «نصركم» .

«أن يمدكم» : أن، فى موضع رفع فاعل ل «يكفى» تقديره: ألن يكفيكم إمداد ربكم إياكم بثلاثة آلاف.

«منزلين» : نعت ل «ثلاثة» ، و «مسومين» نعت ل «خمسة» .

١٢٦- وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به ...

«وما جعله الله» : الهاء، تعود على «الإمداد» ، ودل عليه «يمدكم» .." (٢)

"فهي تحاول أن تحيط علما بكل شيء، وهي تحشر أنفها في جميع المقامات والمجامع، وهي مولعة بالبحث عن أسرار الناس الخاصة ودخائل أمورهم دون أي موجب شرعي ولا مبرر أخلاقي، وهي حريصة على إثارة الأسئلة الفارغة أو الملتوية، التي لا جدوى من ورائها ولا نفع في الجواب عنها، بغية إيقاع المجيب عنها في ورطة يصعب عليه الخلاص منها، وهكذا

---

(١) الموسوعة القرآنية إبراهيم الإبياري ٣/١٧١

(٢) الموسوعة القرآنية إبراهيم الإبياري ٤/٧٥

فإلى هذه الطائفة ومثيلاتها يتجه الخطاب الإلهي قائلا: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾.

ومما يندرج تحت هذه الآية ما جاء في الأثر: أن رجلا من بني سهم يقال له عبد الله بن حذافة كان يطعن فيه، فقال يا رسول الله من أبي؟ فقال أبوك حذافة، فدعاه لأبيه. قال الزهري، فقالت أم عبد الله بن حذافة: ما رأيت ولدا أعق منك قط، أكنت تأمن أن تكون أمك قد قارفت ما قارف أهل الجاهلية، فتفضحها على رؤوس الناس) فقال (والله لو ألحقني بعبد أسود للحقته).

وأشار كتاب الله في تعقيبه على هذا النوع من الناس الموسوسين وأسئلتهم الفجة، إلى أن المؤمنين لا يمنعهم أي مانع من توجيه أسئلتهم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ما دام الغرض منها هو الاستفسار عن الدين والسؤال عن الشريعة، منبها إلى أن أحسن فرصة مناسبة لإلقاء هذا النوع المفيد من الأسئلة هي الوقت الذي ينزل فيه الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففي تلك المناسبة يكون الرسول صلى الله عليه وسلم على أتم استعداد لإجابة المؤمنين وتفقيههم في الدين، بتوضيح ما فيه إشكال، وتفصيل ما فيه إجمال، وذلك قوله تعالى: ﴿وإن تسألوا." (١)

"ثوان معدودة، وصدق الله العظيم إذ قال في كتابه في سورة فصلت (١٥): ﴿أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة﴾، وفي سورة البقرة (١٦٥): ﴿ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا﴾، قال الرازي: (لو أن قائلا قال: هب أن الأولين كانوا أشد قوة وأطول أعمارا، لكنا نستخرج بذكائنا ما يزيد على قواهم، ونستعين بأمور أرضية لها خواص، أو كواكب سماوية لها آثار، لقال تعالى أي جوابا على هذا الإشكال: ﴿وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض إنه كان عليما قديرا﴾.

ثم أبرز كتاب الله مبلغ حلم الحق سبحانه وتعالى ورحمته الواسعة بالخلق، حيث يمهل العصاة من عباده، فلا يستعجلهم بالمؤاخذة والعقاب، ويتخولهم من حين لآخر بالموعظة الحسنة واللوم والعتاب، عسى أن يعودوا إلى جادة الصواب، وذلك قوله تعالى: ﴿ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى﴾، فيؤخر كل فرد إلى حلول أجله، وكل أمة إلى حلول ساعتها، والجنس البشري كله إلى حلول الساعة الكبرى، والضمير في: ﴿على ظهرها﴾، يعود على الأرض التي فيها مستقر الناس ومعاشهم، وقد سبق ذكر (الأرض)، عطفا على السماوات قبل هذه الآية، والمراد (بالدابة) هنا كل ما دب فوق الأرض ودرج، بما في ذلك الإنسان والحيوان: ﴿فإذا جاء أجلهم فإن الله كان بعباده بصيرا﴾، بصيرا بأحوالهم، بصيرا بأعمالهم، بصيرا بما يستحقه كل فرد من ثواب." (٢)

"بنفسه التي بين جنبيه، ويتساءل بمنتهى الاستغراب كيف ينسى الإنسان أن الله هو الذي أوجده من العدم، وأنه خلقه من ماء مهين، ثم صوره في أحسن صورة، وجعله في أحسن تقويم، وزوده بالعقل والنطق واللسان، إلى أن أصبح

---

(١) التيسير في أحاديث التفسير محمد المكي الناصري ٩٣/٢

(٢) التيسير في أحاديث التفسير محمد المكي الناصري ٢٤٧/٥

فصيحا بليغا يحسن الجدل والقول والبيان، وبدلا من أن يعترف بفضل الله عليه، ها هو يجادل في الحق ويكابر، ولا يتورع عن المجاهرة بأسخف سؤال يوجهه المخلوق إلى الخالق، وإلى هذه المعاني يشير قوله تعالى: ﴿أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين﴾، أي: يتولى مخاصمة مبدعه وخالقه، ويتشدق بتحدي ممده ورازقه، ﴿وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم﴾، لكن لم يلبث أن جاءه **الجواب** المفحم القاطع: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾، قال القشيري: " وما دامت الإعادة في معنى الإبداء، فأي **إشكال يبقى** في جواز الإعادة في الانتهاء ".

وأضاف كتاب الله إلى هذا **الجواب**، الذي لا يدخله الشك والارتياب، ظاهرة باهرة أخرى هي ظاهرة انقداح النار من الشجر الأخضر، مع ما بين الماء والنار من تضاد في المخبر والمظهر، وهي ظاهرة معترف بها في القديم والحديث، وذلك قوله تعالى في نفس السياق: ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون﴾.

وليقضي كتاب الله على جحود المتنطعين وعنادهم، وعلى شك المتحذلقين واستبعادهم، ألقى عليهم الحق سبحانه وتعالى." (١)

"أنتم لها واردون﴾ (٢١:٩٨)، إذ إن مضمون هذه الآية يقتضي أن المشركين وجميع معبوداتهم التي يعبدونها من دون الله سيكونون في جهنم، فأورد المشركون على رسول الله صلى الله عليه وسلم (إشكالا) بما يقوم به النصارى من عبادة لعيسى بن مريم، وسألوه هل سيكون عيسى بن مريم أيضا في جهنم كما تكون فيها أصنام المشركين وأوثانهم التي يعبدونها من دون الله، هذا وهم يعلمون مسبقا أن عيسى بن مريم كان رسولا ولم يكن صنما، لكنهم أرادوا أن ينتقلوا من هذا القياس الفاسد -لأنه قياس مع وجود الفارق- إلى أن آلهتهم ومعبوداتهم لن تكون في النار، ما دام عيسى بن مريم لا يدخل النار، وهو في نظرهم ليس خيرا من آلهتهم، ﴿وقالوا أآلهتنا خير أم هو﴾، فغرضهم في الحقيقة هو الجدل والمشاكسة، لا الوصول إلى جوهر الحق في الموضوع: ﴿ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون﴾، وقد كانوا ينتظرون من رسول الله أن يقول لهم: إن آلهتكم خير (فيكون ذلك إقرارا لهم على عبادتها) أو يقول: (إن عيسى خير من ألهتكم) فيكون إقرارا منه بأن عيسى أهل للعبادة، أو أن ينفي (الخيرية) عنهم جميعا، وذلك طعن في عيسى، فكان فحوى **جواب** النبي صلى الله عليه وسلم: (إن عيسى خير من آلهتكم، ولكنه لا يستحق أن (يعبد). وذلك قوله تعالى في نفس السياق: ﴿إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلا لبني إسرائيل﴾

وهكذا تولى كتاب الله إبطال قياسهم لعيسى بن مريم على آلهتهم، وبين أن الدعوة التي دعا إليها عيسى النصارى كانت." (٢)

---

(١) التيسير في أحاديث التفسير محمد المكي الناصري ٢٨١/٥

(٢) التيسير في أحاديث التفسير محمد المكي الناصري ٤٨٣/٥

"تكلمنا عن (يسألونك) في قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر﴾ [البقرة: ٢١٩] .

والسؤال استفهام يعني: طلب فهم يحتاج إلى **جواب**، والسؤال إما أن يكون من جاهل لعالم، كالتلميذ يسأل أستاذه ليعلم **الجواب**، أو: من عالم لجاهل، كالأستاذ يسأل تلميذه ليعرف مكانته من العلم وإقراره بما يعلم.

وهذه المسألة حلت لنا إشكالا كان المستشرقون يوغلون فيه، يقولون: بينما الحق تبارك وتعالى يقول: ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جآن﴾ [الرحمن: ٣٩] يقول في آية أخرى: ﴿وقفوهم إنهم مسئولون﴾ [الصافات: ٢٤] فالأولى تنفي السؤال، والثانية تثبته؛ لذلك اتهموا القرآن بالتضارب بين آياته.." (١)

"**والإشكال الذي** يحتاج إلى توضيح هنا قوله تعالى: ﴿أو أراد بكم رحمة. .] [الأحزاب: ١٧] فكيف تكون العصمة من الرحمة؟ قالوا: يعصم هنا بمعنى يمنع، والمعنى: لا يمنع أحد من أعدائكم رحمة الله إن أراد الله بكم رحمة.

ونلحظ على سياق الآية أنها جاءت بأسلوب الاستفهام، ولم تأت على صورة الخبر، فلم يقل القرآن لمحمد صلى الله عليه وسلم : قل يا محمد، لا يعصم أحد من الله إن أرادكم بسوء، لأن الجملة الخبرية محتملة للصدق وللكذب، إنما شاء الله أن يجعلها جملة إنشائية استفهامية؛ ليقرروا هم بأنفسهم هذه الحقيقة، كأنه تعالى يقول لهم: لقد ارتضيت حكمكم أنتم، ولو لم يكن الحق سبحانه واثقا من أن **الجواب** لن يأتي إلا: لا أحد لما جاء بالأسلوب في صورة استفهام، إذن: فالاستفهام هنا آكد في تقرير صدق هذه الجملة.

كذلك أنت تلجأ إلى هذا الأسلوب في الرد على من ينكر جميلك، فتقول: ألم أحسن إليك يوم كذا وكذا؟ فلا يملك عندها إلا الإقرار.

ثم يقول سبحانه: ﴿ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا﴾ [الأحزاب: ١٧] الولي: هو القريب منك، وأنت لا تقرب منك إلا من ترجو نفعه، هو الذي يليك أو يواليك، فحبه يسبق الحدث، فإذا ما جاء الحدث حمله حبه لك على أن يدافع عنك.

والنصير: قريب من معنى الولي، ويدافع أيضا عنك، لكن يأتي دفاعه بعد الحدث، وقد يكون ممن لا قرابة بينك وبينهم.

والمعنى: حين يريد الله أحدا بسوء فلن يجد أحدا يمنعه من الله، لا الولي ولا النصير.." (٢)

"لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) (الزمر٤٢) فالنوم وفاة.

وقوله: (بعثناهم لنعلم) ، قد يقع فيه إشكال؟ هو: هل الله عز وجل لا يعلم قبل ذلك؟

الجواب: لا، واعلم أن هذه العبارة يراد بها شيئان:

---

(١) تفسير الشعراوي الشعراوي ٩٣٨٦/١٥

(٢) تفسير الشعراوي الشعراوي ١١٩٦٧/١٩

١ – علم رؤية وظهور ومشاهدة، أي لنرى، ومعلوم أن علم ما سيكون ليس كعلم ما كان؛ لأن علم الله عز وجل بالشيء قبل وقوعه علم بأنه سيقع، ولكن بعد وقوعه علم بأنه وقع.

٢ – أن العلم الذي يترتب عليه الجزاء هو المراد، أي لنعلم علما يترتب عليه الجزاء وذلك كقوله تعالى: (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) (محمد: الآية٣١) . قبل أن يبتلينا قد علم من هو المطيع ومن هو العاصي، ولكن هذا لا يترتب عليه لا الجزاء ولا الثواب، فصار المعنى لنعلم علم ظهور ومشاهدة وليس علم الظهور والمشاهدة كعلم ما سيكون، والثاني علما يترتب عليه الجزاء.

أما تحقق وقوع المعلوم بالنسبة لله فلا فرق بين ما علم أنه يقع وما علم أنه وقع، كل سواء، وأما بالنسبة لنا صحيح أنا نعلم ما سيقع في خبر الصادق لكن ليس علمنا بذلك كعلمنا به إذا شاهدناه بأعيننا، ولذلك جاء في الحديث الصحيح: "ليس الخبر كالمعاينة" (١) .

---

(١) أخرجه الإمام أحمد (٢٤٤٧) وغيره وصححه الألباني (الطحاوية، ٤٠١) .." [1]

"(ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا) (الكهف: ٥٧)

قوله تعالى: (ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه) أي ذكره الواعظ بآيات ربه الكونية، كأخذه الأمم المكذبين، أو الشرعية كالقرآن.

(فأعرض عنها) ولم يقبلها، أي لا أحد أظلم منه، فإن قيل: ما الجمع بين هذه الآية، وبين الآية التي في أول السورة وهي قوله تعالى: (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا) ونحوها؟

فالجواب: بأحد وجهين:

الأول: أن الأفضلية باعتبار ما شاركه في أصل المعنى، فقوله تعالى: (ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها) يعني من أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها من الذين يذكرون فيعرضون، قد يذكر الإنسان فيعرض، لكن أشد ما يكون أن يذكر بآيات الله ثم يعرض عنها، وفي افتراء الكذب قد يفتري الإنسان الكذب على فلان وفلان، وأعظم ما يكون الافتراء عليه هو الله، وأنت إذا أخذت بهذه القاعدة سلمت من **إشكال كبير**.

الثاني: وقيل: إن "أظلم" و"أظلم" يشتركان في الأظلمية ويتساويان فيها بالنسبة لغيرهما، وفيه نظر لأنه لا يمكن أن نقول:

---

(١) تفسير العثيمين: الكهف ابن عثيمين ص/٢٤

إن من ذكر بآيات ربه فأعرض عنها أنه يساوي من افترى على الله كذبا، أو من منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه يساوي من كذب على الله، ونحو ذلك.." [١]

"للإضراب الإبطالي، يعني بل لن يسلموا من العذاب إذا أخر عنهم، لهم موعد (بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا)) ، أي مكانا يؤولون إليه، وهذا يوم القيامة، ويحتمل أن يكون ما يحصل للكفار من القتل على أيدي المؤمنين كما قال عز وجل: (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين (١٤) ويذهب غيظ قلوبهم) (التوبة: ١٥) ، إذا يحتمل أن يكون المراد ما سيكون عليهم من القتل، والأخذ في الدنيا، أو ما سيكون عليهم يوم القيامة الذي لا مفر منه.

***

) وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا) (الكهف: ٥٩)

قوله تعالى: (وتلك القرى أهلكناهم) أي: قرى الأمم السابقين، قد يقول قائل هنا إشكال: فإن القرى جماد، والجماد لا يعود عليه الضمير بصيغة الجمع، يعني أنك لا تقول مثلا: "هذه البيوت عمرناهم" ولكن تقول: "هذه البيوت عمرناها"، فلماذا قال: "أهلكناهم"؟

فالجواب: قال هذا؛ لأن الذي يهلك هم أهل القرى، وفي هذا دليل واضح على أن القرى قد يراد بها أهلها، وقد يراد بها البناء المجتمع، فالقرية أو القرى تارة يراد بها أهلها وتارة يراد بها المساكن المجتمعة، قال تعالى: (وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون) (القصص: ٥٩) ، فالمراد بالقرى هنا أهلها، وقال تعالى: (إنا مهلكو أهل هذه." [٢]

"فهو زكي لأنه صغير ولا تكتب عليه السيئات.

(بغير نفس) يعني أنه لم يقتل أحدا حتى تقتله، ولكن لو أنه قتل هل يقتل أو لا؟

الجواب: في شريعتنا لا يقتل لأنه غير مكلف ولا عمد له، على أنه يحتمل أن يكون هذا الغلام بالغا وسمي بالغلام لقرب بلوغه وحينئذ يزول الإشكال.

(لقد جئت شيئا نكرا) هذه العبارة أشد من العبارة الأولى. في الأولى قال: (لقد جئت شيئا إمرا) ، ولكن هنا قال: (نكرا) أي منكرا عظيما، والفرق بين هذا وهذا، أن خرق السفينة قد يكون به الغرق وقد لا يكون وهذا هو الذي حصل، لم تغرق

(١) تفسير العثيمين: الكهف ابن عثيمين ص/١٠٢

(٢) تفسير العثيمين: الكهف ابن عثيمين ص/١٠٦

السفينة، أما قتل النفس فهو منكر حادث ما فيه احتمال.

فقال الخضر:

***

) قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا) (الكهف: ٧٥)

قوله تعالى: (ألم أقل لك) هنا فيها لوم أشد على موسى، في الأولى قال: (ألم أقل إنك) وفي الثانية قال: (ألم أقل لك) يعني كأنك لم تفهم ولن تفهم، ولذلك كان الناس يفرقون بين الجملتين، فلو أنك كلمت شخصا بشيء وخالفك فتقول في الأول: "ألم أقل إنك"، وفي الثاني تقول: "ألم أقل لك" يعني أن الخطاب ورد عليك ورودا لا خفاء فيه، ومع ذلك خالفت، فكان قول الخضر لموسى في الثانية أشد: (ألم أقل لك) ، فقال له موسى لما رأى أنه لا عذر له:

***." (١)

"القراءتين، وكلتاهما صحيحة، وكل واحدة تحمل معنى غير معنى القراءة الأخرى، لكن بازدواجهما نعرف أن هؤلاء القوم لا يعرفون لغة الناس، والناس لا يعرفون لغتهم.

***

) قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا) (الكهف: ٩٤)

قوله تعالى: (قالوا يا ذا القرنين) وحينئذ يقع **إشكال كيف** يكونوا (لا يكادون يفقهون قولا) ثم ينقل عنهم أنهم خاطبوا القرنين بخطاب واضح فصيح: ((قالوا يا ذا القرنين) ؟

والجواب عن هذا سهل جدا، وهو أن ذا القرنين أعطاه الله تعالى ملكا عظيما، وعنده من المترجمين ما يعرف به ما يريد، وما يعرف به ما يريد غيره، على أنه قد يكون الله عز وجل قد ألهمه لغة الناس الذين استولى عليهم كلهم، المهم أنهم خاطبوا ذا القرنين بخطاب واضح (قالوا يا ذا القرنين) ، نادوه بلقبه تعظيما له.

---

(١) تفسير العثيمين: الكهف ابن عثيمين ص/١١٨

(إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض) يأجوج ومأجوج هاتان قبيلتان من بني آدم كما صح ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما حدث الصحابة بأن الله عز وجل يأمر آدم يوم القيامة فيقول:
"يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك، فيقول: أخرج بعث النار، قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، فعنده يشيب الصغير، وتضع كل ذات." [1]

"عليه» (١) أجابوا عن ذلك قالوا هذا **الإشكال جوابه**: أن هذا الواجب كان مبنيا على السنة، فصارت السنة التي بني عليها الواجب، لمن أتى بها ثواب أجره الخاص وثواب أجر الراد.
سادسا: ينبغي أن يكون بصوت مسموع، فبعض الناس يلاقيك ويسلم لكن تشك: هل سلم أو لا؟ لأنه لم يرفع صوته، وهذا غلط، ارفع الصوت على وجه يدل على أنك فرح بهذا الأخ الذي قابلك أو الذي سلمت عليه لا بصوت مزعج ولا بخافت لا يسمع، وعلى العكس من ذلك، بعض الناس يسلم بصوت مزعج، والدين وسط بين الغالي والجافي، فنقول: سلم سلاما مسموعا يسمعه أخوك ويكون بأدب واحترام.
سابعا: من آداب السلام أيضا: أن يكون المسلم منبسط الوجه منشرح الصدر، فإن من المعروف أن تلقى أخاك بوجه طلق (٢) ، فإن طلاقة الوجه وانشراح الصدر والابتسامة في وجه أخيك لا شك أنها من الأمور المطلوبة لما فيها من إدخال السرور على إخوانك، وإدخال السرور على إخوانك من الأمور المستحبة التي تؤجر عليها، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «كل معروف صدقة» (٣) .
ثامنا: رد السلام المحمول إن كان الحامل له شخصا وقال: فلان يسلم عليك. فقل: عليك وعليه السلام، وإن شئت فقل: عليه السلام، أي على الذي حمله، أما إذا كان محمولا بكتابة

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع (٦٥٠٢) .
(٢) أخرجه الإمام أحمد (٣/٣٤٤، ٣٦٠) .
(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب كل معروف صدقة (٦٠٢١) .." [2]

"**والجواب** على هذا **الإشكال أن** يقال: الباء تأتي للسببية، وتأتي للبدلية، فإذا قيل: دخل الرجل الجنة بعمله، فالمعنى السببية، وإذا قال: لن يدخل الجنة أحد بعمله، فالمعنى البدلية، وأضرب مثلا يبين هذا: بعتك الثوب بدرهم، فالباء للبدلية، لأن الدرهم صار عوضا عن الثوب، وإذا قلت: أدبت الولد بعبثه، هذه للسببية، إذن كلنا لن يدخل الجنة بعمله؛ لأن الله سبحانه وتعالى لو حاسبنا على عملنا ما قابل عملنا نعمة من نعم الله، نعمة واحدة. فالنفس الآن الذي هو من ضرورة الحياة يخرج منك ويدخل بدون تعب، وبدون مشقة، وكم يتنفس الإنسان في الدقيقة؟! فلو أننا حوسبنا على أعمالنا بالمعاوضة والمبادلة لكانت نعمة واحدة تستوعب جميع العمل، ونحن الآن لا نحس بنعمة النفس لكن لو أصيب أحد منا

---

(١) تفسير العثيمين: الكهف ابن عثيمين ص/١٣١
(٢) تفسير العثيمين: الحجرات - الحديد ابن عثيمين ص/١٤٦

بكتم النفس لوجد أن النفس من أكبر نعم الله، لذلك نقول: إن الباء في قوله: ﴿بما كنتم تعملون﴾ للسببية وليست للبدلية، وفي قوله: ﴿بما كنتم تعملون﴾ شمول لكل العمل: الجوارح، والقلب، واللسان. فالجوارح: كالأفعال، كالركوع، والسجود. والأقوال: كالأذكار. والقلوب: كالخوف، والرجاء، والتوكل وما أشبه ذلك، فكل هذه تسمى أعمالنا.

﴿متكئين على سرر﴾ متكئين حال، أي: حال كونهم متكئين، والمتكيء تدل هيئته على أنه في سرور وانشراح وطمأنينة، لأن الاتكاء يدل على ذلك، والسرر جمع سرير، وهي الكراسي الفخمة المهيئة أحسن تهيئة للجالس عليها، ﴿مصفوفة﴾." (١)

"**فالجواب**: لا. لأن العين والنهر لا يحمل. إذن لماذا لم يقل يشرب منها المقربون؟ **والجواب** عن هذا **الإشكال من** أحد وجهين: فمن العلماء من قال: (الباء) بمعنى (من) فمعنى ﴿يشرب بها﴾ أي يشرب منها. ومنهم من قال: إن يشرب بمعنى يروى ضمنت معنى يروى فمعنى ﴿يشرب بها﴾ أي يروى بها المقربون. وهذا المعنى أو هذا الوجه أحسن من الوجه الذي قبله؛ لأن هذا الوجه يتضمن شيئين يرجحانه وهما: أولا: إبقاء حرف الجر على معناه الأصلي. والثاني: أن الفعل ﴿يشرب﴾ ضمن معنى أعلى من الشرب وهو الري، فكم من إنسان يشرب ولا يروى، لكن إذا روي فقد شرب، وعلى هذا فالوجه الثاني أحسن وهو أن يضمن الفعل ﴿يشرب﴾ بمعنى يروى.

﴿إن الذين أجرموا كانوا من الذينءامنوا يضحكون * وإذا مروا بهم يتغامزون * وإذا انقلبوا إلى أهلهم انقلبوا فكهين * وإذا رأوهم قالوا إن هؤلاء لضآلون * ومآ أرسلوا عليهم حفظين * فاليوم الذينءامنوا من الكفار يضحكون * على الارآئك ينظرون * هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون﴾ .

﴿إن الذين أجرموا﴾ أي قاموا بالجرم وهو المعصية والمخالفة ﴿كانوا﴾ أي في الدنيا ﴿من الذين آمنوا يضحكون﴾ استهزاءا وسخرية واستصغارا لهم، ﴿وإذا مروا﴾ الفاعل يصح أن يكون إذا مر المؤمنون بالمجرمين، أو إذا مر المجرمون بالمؤمنين، والقاعدة التي ينبغي أن تفهم في التفسير: أن الآية إذا احتملت معنيين لا ينافي أحدهما الآخر وجب." (٢)

"تفسير سورة الطارق

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

﴿والسمآء والطارق * ومآ أدراك ما الطارق * النجم الثاقب * إن كل نفس لما عليها حافظ * فلينظر الإنسن مم خلق * خلق من مآء دافق * يخرج من بين الصلب والترآئب * إنه على رجعه لقادر * يوم تبلى السرآئر * فما له من قوة ولا ناصر﴾ .

البسملة سبق الكلام عليها.

---

(١) تفسير العثيمين: الحجرات - الحديد ابن عثيمين ص/١٨٦

(٢) تفسير العثيمين: جزء عم ابن عثيمين ص/١٠٦

﴿والسماء والطارق﴾ ابتدأالله عز وجل هذه السورة بالقسم، أقسم الله تعالى بالسماء والطارق وقد يشكل على بعض الناس كيف يقسم الله سبحانه وتعالى بالمخلوقات مع أن القسم بالمخلوقات شرك لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك» (١) ، وقال عليه الصلاة والسلام: «من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت» (٢) . فلا يجوز الحلف بغير الله لا بالأنبياء، ولا بالملائكة، ولا بالكعبة، ولا بالوطن، ولا بأي شيء من المخلوقات؟

واجواب على هذا **الإشكال أن** نقول: إن الله سبحانه وتعالى له أن يقسم بما شاء من خلقه، وإقسامه بما يقسم به من خلقه يدل على عظمة الله عز وجل، لأن عظم المخلوق يدل على عظم الخالق، وقد

---

(١) تقدم تخريجه ص (١٢٥) .

(٢) تقدم تخريجه ص (١٢٥) .." [1]

---

(١) تفسير العثيمين: جزء عم ابن عثيمين ص/١٤٦